This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

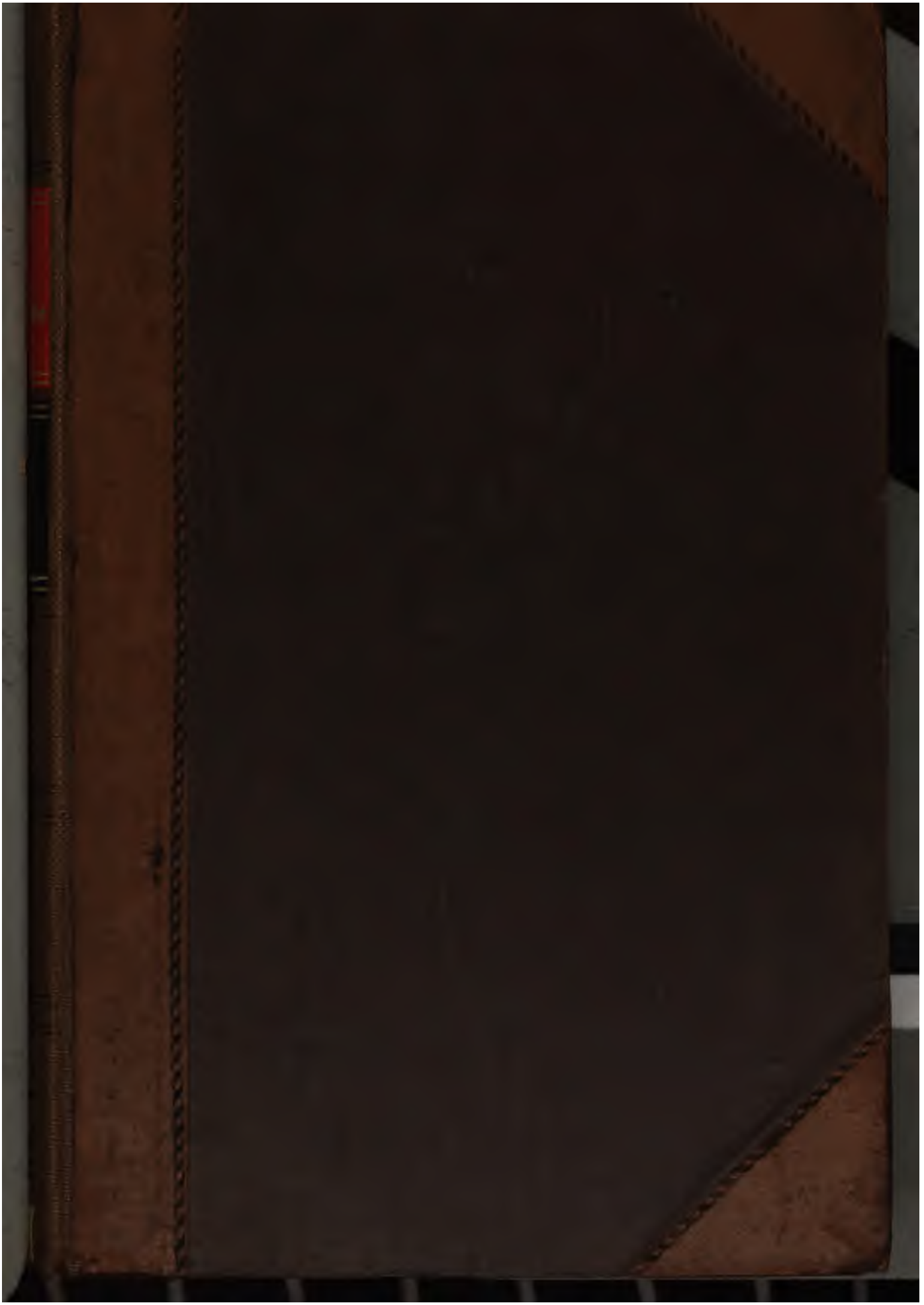
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600038361R

97 d. 3

=Vol. 3

R. 2. 8c

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Dritter Band.

Comenius bis Encyklische Briefe.

Stuttgart und Hamburg.
Rudolf Besser.
1855.

97. d. 3.
Ref. Com. Re

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

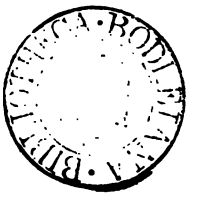
In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.



Dritter Band.

Comenius bis Encyklische Briefe.

Stuttgart und Hamburg.
Rudolf Besser.
1855.

BIBLIOTHECA BODLEIANA
97 d 3
Ref. Can. Rad.

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

Comenius, Johann Amos, der letzte Bischof der älteren Brüderkirche (vergl. den Artikel über die böhmischen und mährischen Brüder) war 1592 zu Comnia in Mähren geboren. Er studirte auf der Universität Herborn (in Nassau). In seine Heimath zurückgekehrt (1614), ward er zuerst Rektor der Schule zu Prerau, 1616 wurde er dann in's Ministerium aufgenommen und 1616 Prediger zu Fulneck. Hier trafen ihn die Schicksale, von denen die Brüderkirche mit den andern evangelischen Kirchen Böhmens und Mährens im dreißigjährigen Kriege betroffen wurde. Im Jahr 1621 ward Fulneck von den Spaniern erobert, bei welcher Gelegenheit Comenius seine Bibliothek verlor. Als 1624 die evangelischen Prediger aus Oesterreich ausgewiesen wurden, mußte Comenius Fulneck verlassen, lebte aber einige Zeit bei einem Baron Sadowski von Slaupna im böhmischen Gebirge, bis er mit einer großen Anzahl evangelischer Familien — man gibt ihre Zahl auf 30,000 an, darunter 500 edle Geschlechter — vor der immer strengeren Verfolgung aus Böhmen fliehen mußte. Comenius wandte sich mit den Ueberbleibseln der Brüderkirche nach Polen, wo er in der Stadt Lissa seinen Sitz nahm. Hier ward er 1632 von der Gemeinde der Brüder mit dem Bischofsamt bekleidet. Doch geschah dies, wie er selbst erzählt, mehr nur zu dem Zweck, daß sich in ihm die bischöfliche Succession auf spätere Zeiten fortsetzen könnte. Die Thätigkeit des Bischofsamts hatte aufgehört, da sich die Brüderkirche um dieselbe Zeit auflöste und sich mit den Reformirten zu einer kirchlichen Gemeinschaft vereinigte. In seiner Geschichte der böhmischen Brüderkirche beklagt Comenius das Ende derselben. Nur noch wenige sind von der Heerde übriggeblieben, die durch verschiedene Länder zerstreut war; die Hirten der Gemeinden sind fast alle, die Vorsteher, Bischöfe, Helfer und Mithelfer sind alle ohne Ausnahme gestorben. „Ich aber", so schreibt er, „als leider! der allerletzte Vorsteher, schließe vor euren Augen, o ihr Gemeinen! nach mir die Thüre zu." In dem Untergange seiner Kirche sieht er das gerechte Gericht Gottes. In Folge der Religionsfreiheit, welche die Brüderunität mit den evangelischen Kirchen unter Maximilian II. erlangt hatte, waren die Brüder lau geworden, und die Strenge der Kirchenzucht und Disciplin, worin das Wesen der Brüderkirche bestand, war erschlafft. Nachdem Comenius in seinem Geschichtswerke über die Toleranzedikte Maximilians und den Majestätsbrief Rudolfs berichtet hat, sagt er: „Also florirte die reine Religion, nachdem der Pseudo-Hussitismus im ganzen Königreich nach und nach aufgehoben war, so daß der Hunderte kaum übrig blieb, der sich nicht zu der Lehre des Evangelii bekennete. Aber ach! mit der Freiheit der Religion fing auch, wie zu geschehen pflegt, die Freiheit des Fleisches an nach und nach hervorzuwachsen, und die Zucht verlor sich auch bei denen, die sie zuvor getrieben. Daher gefiel diese Freiheit, welche die fleischliche Sicherheit nach sich zog, nicht allen Frommen, und besorgten daraus üble Folgen, bis uns endlich die schreckliche Ferdinandinische Zeit überfiel und erfüllet wurde, was der Prophet sagt: In pace amaritudo mea amarissima."

Das Bedeutendste, was Comenius als Mitglied seiner Kirche und für dieselbe gethan hat, ist die Abfassung des bereits erwähnten Geschichtswerks: „Kurzgefaßte Kirchen-Historie der böhmischen Brüder." Er hat diese Schrift zuerst lateinisch verfaßt, dann selbst in's Deutsche übersetzt, und dieser deutschen Uebersetzung ebenfalls deutsch die Confession von 1535 (in einer deutschen Bearbeitung von 1564), einige zur Erläuterung der

Geſchichte dienliche Briefe und die Kirchenordnung nach ihrer letzten Reviſion auf de Generalſynode zu Zerewitz in Mähren vom Jahr 1616 beigefügt. Wie er im Vorwor ſagt, hat er verhüten wollen, daß nicht dieſe zur Zeit untergegangene Kirche und ihr Ordnung in Vergeſſenheit käme und ſelbſt in ihren Grundzügen unbekannt würde. Di Hoffnung auf eine dereinſtige Wiederbelebung dieſer Kirche hat er nicht aufgegeben, un ſo will er ſie ihren Freunden und der Sorge derſelben empfehlen, „es ſey nun, daß ſi Gott bei uns wieder aufzuwecken, oder aber, ob ſie gleich zu Haus erſtorben, an einen andern Ort wieder lebendig darzuſtellen würdigen möchte.“ „Ihr,“ ſo redet er di Freunde der untergegangenen Kirche an, „ſollet ſie aber auch im Tode lieben, indem ſi euch im Leben mit Exempeln des Glaubens und der Geduld, bis in das dritte Jahr hundert, vorgegangen.“ Was das Geſchichtswerk ſelbſt betrifft, ſo iſt es hiſtoriſch ohn allen Werth. Abgeſehen von dem durchaus unkritiſchen Verfahren des Comenius, den ſchon ſeine Zeitgenoſſen die *ἀκρισία* zum Vorwurf machten, bietet ſeine Darſtellung auch gar nichts Neues und Eigenthümliches dar, da er ſich in Betreff der früheren Partien unſelbſtſtändig auf die älteren Geſchichtswerke ſtützt und über die letzten Zeiten, wo e aus eigener Kenntniß hätte berichten können, mit der größten Flüchtigkeit hinwegeilt Er ſcheint an den letzten Zeiten, wo ſich die Brüderkirche immer mehr den übrigen evan geliſchen Kirchen annäherte und mit ihnen vielfach verband, keine rechte Freude gehab zu haben. (Der Hiſtoriker ſieht ſich daher in Betreff der letzten Periode der Brüder kirche in Böhmen auf andere Geſchichtsſchreiber verwieſen, vornehmlich auf Theobald Huſſitenkrieg [Anhang], und *Regenvolscius*, hist. eccles. Slavonicar. Provinc.)

Die Hauptthätigkeit des Comenius war ſeinen, dem ihm übertragenen aber in de That berufsloſen Biſchofsamte durchaus fremden, pädagogiſchen Arbeiten gewidmet. Al Begründer einer neuen Methode des lateiniſchen Unterrichts hat er in ſeiner Zeit di allergrößte Berühmtheit in Europa genoſſen. Er hat dieſelbe durch ſeine 1631 in Liſſ herausgegebene „Janua linguarum reserata“ begründet, eine Schrift, die ſehr bald i 12 europäiſche Sprachen, und außerdem ſogar in's Arabiſche, Türkiſche, Perſiſche, j in's Mongoliſche überſetzt ward. Bayle (im Dictionaire s. v. Comenius) ſagt in Be treff dieſer Schrift: „Quand Comenius n'auroit publié que ce livre là, il se seroit im mortalisé.“ Comenius ward vom engliſchen Parlament berufen, um das Schulweſen i England zu reformiren, und ging 1641 zu dieſem Zwecke nach London, wurde aber a der Ausführung ſeiner Aufgabe durch den Ausbruch der Unruhen in Irland verhindert Er begab ſich 1642 von London nach Schweden, wohin ihn die Reichsſtände bereits 163 berufen hatten, um dort die Schulen zu reformiren. Hier verhandelte er mit dem Kanzle Oxenſtierna, der ſich ſehr für ſeine neue Lehrmethode intereſſirte. Im Auftrage de ſchwediſchen Regierung arbeitete er dann ein Werk unter dem Titel: „Novissima lin guarum methodus“ aus, welches er 1648 zu Liſſa herausgab. Im Jahre 1650 begal er ſich auf den Ruf des Fürſten Ragozki nach Ungarn und Siebenbürgen, wo er ſic vier Jahre aufhielt, die Schule zu Patak organiſirte und zugleich an ſeinem ſpäter i Deutſchland herausgegebenen „Orbis pictus“ arbeitete. Nachher lebte er wieder einig Zeit in Liſſa, bis dieſe Stadt von den Polen verbrannt wurde. So von Neuem zu Flucht genöthigt, fand er nach kürzerem Aufenthalte in Schleſien, Brandenbur und Hamburg, zuletzt in Amſterdam ſeit 1657 einen dauernden Aufenthalt, wo e ſich unter dem Schutze reicher und einflußreicher Gönner vornehmlich mit den Unterrichte nach ſeiner neuen Methode beſchäftigte und viel Geld verdient haben ſol Beinahe achtzigjährig iſt er hier am 15. November 1671 geſtorben. Außer den erwähnte Schriften hat er noch eine Reihe anderer Schriften, vornehmlich pädagogiſchen Inhalts herausgegeben. Einer Beurtheilung über die Leiſtungen des Comenius im pädagogiſche Fache enthalten wir uns billig, indem wir auf die ſehr eingehende Darſtellung des Co menius als Pädagogen in Karl von Raumer's Geſchichte der Pädagogik u. ſ. w Th. 2, S. 46—97 verweiſen.

Noch muß einer Verirrung des Comenius gedacht werden, die mit ſeiner kirchliche

Stellung enger zusammenhing, seiner Beziehung zu mehreren falschen Propheten und Visionären seiner Zeit. Es tritt uns darin der Zug einer falschen Mystik entgegen, welcher der böhmischen Brüderkirche von ihrem Ursprunge her eigenthümlich war. Comenius, der u. a. auch mit der Antoinette Bourignon, einer der berühmtesten Visionärinnen des 17. Jahrhunderts, im engsten Verkehr stand, gab, wie er sagt, auf ausdrücklichen göttlichen Befehl im Jahre 1657 unter dem Titel: „Lux in tenebris“ die Offenbarungen des Kotterus, der Poniatovia und des Dabricius heraus. Neue, vielfach veränderte Ausgaben dieser Schrift erschienen 1659 und 1665. Die drei Personen, die diese Offenbarungen gehabt haben sollten, gehörten sämmtlich zur Brüderkirche. Kotterus war ein Weißgerber zu Sprotta in Schlesien, dessen Offenbarungen 1624 kund geworden waren. Die Poniatovia war die Tochter eines polnischen Edelmanns, der zuerst Mönch gewesen, später aber zur Brüderkirche übergetreten war und geheirathet hatte. Sie hatte ihre Visionen in den Jahren 1627 und 1628 gehabt, soll dann am 27. Januar 1629 gestorben, aber wieder lebendig geworden seyn. Im Jahr 1632 hatte sie sich an einen Candidatus Ministerii verheirathet und war 1644 an der Schwindsucht wirklich gestorben. Dabricius war ein Prediger der böhmischen Brüder. Nach der Vertreibung, 1629, war er nach Ungarn gekommen, hatte sich dort mit der Tochter eines Tuchhändlers verheirathet und war selbst Tuchhändler geworden. Wegen seines freien Lebens wurde er von den Brüdern des Lehramts entsetzt, später aber nach bezeigter Reue wieder aufgenommen. Die Weissagungen, wie sie von Comenius herausgegeben wurden, und die in's Jahr 1672, das Comenius nicht erlebte, den Anfang des tausendjährigen Reichs setzten, bezogen sich vornehmlich auf das nahe Gericht über das Haus Oesterreich und den Pabst. Den Vollstrecker dieses Gerichts sah man zuerst in Gustav Adolf, später in den Türken und in Ludwig XIV. Auch auf Karl Gustav von Schweden, Ragozki u. A. hoffte man. Comenius kam über die von ihm herausgegebenen und vertheidigten Weissagungen in einen Streit mit zwei niederländischen Theologen, die gegen ihn schrieben, Sam. Maresius zu Utrecht und Nic. Arnold, Professor der Theologie zu Franecker. Ueberhaupt zog ihm diese Angelegenheit viele Widersacher und viele Unannehmlichkeiten zu. Es wurde ihm viel Schlimmes nachgesagt: man warf ihm außer seinem Fanatismus besonders Stolz und Habsucht vor. Seine Gegner sind in Betreff seiner Weissagungen vornehmlich darüber verwundert, wie Comenius dieselben so oft nach den Zeitereignissen umänderte, ohne selbst im Glauben daran wankend zu werden oder auch nur bei seinen Anhängern Verdacht zu erwecken. Der spöttelnde Bayle sagt: „Il etoit toûjours alerte sur les événements de l'Europe, afin de les raporter au Systême de ses Visions. C'est le propre de ces gens-là, comme on le sait par des exemples récens, de rajuster les pièces de leurs Prédictions selon les nouvelles de la Gazette.“ Zur Entschuldigung des Comenius hat man gefragt, ob es ihm so sehr zu verargen sey, wenn er, dem Wahrheit und Religionsfreiheit so sehr am Herzen gelegen und der sie allenthalben gewaltsam unterdrückt sah, jede bessere Aussicht begierig ergriff und in einer liebenswürdigen Schwärmerei der Hoffnung die Zeit der Erlösung näher sah, als sie nach dem Rath der Vorsicht kommen sollte? Aehnliche Hoffnungen hätten damals die besten Köpfe gehegt. (Georg Müller bei Raumer a. a. O.) In den Bekenntnissen, die er gegen das Ende seines Lebens herausgab, unter dem Titel: „Das Eine, was noth zu wissen, was im Leben, im Tode und nach dem Tode noth, was der durch das Unnöthige dieser Welt ermüdete und zu dem Einen was noth sich zurückziehende Greis Johann Amos Comenius in seinem 77. Jahre der Welt zu erwägen gibt,“ hat er sich selbst über die Weissagungen in folgender Weise ausgesprochen: „Außer diesem bin ich, aber nach Gottes Willen! noch in ein anderes ungewöhnliches Labyrinth gerathen, indem ich die göttlichen Offenbarungen, die zu unserer Zeit geschehen sind, unter dem Titel: Lux in tenebris, oder e tenebris herausgab. Viel Mühe und Arbeit, aber auch viel Furcht, Neid und Gefahr verursachte mir dies, da man mich wegen meiner Leichtgläubigkeit verlachte. Wenn etliche Weissagungen nicht in Erfüllung gehen, so will ich mich hüten, darüber zornig zu werden,

was dem Jonas nicht wohl bekommen ist. Denn vielleicht hat Gott Ursachen, seine Beschlüsse oder wenigstens die Offenbarungen derselben zu ändern. Vielleicht wollte er hier zuerst zeigen, was die Menschen ohne ihn nicht können; um in künftigen Zeiten zu zeigen, was er ohne die Menschen oder durch sie, wenn er sie einmal zu seinem Willen gebracht hat, thun könne.« (Bei Raumer, a. a. O. S. 95.)

(Vergl. über Comenius bes. *Bayle*, Dictionaire s. v. Comenius, und Joh. Gottl. Carpzov's Religionsunterſuchung der böhmiſch- und mähriſchen Brüder, vornehmlich S. 392 ff.) W. Diekhoff.

Commende (Commenda) bedeutet die Verwaltung eines kirchlichen Amtes und insbeſondere auch der damit verbundenen zeitlichen Güter, welche Jemanden übertragen iſt, ohne daß er das Amt zu eigenem Rechte hat. Das Wort kommt von commendare, anvertrauen. Nach der Regel des kanoniſchen Rechts ſollten Commenden nur in der Art vorkommen, daß für ein Kirchenamt, bis es im Erledigungsfall wieder beſetzt werden kann, oder ſo lang eine Verhinderung wie z. B. Suſpenſion des ordentlichen Inhabers dauert, ein dazu taugliches Subjekt, welches etwa auch bereits ein anderes Kirchenamt zu eigenem Recht hat, als Verweſer beſtellt, und dieſem zugleich die einſtweilige Verwaltung, nicht aber der Genuß der zu dem Amt und der dem Amt untergebenen Kirche oder Anſtalt gehörigen Güter anvertraut würde. Hierauf bezieht ſich c. 3. C. 21. q. 1. (angeblich von Leo IV.). Qui plures ecclesias retinet, unam quidem *titulatam* (d. h. als wirklicher Amtsinhaber z. B. Biſchof), aliam vero *sub commendatione* retinere debet. (vergl. c. 54. §. 5. X. de elect. [1, 6.]) Ferner c. 15. de elect. in VI°. (1, 6.) von Gregorius X. (1274): Nemo deinceps parochialem ecclesiam alicui, non constituto in aetate legitima et sacerdotio, commendare praesumat, nec tali etiam nisi unam, et evidenti necessitate vel utilitate ipsius ecclesiae suadente. Hujusmodi autem commendam, ut praemittitur, rite factam, declaramus ultra semestris temporis spatium non durare, statuentes, quicquid secus de commendis ecclesiarum parochialium actum fuerit, esse irritum ipso jure. (Bei dieſer Stelle entwickelt die Gloſſe die Rechtsverhältniſſe jener eigentlichen Commenden.) Es gab aber dieſes Inſtitut zu einem großen Mißbrauch Anlaß, indem ſehr häufig, namentlich von den Avignonſchen Päbſten die Einkünfte von Kirchenpfründen Perſonen, welchen dieſe ordentlicherweiſe wegen des Verbots der Cumulirung von Kirchenämtern nicht verliehen werden konnten, unter der Form von Commenden auf Lebenszeit und ohne die Pflicht perſönlicher Verwaltung des Amts zugewendet wurden. Namentlich wurden auf dieſe Weiſe oft auch Abteien Säcularklerikern als Commenden verliehen. Ein merkwürdiges Eingeſtändniß der Ausdehnung und Schädlichkeit dieſes Mißbrauchs hat Clemens V. in einer Verfügung vom Jahr 1307 abgelegt, durch welche er, in ſchwerer Krankheit von Gewiſſensangſt gedrängt, alle von ihm ſelbſt ertheilten Commenden dieſer Art widerrief (c. 2. Extr. comm. de praebend. [3, 2.]). Sie kamen auch ſpäter noch vor; ſelbſt das Tridentiniſche Concilium, welches das Verbot der Cumulirung von Beneficien ausdrücklich auf die (uneigentlichen) Commenden erſtreckte (Sessio XXIV. c. 17. de Reform.), fand es unmöglich, die Aufhebung des Mißbrauchs der Commendirung von Klöſtern an Säcularkleriker völlig durchzuführen und begnügte ſich mit einſchränkenden Beſtimmungen (S. XXV. c. 21. de Regularib.) Auf ähnliche Weiſe hatten in der Karolingiſchen Zeit die weltlichen Herrſcher oft Klöſter und Kirchen ſammt ihren Gütern Laien commendirt, um ihnen, vorzüglich zur Belohnung von Kriegsdienſten, unter der Form eines Schutzverhältniſſes den Genuß dieſer Güter zu verſchaffen.

Eine beſondere Art von (uneigentlichen) Commenden bilden die bei den geiſtlichen Ritterorden vorkommenden, unter welchen urſprünglich Verwaltungen von Ordensgütern verſtanden wurden, die einzelnen Rittern (commendatores, Comthuren) gegen Verrechnung und mit bloßer Erlaubniß, ſtandesmäßigen Unterhalt aus ihren Einkünften zu beziehen, anvertraut waren, allmählig aber ganz die Natur von wahren Beneficien annahmen.

Vergl. über die Geſchichte der Commenden hauptſ. *Thomassini*, vetus et nova ecclesiae discipl. P. II. l. III. c. 10—21.

Bei den Proteſtanten ſind Commenden nie vorgekommen, man müßte denn, was aber ungewöhnlich iſt, mit J. H. Böhmer (J. E. P. T. II. P. III. T. 5. §. 134.) die Pfarrverweſungen darunter verſtehen. Schenrl.

Commodianus, chriſtlicher Dichter, als deſſen Vaterland Afrika angegeben wird wegen der Aehnlichkeit ſeines Styles mit demjenigen der afrikaniſchen Kirchenſchriftſteller. Seine Lebenszeit kann man daraus erſchließen, daß nach ſeiner Verſicherung das Chriſtenthum vor 200 Jahren in die Welt eingeführt worden iſt. Demnach würde er in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts zu ſetzen ſeyn. Er ſelbſt belehrt uns, daß er lange Zeit hindurch Heide geweſen, bis er ohne Wiſſen der Eltern die Bibel las und Chriſt wurde (Instr. Praef. u. Inst. 26, 24.). Das Gedicht, das ſeinen Namen trägt, LXXX instructiones adv. gentium deos, enthält eine lebhafte Polemik gegen das Heidenthum, und gibt den Chriſten Ermahnung zu einem chriſtlichen Leben, wobei nun allerlei ſonderbare Meinungen aufgeſtellt werden, daß Nero der Antichriſt ſey; der Chiliasmus tritt entſchieden hervor. Zugleich iſt er ein Zeuge für die alte, unbeſtimmte Trinitätslehre, worüber zu vergl. Jacobi in Müller's Zeitſchrift 1852 Nr. 26. 25. Juni: Commodianus und die altkirchliche Trinitätslehre. Als poetiſches Produkt hat das Gedicht nur geringen Werth, iſt aber immerhin zu beachten als eines der älteſten Denkmale der lateiniſch-chriſtlichen Dichtkunſt. Ausgaben von *Rigaltus* 1650, von *Priorius*, den Werken des Cyprian beigefügt 1666 — von Schurzfleiſch, Wittenberg 1704. Herzog.

Commodus, römiſcher Kaiſer von 180 bis 192, Sohn des Marc-Aurel, ſeinem Vater ſehr unähnlich, auch in der Beziehung, daß er, freilich keineswegs aus Achtung gegen die chriſtliche Religion, ſondern aus Gleichgültigkeit gegen alles Religiöſe, die Chriſten in Ruhe ließ. Nach *Dio Cassius* 72, 4. ſoll ſeine Concubine Marcia, die aber keineswegs eine Chriſtin war, den Kaiſer beſtimmt haben, das Verfahren ſeines Vaters gegen die Chriſten nicht fortzuſetzen *Irenaeus*, adv. haer. 4, 30. berichtet, daß Chriſten ſelbſt im kaiſerlichen Palaſte angeſtellt waren. Da aber doch Geſetze gegen die Chriſten beſtanden, welche der Kaiſer unangetaſtet ließ, ſo gab es hin und wieder Märtyrer. So wurde unter der Regierung dieſes Kaiſers der Senator Apollonius (ſ. d. Art.) hingerichtet. Herzog.

Common prayer-book ſ. anglikaniſche Kirche.

Communicatio idiomatum heißt diejenige Lehre in der lutheriſchen Dogmatik, welche das ſchon in der älteren Kirche aufgeſtellte Problem zu löſen ſuchte, auf welche Weiſe die beiden in der Perſon Chriſti unterſchiedenen Naturen durch gegenſeitige Mittheilung ihrer Eigenſchaften eine wahrhafte perſönliche Einheit des menſchlichen und göttlichen Faktors ohne Aufhebung des Naturen-Unterſchiedes zu Stande zu bringen vermöchten. Die älteſte Kirche hielt auf dem Grunde der Schrift an der Einheit der Perſon Chriſti feſt, innerhalb welcher ſie die zwei Seiten des göttlichen Weſens (Logos), und der menſchlichen Erſcheinung unterſchied, ohne das Verhältniß des Göttlichen zu dem Menſchlichen einer genaueren wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zu unterziehen. Erſt das Hervortreten des Monophyſitismus, welcher, von einer abſtrakten Einheit des Göttlichen und des Menſchlichen in dem Gottmenſchen ausgehend, die weſentliche Bedeutung des Unterſchiedes verkannte und durch Vermiſchung der beiden Naturen bis zur unterſchiedsloſen Einheit (*μία φύσις*), die menſchlich-geſchichtliche Realität des Erlöſers und des Erlöſungswerkes gefährdete, drängte auf eine genauere Feſtſtellung des Verhältniſſes der beiden Naturen innerhalb der Einheit der Perſon zu einander hin, ſowie zur Sicherſtellung namentlich der menſchlich-geſchichtlichen Wirklichkeit der Perſon und des Werkes Chriſti. Es kam zu dem Gegenſatze der antiocheniſchen und der alexandriniſchen Schule, von denen die erſtere (Neſtorius), um der Vereinerleiung des göttlichen und menſchlichen Faktors in der Perſon Chriſti (dem *νοῦς*) zu begegnen, die menſchliche Seite bis zur Hypoſtaſirung derſelben her-

vorhob, die letztere — (Cyrill), um der menschlichen Seite kein Seyn für sich zu lassen, nur eine Substanz (die göttliche) innerhalb der Person Christi annahm, und die menschliche Seite als ein bloßes Prädikat des göttlichen Subjektes faßte, welches ihr in Christo der Logos war. Die Antiochener erkannten in der persönlichen Einheit der beiden Seiten eine bloß moralische, die Alexandriner eine bloß physische Vereinigung; jene stellten auf Unkosten der menschlichen die göttliche, diese auf Unkosten der göttlichen Seite die menschliche zurück; zu einer Lösung des oben bezeichneten Problemes kam es bei beiden nicht, und der bekannte Brief Leo's des Großen, des Bischofs von Rom, an den Patriarchen von Konstantinopel Flavian (vom 13. Juni 449), schon ganz im rhetorisirenden Kirchenstyl der späteren päbstlichen Decretalen geschrieben, ist ebenfalls keine Lösung, sondern nur ein zum äußeren Abschlusse des Streites drängender oberbischöflicher Machtspruch, welcher seine dogmengeschichtliche Bedeutung vorzugsweise darin hat, daß Leo einen mittleren Weg einschlägt, und sein Augenmerk namentlich darauf richtet, weder den göttlichen noch den menschlichen Faktor verkürzen zu lassen. Wenn es nach Cyrill innerhalb der unio personalis nur noch ein Princip mit verschiedenen Prädikaten, nach Nestorius folgerichtiger Weise aber eigentlich eine göttliche und eine menschliche Person hätte geben müssen, so führte Leo dagegen den von dem Concile zu Chalcedon (451) bestätigten Gedanken durch, daß in einer und derselben Person zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt seyen, so daß der Unterschied der Naturen durch die Einigung nicht aufgehoben sey, sondern die Eigenthümlichkeit sowohl der göttlichen als der menschlichen Seite innerhalb der Einheit der Person bewahrt bleibe. Ist es zwar auch nicht zu erweisen, daß Nestorius die völlige Trennung zwischen der göttlichen und menschlichen Seite, und daß Cyrill und Eutyches die völlige Aufhebung der menschlichen Seite innerhalb der Einheit der Person gewollt haben, so sind doch vom chalcedonensischen Concile an diese beiden extremen christologischen Richtungen unter der Bezeichnung des Nestorianismus und Eutychianismus als beseitigt zu betrachten, und jede derartige Vereinigung (communicatio) der beiden Seiten, wodurch entweder eine Doppelpersönlichkeit, oder eine Verwandlung der einen in die andere Natur zu Stande käme, wird von jetzt an verworfen.

Im Uebrigen hat die chalcedonensische Formel das Problem nur unter phrasenreiche Sätze verdeckt, und nicht im Geringsten die Lösung desselben weiter gefördert. Die Unterschiede der beiden Naturen wurden als totale oder unendliche gefaßt und kein Versuch gemacht, das persönliche Ineinanderseyn absoluter Unterschiede irgendwie zu begreifen. Die Wirklichkeit der persönlichen Einheit der beiden Seiten wurde behauptet, die Möglichkeit war aber nicht bewiesen. Indem zwischen den beiden Naturen eine Wesensverschiedenheit angenommen wurde, wurde ein unendlicher Gegensatz zwischen dem Wesen des Menschen und dem Wesen Gottes als ursprünglich gesetzt, und als das einzige Band des in sich Widerspruchsvollen die abstrakte Allmacht Gottes in Anspruch genommen, als ob die Allmacht Gottes in der Wirklichkeit verbinden könnte, was durch sie selbst als ewig geschieden bestimmt worden ist. Mit Recht hat ein neuerer Forscher bemerkt, daß der Unterschied zwischen dem Menschlichen und Göttlichen im Chalcedonense so bestimmt ist, „daß Beides, wenn es zusammentrifft, sich vermischt, und das Menschliche in dem Göttlichen untergehen muß, das sich zu ihm nur wie die absolute Macht zu einer endlichen Kraft verhält“ (Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl., II, 1. S. 146). Deßhalb ist denn auch die weitere Geschichte der Lehre von dem Verhältnisse der beiden Naturen zu der Einheit der Person so wenig wahrhaft fördernd; es tritt ein stetes Schwanken nach den beiden verworfenen Endpunkten des Nestorianismus und des Eutychianismus ein; in dem Monotheletismus, oder der Lehre, daß in Christus nur ein Wille (*μία ἐνέργεια*) anzunehmen sey, schlägt die monophysitische Richtung mit ihrer Hinneigung, die menschliche Seite zu einem bloßen Prädikate der göttlichen herabzusetzen, noch einmal durch; in dem Dyotheletismus, der natürlichen Consequenz der Lehre von den beiden unendlich verschiedenen Wesenheiten, sucht sich der Nestorianismus mit seiner Hinneigung zur Annahme

einer Doppelperſönlichkeit noch einmal Bahn zu brechen. Das ſicherſte Zeugniß für die Ungelöstheit des Problems durch das Chalcedonenſe iſt aber die ἔκθεσις πίστεως des Heraclius, welcher zwar die Fortſetzung des Streites über Einheit oder Zweiheit der Willen unterſagte, aber doch die Einheit des Willens anerkannte, bis die Synode von Conſtantinopel (680) dem mittleren Zuge des Concils von Chalcedon folgend zwei natürliche Willen und Wirkungsweiſen und zwar in einem ſo beſchaffenen Verhältniſſe zu einander annahm, daß der menſchliche Wille dem göttlichen und allmächtigen unterworfen und beide zuſammen laufend geweſen ſeyen. Auch in dieſer Beſtimmung erhalten wir nichts als einen neuen Machtſpruch; es iſt wieder die endliche Kraft, welche der göttlichen Allmacht unbedingt weichen muß. Nur bei Johannes von Damaskus finden ſich wirkliche Anſätze dazu, die menſchliche Freiheit Chriſti gegenüber der göttlichen Allmacht des Logos zur Anerkennung zu bringen, jedoch ohne daß es zu einer realen Bethätigung freier menſchlicher Wirkſamkeit in Chriſto gekommen wäre. Durch die kirchliche Formel gebunden, bleibt das chriſtologiſche Syſtem der mittelalterlichen Dogmatiker großentheils bei den ungenügenden Reſultaten der früheren Concil-Beſchlüſſe ſtehen. Nur in einzelnen Myſtikern und mehr heterodoxen Denkern, wie Duns Scotus, bricht eine Ahnung von einer möglichen Löſung des Problemes durch. Wenn Duns Scotus ein Vermögen, das Göttliche aufzunehmen, im Menſchen annimmt (capacitas), ſo geht er damit über den unendlichen Widerſpruch zwiſchen den beiden Seiten hinaus und bis zu einer urſprünglichen Weſenseinheit zurück; allein, trotz ſeiner höheren Auffaſſung der menſchlichen Natur, bringt er es nicht zu einer ethiſch vermittelten, ſondern nur zu einer formal verknüpften Einheit der beiden Seiten, und indem er ſich die größere Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Natur nur durch Beſchränkung des göttlichen Weſens vorſtellbar machen kann, ſtreift er wieder an den neſtorianiſchen Irrthum an. Myſtiker dagegen, welche, wie Joh. Scotus Erigena, die Menſchheit Chriſti in univerſaler Bedeutung zu faſſen ſuchen, d. h. die Einzelperſönlichkeit Chriſti für unfähig, die Gottheit adäquat zu offenbaren und darzuſtellen, halten, haben ſich über den Eutychianismus hinaus bereits in grundſtürzende pantheiſtiſche Irrthümer verirrt.

Zur eigentlichen Löſung des Problemes war erſt die Reformation berufen. Denn der Schwerpunkt der ganzen reformatoriſchen Bewegung darin liegt, daß ſie an die Stelle des phyſiſchen und mechaniſchen Princips, welches die mittelalterlich-römiſche Kirche beherrſchte, ein ethiſches ſetzte, ſo mußte das letztere namentlich auch in der Lehre von dem Verhältniſſe des Unterſchiedes der beiden Naturen zur Einheit der Perſon Chriſti ſich Anerkennung verſchaffen. Wäre die Perſon Jeſu Chriſti in der mittelalterlichen Kirche als eine wahrhaft gottmenſchliche, als die wirkliche, und nicht bloß als eine künſtliche Einheit der beiden Seiten gefaßt worden, ſo hätte unmöglich die ecclesia repraesentativa ſich an die Stelle Chriſti drängen, und der Marienkultus nebſt den Heiligenkulten das ganze gottesdienſtliche Leben faſt ausſchließlich überwuchern können. Die Reformation ging wieder auf das unmittelbare Verhältniß des ſündigen und erlöſungsbedürftigen Menſchen zu ſeinem Herrn und Heilande zurück; die Gewiſſensnoth in ihrer Realität führte auf die Realität des gottmenſchlichen Erlöſers aus dieſer Noth; und es iſt ſomit als eine der wichtigſten und bedeutungsvollſten Thatſachen des reformatoriſchen Proteſtantismus anzuſehen, daß er die wirkliche Geſchichtlichkeit des Erlöſers der abſtrakten Dogmenbildung der früheren Theologie gegenüber zur Geltung brachte. Dies war aber nur dadurch möglich, daß die menſchliche Seite in ihrer Freiheit und Selbſtſtändigkeit gewahrt und doch mit der göttlichen als wahrhaft geſchichtlich verbunden gedacht wurde. Dabei ließ ſich dieſe Verbindung ſelbſt auf eine doppelte Weiſe anſchaulich machen; entweder ſo, daß die unio personalis in Folge einer ſubſtantiellen Mittheilung des Göttlichen an das Menſchliche, oder in Folge einer virtuellen Einwirkung der erſteren Seite auf die zweite zu Stande gekommen gedacht wurde. Die eine Form der Vereinigung iſt dem Eutychianismus, die andere dem Neſtorianismus einigermaßen verwandt, ohne daß jedoch

diese mit Recht von der Kirche verworfenen Extreme mit jenen beiden Vorstellungsweisen ohne Weiteres zusammengestellt werden dürften. Die erstere als supranaturalistisch-mystische zu bezeichnende Denkweise fand in Luther, und den an Luther sich anschließenden reformatorischen Theologen, ihre Vertreter. Das göttliche Wesen hat sich demzufolge dem menschlichen in der Weise real und substantiell wesenhaft mitgetheilt, „daß Jesus Christus nach der Menschheit gesetzt ist über alle Kreaturen und alle Dinge erfüllt“ (bei Walch XX, 925). Durch diese Wesensmittheilung der göttlichen an die menschliche Seite ist zugleich — nach Luther — die menschliche in die göttliche aufgenommen worden, nach der Menschheit ist er jetzt geworden „ein Herr aller Dinge, hat Alles in seiner Hand, ist überall gegenwärtig.“ Das Göttliche ist in Christo leibhaft geworden, und alle Eigenschaften, welche sonst der menschlichen Seite zukommen, kommen daher in Christo vermöge der unio personalis nicht nur der ganzen Person, sondern der göttlichen Seite selbst zu. Wer Christum erwürget hat, der hat — nach Luther — „Gottes Sohn, Gott und den Herrn der Herrlichkeit selbst erwürget“ (bei Walch XX, 1191). Als Christus im Leibe der Maria lag, da ist Gott in dem Leibe der Maria gelegen, „wie er an ihm selbst ist in der Gottheit“, und was sonst von keiner Mutter gesagt werden kann, das gilt von der Maria: „sie hat Gott gesäugt, Gott gewiegt, Gott Brei und Suppen gemacht.“ Es wäre unrichtig zu sagen, Luther habe in solchen Stellen „die kreatürliche Persönlichkeit in dem allgemeinen Wesen der Gottheit aufgehen lassen“ (Weiße die Christologie Luthers u. s. w., S. 185), Luther ist frei von modernem persönlichkeitauflösendem Pantheismus; aber richtig ist es, daß, indem er die menschlichen Eigenschaften ohne Weiteres auf die göttliche Seite in Christo überträgt, er, in der Absicht, die menschlich-geschichtliche Realität des Gottmenschen auf's Kräftigste darzuthun, doch eigentlich die Wirklichkeit der menschlichen Eigenschaften für das wissenschaftliche Bewußtseyn dadurch in Frage stellt, und es nicht weiter als zu einem durch Allmacht bewirkten Ineinander der an sich widerspruchsvollen zwei Seiten bringt, wobei ihm dieses Ineinander nicht als ein durch das ursprünglich verwandte Wesen des Menschen und Gottes gefordertes, sondern als ein absolutes Wunder erscheint, „das alle Vernunft zu Narren macht.“ (Bei Walch, XX, 1009.)

Je mehr Luther nach dem Ausbruche des Abendmahlsstreites ein überwiegendes Interesse daran hatte, wenigstens den Satz festzuhalten, daß die Menschheit Christi unbedingt Theil an allen göttlichen Eigenschaften habe, desto mehr trat der andere Satz, daß die Gottheit auch an den menschlichen Eigenschaften Theil nehme, in den Hintergrnnd, desto mehr wurde jetzt die Lehre von der Mittheilbarkeit göttlicher Eigenschaften an die menschliche Seite mit künstlichem Scharfsinne ausgebildet. Es ist dies eben die Lehre von der *communicatio idiomatum*, oder, wie Luther sich ausdrückt, „von der wunderbarlichen Vereinigung und Einigkeit, die aus den zweien Naturen, so stracks wider einander sind und sonst in einer Person nicht können zusammengefüget werden, gemachet ist“ (bei Walch II, 582) das Eigenthümliche des lutherischen Satzes besteht darin, daß die in abstracto sich „stracks“ widersprechenden Eigenschaften (idiomata) der göttlichen und der menschlichen Natur auf das concretum einer und derselben Person bezogen, und dabei an einander communicirt werden, namentlich in der Weise, daß die Eigenschaften der göttlichen Seite dadurch zugleich auch Prädikate der menschlichen werden. Das ist nur möglich durch die Aufnahme der menschlichen Wesenheit in die göttliche, mithin durch Aufhebung der menschlichen Wesenheit, durch eine substantielle Verwandlung. Hat auch Luther und die alt-lutherische Dogmatik diese Folgerung nicht zugegeben, so ist sie doch unabweislich, indem der Leib Christi, wenn er die Eigenschaften der Allgegenwart erhalten hat, nicht mehr ein endlich-begränzter Leib, d. h. nicht mehr ein wahrhaft menschlicher, sondern ein vergotteter Leib geworden ist (vergl. den Art. Ubiquität).

Der Widerspruch der Reformirten, zunächst Zwingli's, erhält hierdurch seine gute

Berechtigung. Setzte Luther Alles daran, die geschichtliche Realität Christi in ihrer Gottesgegenwärtigkeit nachzuweisen, so hielt Zwingli die Annahme einer substantiellen Mittheilung des göttlichen an das menschliche Wesen für jene geschichtliche Realität gefährdend, und überhaupt nur dann Christi Menschheit für eine wirkliche, wenn ihr innerhalb der unio personalis die Eigenschaften der „endlichen Umschriebenheit“ gewahrt bleiben (Werke II, 2, 82.). Von der menschlichen Seite kann uns überhaupt — nach Zwingli — das Heil nicht kommen; Gott allein gebührt die Ehre. Wenn Luther unter der „Rechten Gottes“ sich die göttliche Allmacht dachte und so entschieden darauf drang, die Vorstellung räumlicher Begränztheit von jenem Begriffe fern zu halten, so drang dagegen Zwingli eben so entschieden darauf, die Persönlichkeit Christi in ihrer verklärten und zur Rechten Gottes erhöhten Leiblichkeit auch als eine menschlich begränzte, räumlich daseyende, in dieser Begränzung aber vermöge der unio personalis im Besitze aller göttlichen Eigenschaften befindliche zu denken, so daß die gottmenschliche Person Christi wohl allmächtig, allgegenwärtig u. s. w. ist, aber nicht die menschliche Natur. Hat insoweit Zwingli der lutherischen faktischen Verwandlung der menschlichen in göttliche Wesenheit gegenüber Recht, so hat er jedoch dadurch wenigstens einigermaßen den Vorwurf nestorianischer Verirrungen verschuldet, als er die persönliche Einheit der beiden Seiten nicht immer folgerichtig durchführte, hie und da das gottmenschliche Gesammtleben Christi scheinbar in zwei Hälften theilte, und die beiden Naturen unabhängig und in abstrakter Geschiedenheit von einander innerhalb der unio personalis ihre unter sich widerspruchsvollen Verrichtungen sich vollziehen ließ, so daß z. B. Christus nur nach der menschlichen Natur gestorben ist, und nur nach der göttlichen alle Dinge weiß (Werke II, 1, 38.). Man kann demnach — nach Zwingli — auch sagen: Christus müsse sowohl angebetet, als er dürfe nicht angebetet werden; denn angebetet werden muß er nach seiner göttlichen, und nicht angebetet werden darf er nach seiner menschlichen Natur; und wenn Jemand nach seiner menschlichen Natur ein Bild von ihm machen will, so ist dies gestattet, während es verboten seyn soll, ihn nach seiner göttlichen Natur abzubilden. Was die Abendmahlslehre betrifft, so bestritt Zwingli die Allgegenwart Christi nicht von dem Concretum seiner Person, sondern nur von dem Abstraktum seiner menschlichen Natur. Nach der Gottheit, sagt er, sey Christus in jedes gläubigen Menschen Herzen; aber nach der Menschheit sey er an einem bestimmten Orte im Himmel (Werke II, 2, 13.). Dabei hielt Zwingli an der unio personalis der beiden Naturen unerschütterlich fest, und der Gottmensch, nur nicht die menschliche Natur, hat Antheil an allen göttlichen Eigenschaften. Solche Schriftstellen, in welchen göttliche Eigenschaften auf die menschliche Seite Christi übertragen werden, erklärte er als Redefiguren vermittelst des Hülfssatzes der Alloiosis (ἀλλοίωσις), wornach Prädikate, welche eigentlich nur der göttlichen Natur zukommen können, wegen der unio personalis in uneigentlichem Sinne von der menschlichen ausgesagt werden. Eine solche Alloiosis ist z. B. die Stelle Joh. 1, 14. „das Wort ward Fleisch“, denn die göttliche Natur kann nicht eigentlich in die menschliche übergehen, Gott kann überhaupt nichts werden, sondern in jener Stelle will der Evangelist sagen: die menschliche Natur sey in die persönliche Einheit mit dem Sohne Gottes aufgenommen worden (Werke II, 2, 68 f.). Gehen wir dem Gegensatze zwischen der lutherischen und der reformirten Vorstellung tiefer auf den Grund, so zeigt sich, daß derselbe nicht fundamentaler Natur ist, und deßhalb auch nicht die Aufhebung der Kirchengemeinschaft als nothwendige, oder auch nur wünschbare Folge in sich schloß. Beiderseits fühlte man das Bedürfniß, die geschichtliche Wirklichkeit der menschlichen Seite Christi hervorzuheben, ein ethisches Verhältniß der Erlösten zu dem Erlöser möglich zu machen, Ernst zu machen mit der realen Gottmenschlichkeit der Person Christi, und damit doketischen und pantheistischen Verflüchtigungsversuchen der realen Persönlichkeit des Erlösers, wie sie in der mittelalterlich-römischen Kirche zu praktischer Geltung gekommen waren, kräftig entgegenzutreten. Allein

Luther wollte die geſchichtliche Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Seite dadurch in unantaſtbarer Gewißheit ſicherſtellen, daß er die ſubſtantielle Realität des Göttlichen in ihr bis auf eine Weiſe gegenwärtig dachte, welche ein Fortbeſtehen menſchlicher Eigenthümlichkeit abſolut ausſchloß; Zwingli wollte umgekehrt die Realität des Menſchſeyns Chriſti dadurch auf eine nicht zu verkümmernde Weiſe begründen, daß er jede ſubſtantielle Mittheilung göttlicher Weſenheit an die menſchliche ausſchloß, ein ſubſtantielles Aufgenommenwerden des menſchlichen in das göttliche Seyn für unmöglich erklärte, und daher wohl ein Zuſammenſeyn beider Seynsweiſen innerhalb der perſönlichen Einheit annahm, aber eine Communication zwiſchen den beiden Seynsweiſen unter einander für unſtatthaft erklärte, ſo daß — nach ſeiner Anſicht — die beiden Naturen nur durch das (abſolut wunderbare) Band der perſönlichen Einheit auf einander bezogen waren, und ihre an ſich widerſpruchsvollen Eigenſchaften an die eine Perſon, jedoch mit voller Bewahrung des unendlichen Unterſchiedes, abgaben. Die reformirte Lehre ging mithin von einer anderen Betrachtungsweiſe des Verhältniſſes zwiſchen dem Göttlichen und dem Menſchlichen aus, als die lutheriſche. Jene konnte ſich keine ſubſtantielle Vereinigung beider denken, weil ihr eine ſolche als verwerfliche Verwandlung der einen Natur in die andere erſchien, dieſe erblickte in dem unvermittelten Nebeneinanderbeſtehen beider Naturen innerhalb der perſönlichen Einheit eine verſteckte Scheu gegen die Realität der Gottesgegenwärtigkeit in Chriſto. Zuletzt aber — was freilich von den ſtreitenden Parteien nicht erkannt wurde — hing die Entſcheidung von der Beantwortung der Frage ab, *ob das menſchliche Weſen Theil an dem göttlichen bekommen könne nur durch Aufgeben ſeiner urſprünglichen Eigenthümlichkeit, oder nicht?* Es war dies nicht eine Frage, auf welche das *Gewiſſen*, oder das *Wort Gottes* die entſcheidende Antwort gab; es war eine Frage, welche *menſchliche Spekulation* ſtellte. Von ihrer Beantwortung iſt das Seelenheil und der Gewiſſensfriede unabhängig; ſie geht die theologiſche Wiſſenſchaft an. Es iſt uns über dieſen Punkt *nichts geoffenbaret*; es kann aber darüber auf dem Wege theologiſcher Denkbarkeit eine immer größere Klarheit und Sicherheit des *Verſtändniſſes* angeſtrebt werden. Iſt ihre Löſung von geringer Bedeutung für die Seelenruhe des im Glauben ſeines Heilandes gewiſſen Chriſten, ſo iſt ſie von um ſo größerer für die weitere Entwicklung und Vollendung der ſyſtematiſch-ſpekulativen Chriſtologie der evangeliſchen Kirche.

Deßhalb kommt auch die Lehre von der communicatio idiomatum in den früheren Symbolen der *lutheriſchen Kirche noch gar nicht* vor; das *ſittlich-religiöſe* Bewußtſeyn bedarf ihrer nicht. Dagegen findet ſie ſich vollſtändig ausgebildet im Zeitalter der Streittheologie, und in allen weſentlichen Punkten abgeſchloſſen in der *Concordienformel*. An den Reformirten wird getadelt (epitome VIII., sol. declaratio VIII.), daß ſie keine *reale* Mittheilung der Eigenſchaften der beiden Naturen an einander, ſondern eine bloß *nominale* lehrten (nomina tantum nuda communicari). Der Menſch Chriſtus *heiße* nämlich bei den Reformirten wohl Gott, allein er beſitze die göttliche Majeſtät nicht. Dagegen lehrt die Concordienformel zwar die *Unvermiſchtheit* und *weſentliche Unterſchiedenheit* der beiden Naturen (natura utraque in sua natura et essentia inconfusa manet, neque unquam aboletur), und daß der einen Allgegenwart, Ewigkeit, Unendlichkeit u. ſ. w., der anderen Endlichkeit, Begrenztheit, Leidentlichkeit u. ſ. w. als inhärente Eigenſchaften zukommen; allein vermöge der unio personalis bei der Menſchwerdung iſt die menſchliche Natur Chriſti mit der göttlichen auf eine unbegreifliche Weiſe in Verbindung geſetzt worden (per unionem personalem cum Divinitate mirando modo copulata est), ſo daß ſie jetzt zur Rechten der Majeſtät Gottes in Folge der Verklärung Chriſti erhöht iſt. Dieſe Erhöhung der menſchlichen Natur iſt nicht als ein in der Zeit vor ſich gegangener Moment zu denken, ſondern hat eigentlich mit dem Augenblick der Menſchwerdung ihren Anfang genommen, ſo daß die *Menſchwerdung* (incarnatio) ſelbſt der Anfang der communicatio der göttlichen Eigenſchaften an die menſchliche Natur war. Dabei verwahrt ſich die Concordienformel ſehr

dagegen, als ob sie einer Verwandlung der menschlichen in die göttliche Natur das Wort reden wollte (neque tamen ideo naturae in unam essentiam, sed — in unam personam conveniunt et commiscentur). Im Weiteren wird das Wunder durch die bekannten Analogieen des glühenden Eisens und des Ineinanderseyns von Seele und Leib veranschaulicht, Analogieen, welche für den wissenschaftlichen Verstand schon deßhalb keine überzeugende Kraft haben, weil die Wesenheiten des Feuers und des Eisens, des Leibes und der Seele jedenfalls nicht als unendliche Gegensätze gefaßt werden können. Das anerkennt auch die Concordienformel, wenn sie die communicatio idiomatum von Seite der beiden Naturen in Christo eine „longe sublimior et plane ineffabilis communicatio et unio divinae et humanae naturae in persona Christi, propter quam unionem et communicationem Deus homo est, est homo Deus", nennt. Ja, das ganze Erlösungswerk wird von der Concordienformel auf die Grundlage der Lehre von der communicatio idiomatum gegründet, weil Alles, was Christus als Mensch that oder litt, nur dadurch absoluten Werth erhalte, daß die göttliche Natur mit der menschlichen innerhalb der Einheit der Person real verbunden gewesen sey. Allein, wenn nach der Concordienformel die menschliche Natur ihre wesentliche Eigenschaft der Umschriebenheit und Begrenztheit in Folge ihres Aufgenommenseyns in die göttliche verloren hat, so wird ihre weitere Voraussetzung, daß die beiden Naturen innerhalb der persönlichen Einheit unverwischt und im Besitze ihrer ursprünglichen Prädicate geblieben seyen (nec tamen hac unione et communicatione naturarum vel ipsae naturae vel harum proprietates confunduntur, sed utraque natura essentiam et proprietates suas retinet), als eine widerspruchsvolle dastehen, und als durch die bloße dogmatische Verlegenheit abgenöthigt erscheinen. Ist der Leib Christi wirklich allgegenwärtig, unendlich, allmächtig, wird er wirklich im Abendmahle substantiell und mündlich (räumlich) genossen, ohne daß er aufhörte, zugleich unbegrenzt und uneinschließbar in einen endlichen Raum zu seyn: so hat er eben die einem Leibe wesentlichen Eigenschaften verloren und es hat — alles Widerspruches der Concordienformel ungeachtet — eine *exaequatio essentiarum* bei der communicatio idiomatum stattgefunden. Gegen diese Einrede von reformirtem Standpunkte aus bringt die Concordienformel auch gar keine Gründe vor, sondern sie zieht sich auf das „summum mysterium, quo nullum majus in coelo et in terra reperitur" zurück. Es ist nun einmal so, daß vermöge der unio hypostatica und der daraus folgenden communicatio idiomatum das Fleisch Christi (caro Christi) göttliche Eigenschaften angenommen hat, welche ihm seinem Wesen nach nicht zukommen, und welche es außerhalb der unio personalis auch nie besitzen kann. Die Concordienformel hat nur vergessen zu beachten, daß, welche göttlichen Eigenschaften auch der menschlichen Seite vermöge ihrer Gemeinschaft mit der göttlichen zukommen mögen, diese doch niemals die menschlichen Eigenschaften in ihren Funktionen hemmen, oder denselben gar ein Ende machen dürfen. Wo der Leib aufhört innerhalb einer bestimmten Räumlichkeit umschrieben zu seyn, da haben wir alle Ursache, an der Realität der unumschriebenen Leiblichkeit zu zweifeln, wie wir Ursache hätten, an der Realität eines Feuers zu zweifeln, das nicht brennt. Der eigentliche Zweck der Lehre, die wirkliche Geschichtlichkeit der Person Christi in ihrer welterlösenden Bedeutung darzuthun, konnte jedenfalls durch dieselbe nicht erreicht werden, und die leibliche Gegenwärtigkeit eines nicht mehr umschriebenen Leibes, weit entfernt, den Eindruck einer über jeden Zweifel hinausliegenden Realität zu machen, war vielmehr ein den Skeptizismus herausfordernder Begriff.

Wir möchten auch nicht behaupten, daß es der späteren lutherischen Dogmatik mit ihren die Subtilitäten der Concordienformel noch übertreffenden Distinktionen gelungen sey, die Lehre von der communicatio nach der Seite hin fördernd zu entwickeln, in welcher sie unstreitig wissenschaftlichen Werth hat, indem sie die Realität der Gottmenschheit Christi kräftig betont. Hatte Luther namentlich auch darauf gedrungen, daß von der Gottheit Christi menschliche Eigenschaften ausgesagt werden, so verzichtete

die spätere lutherische Theologie völlig darauf, mit der communicatio idiomatum in dieser Richtung Ernst zu machen. Dagegen suchte sie im Anschlusse an die Concordienformel (vol. decl. VIII, 36 sq.) drei Arten der communicatio von einander zu unterscheiden. Entweder nämlich können 1) die Eigenschaften sowohl der menschlichen als auch der göttlichen Natur von der Person ausgesagt werden, d. h. z. B. Christus hat sowohl gelitten, als alle Dinge sind durch ihn geschaffen (genus idiomaticum); oder 2) die Functionen (Wirkungen), welche von der Person ausgehen, vollziehen sich niemals einseitig ausschließlich nur durch eine Natur, sondern immer so, daß die andere gleichzeitig mitwirkt, wie z. B. das vergossene Blut Christi eine Wirkung (ἐνέργημα) der menschlichen Natur, der unendliche Werth, der ihr zukommt, eine Wirkung der göttlichen ist (genus apotelesmaticum von ἀποτέλεσμα, Werk, Wirkung); oder endlich 3) die Naturen theilen sich an einander mit, in welcher Beziehung aber keine Wechselwirkung möglich sein soll, weil wohl die menschliche Natur einen Zuwachs durch das Hinzutreten der Eigenschaften und Wirkungen der göttlichen, die göttliche aber keinen durch das Hinzutreten der Eigenschaften u. s. w. der menschlichen erhalten kann, wie z. B.: der Leib Christi ist allgegenwärtig (genus majestaticum). Was die beiden ersten genera betrifft, so sind sie dogmengeschichtlich weniger in Betracht gekommen das zweite namentlich im Streite mit A. Osiander und Stancarus, während der Streit der Confessionen sich immerfort heftig um das dritte gedreht hat. Darüber, daß Christo nach seiner göttlichen Natur die omnipraesentia zukomme, war man vollkommen einig: auch darüber, daß sie Christo zukomme als derjenigen Person, „in qua natura humana subsistit“ (Quenstedt, III, 185.); aber darüber nicht, daß die menschliche Natur illocaliter sich befinde in λόγῳ, was die Reformirten verneinten, und die Lutheraner dadurch nicht überzeugender machten, daß sie behaupteten: der Leib Christi sei zwar nicht circumscriptive in aliquo nov. coelesti, aber definitive. Es war wahrhaftig nicht oberflächliches Rationalisiren, wenn den Reformirten um die Realität eines Menschseins bange wurde, welcher die Eigenschaft der räumlichen Begrenztheit, des Umschriebenseins an einem bestimmten Orte entzogen wurde; man muß es vielmehr aus tief religiösen Gründen begreifen, wenn sie in der Lehre von der omnipraesentia carnis Christi eine doketische, an Pantheismus streifende, Verflüchtigung des Persönlichkeitsbegriffes wahrnahmen, und sich damit begnügten, die menschliche Seite innerhalb der Einheit der Person an der Fülle der göttlichen Charismata, welche von der göttlichen ausgingen, in realer, wenn auch nicht substantieller Weise, Theil nehmen zu lassen.

Hatte im Uebrigen noch eine gewisse Scheu vor dem mysterium die Verfasser der Concordienformel zurückgehalten, alle subtilen Fragen, welche sich an die Lehre von der omnipraesentia carnis Christi knüpften, erledigen zu wollen, wo namentlich die Frage unerledigt geblieben, ob vermöge der communicatio idiomatum die menschliche Natur Christi vom Augenblicke der Menschwerdung an immer ohne Ausnahme allgegenwärtig gewesen sei, und sich der Aeußerung dieser Allgegenwart nur enthalten habe, oder nicht, so drängte die consequente Ausbildung des Lehrpunktes im siebzehnten Jahrhunderte, seltsamer Weise gerade zu der Zeit, wo die Kraft des deutschen Protestantismus im dreißigjährigen Kriege ihrer völligen Auflösung entgegenging (1619), die Tübinger Theologen (A. Osiander, Nikolai, Thummius) bis zu der Behauptung weiter, daß Christus vom Momente der Empfängniß an auch seiner menschlichen Natur nach als allgegenwärtig zu denken, und daß seine menschliche Natur „omnibus creaturis indistanter praesens“ gewesen sei. War sie aber allgegenwärtig, so war sie folgerichtiger Weise auch allmächtig gewesen und hatte schon im status exinanitionis Antheil an dem dominium über die Welt gehabt, wenn auch dieser Antheil den Augen der Menschen verborgen geblieben war. So biblisch wohlbegründet der Widerspruch der Gießener Theologen (Menzer und Feuerlan) gegen die monströse Behauptung der Tübinger war, so waren dennoch die Tübinger vom Standpunkte theologischer Consequenz und begrifflicher Schärfe aus vollkommen im Rechte und die (1624) von den sächsischen

Theologen ausgegangene decisio, die sich im Wesentlichen auf die Seite der Gießener stellte, ist nur ein neuer Beweis dafür, wie sehr die Lehre von der communicatio idiomatum sich gegen ihre eigenen, von ihr unabtrennbaren Consequenzen zu sträuben gezwungen sieht.

Während der Supranaturalismus in der späteren protestantischen Theologie lutherischerseits das Dogma stehen ließ, seine Bedeutung aber zugleich verflachte oder abschwächte, wie z. B. dies Reinhard thut, wenn er den Satz: beide Naturen in Christo theilen sich ihre Eigenschaften einander mit, dahin erklärt: „sie stehen in einem solchen Verhältnisse gegen einander, vermöge dessen eine jede das Eigenthümliche der andern auf eine solche Art besitzt, wie sie es vermöge ihrer eigenen Beschaffenheit besitzen kann“ (!) — so hat dagegen der Rationalismus die Lehre gar nicht mehr verstanden und seine Ohnmacht in christlicher Begriffsbildung auch darin bewiesen, daß er z. B. in Schuderoff's N. Jahrbüchern (VII. 2. S. 173) urtheilt: „die Vereinigung eines vom Himmel gekommenen Geistes mit einem Menschengeiste (!) würde etwas Widersprechendes seyn und den Menschengeist völlig aufheben.“ Auch die ästhetisch-symbolische Schule, wie De Wette sie repräsentirt, half der protestantischen Theologie in diesem schwierigen Lehrstücke nicht weiter. Schleiermacher bleibt ebenfalls wesentlich hinter der Fülle der kirchlichen Begriffsbestimmungen zurück, wenn er an die Stelle der göttlichen Natur in Christo eine bloße „stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns“ setzt (der christl. Glaube, §. 94.).

Die rationalistische oder pantheistische Bekämpfung der Lehre von der communicatio idiomatum steht weit hinter der früheren reformirten zurück, und ist überhaupt als ein entschiedener Rückschritt hinter die alte Kirchenlehre zu betrachten, weil mit der unrichtigen formalen Ausbildung der Lehre nun auch ihre Substanz, die Realität der göttlichen Wesenheit Christi und die Absolutheit seiner Person, aufgegeben wurde.

Ein unbedingtes Aufgeben der Lehre von der communicatio idiomatum, ohne daß der in dieser Lehre enthaltene biblische und evangelische Wahrheitskern erhalten bleibt, ist daher in keiner Weise gerechtfertigt. Ebensowenig aber läßt sich ein unbedingtes Reprisiniren dieser Lehre mit ihren erwiesenen formalen Mängeln und inneren Widersprüchen rechtfertigen. Hat sich doch selbst einer der eifrigsten Verfechter des alt-kirchlichen lutherischen Dogmas, Sartorius (Dorpater Beiträge, I. S. 306 ff.), genöthigt gesehen, in mehreren wesentlichen Punkten die Bahn der älteren Dogmatiker zu verlassen, eine Beschränkung der göttlichen Eigenschaften in der Person Christi anzunehmen, und die göttlichen Eigenschaften als unabtrennbar von der göttlichen Natur zu betrachten, wodurch ja eigentlich eine reale communicatio derselben an die menschliche zur Unmöglichkeit wird. Namentlich wird aber der reformirte Widerspruch gegen die Allenthalbenheit des Leibes Christi, mag immerhin diese Allenthalbenheit als bloß operativa, als ein Allenthalbensehn können aufgefaßt werden, entschieden Recht behalten, schon um des biblischen Grundes willen, daß, wenn unser verklärter Leib dem verklärten Leibe Christi ähnlich werden soll (Phil. 3, 21.), der Leib Christi auch eine unserem endlich beschränkten Leibe verwandte Beschaffenheit haben muß. Deßhalb ist auch kein Vorwurf gegen die reformirte Christologie ungegründeter als derjenige, daß sie pantheistische Irrthümer in sich hege. Die tiefere Anerkennung des Persönlichkeitsbegriffes hat die Reformirten vorzüglich zu ihrer scharfen Polemik gegen die lutherische Lehre von der omnipraesentia carnis Christi, und dem Dogma von der communicatio idiomatum bewogen.

Die unveräußerliche Wahrheit, welche dem Dogma zu Grunde liegt, ist in der darin fest ausgesprochenen Ueberzeugung enthalten, daß die Person Christi nicht nur göttlichen Wesens sey und göttliche Eigenschaften besitze, sondern daß Gott in Christo wirklich Mensch geworden und daß seine Menschheit wirklich an seinen göttlichen Eigenschaften Theil genommen habe. Je mehr die römisch-mittelalterliche Kirche die geschichtliche Realität der Menschheit Christi unberücksichtigt und un-

beachtet ließ, je mehr die für Christum vicarirende Kirche als Leib Christi gewissermaßen auch seine Menschheit repräsentirt, desto mehr war es ein Erforderniß des Protestantismus, auf die Realität der Menschheit Christi zurückzugehen und diese in ihrer Heilskräftigkeit zur erneuerten Geltung und Anerkennung zu bringen. Der größte Mangel in der Lehre war, daß sie, von den überlieferten alt-kirchlichen Formen beengt, auf eine Revision des Mittheilungsmodus der beiden Naturen, wie die alte Kirche denselben gedacht hatte, sich gar nicht einließ, die Möglichkeit eines Aufgenommenwerdens des menschlichen Wesens in das göttliche ohne Aufhebung des ersteren weder nachzuweisen suchte, noch nachweisen konnte, und somit im Grunde doch nur ein mechanisches Nebeneinander der beiden Naturen behauptete, welches durch das Band der personlichen Einheit rein äußerlich zusammengehalten war. Es ist deßhalb vor Allem darauf zurückzukommen, daß die persönliche Einheit in Christo nicht durch eine mechanische Zusammensetzung von zwei Naturen, sondern nur durch ein organisches und dynamisches Verbundensein des göttlichen Wesens und der menschlichen Erscheinung hervorgebracht sein kann. Nur das göttliche Wesen (der von Ewigkeit seiende Logos) ist personbildend; die menschliche Erscheinung an sich unpersönlich, ist dagegen personmitbestimmend. Daß die Menschheit »wesenseins« mit Gott sei, ist ein ungenauer und in pantheistischem Sinne mißverständlicher Ausdruck. Das aber ist gewiß, daß der ursprüngliche Begriff des Menschen ein gottverwandter, daß durch eine Selbstmittheilung Gottes der Mensch überhaupt geworden ist. Diese Gottesverwandtschaft ist uns bis auf den heutigen Tag bezeugt durch das Gewissen, und Gott hätte nicht Mensch werden können, wenn das menschliche Wesen seinem wahren Begriffe nach grundverschieden von dem göttlichen wäre. Nicht wesenseins ist der Mensch mit Gott, aber willenseins mit Gott ist er geschaffen worden von Gott, und der sündlose menschliche Wille ist verwandt mit dem göttlichen heiligen Wesen. Nur vom ethischen, vom Standpunkte des Gewissens aus, ist darum eine Erneuerung der Lehre von der communicatio idiomatum möglich, wodurch die christologischen Irrthümer beider Confessionen beseitigt, ihre beiderseitigen Wahrheiten erhalten und noch weiter entwickelt werden können, im Geiste der heil. Schrift und des evangelischen Bekenntnisses. Nichts würde einer lebendigen schriftgemäßen Fortbildung dieses Lehrstückes nachtheiliger sein, als wenn confessionelle Beschränktheit wieder unbedingt auf die alte und veraltete Lehrform zurückgehen und sich gegen jede Erneuerung engherzig und unwissenschaftlich verschließen wollte.

Die Literatur über das Lehrstück ist außerordentlich reich, jedoch meist in Streitschriften bestehend. Außer den Erörterungen in der Concordienformel, verweisen wir namentlich auf Chemnitz de duabus in Christo naturis auch abgedruckt in den locis theologicis von Chemnitz, der Ausgabe von Polyc. Leyser), und reformirterseits auf Beza (coll. Mompelg., S. 262 f.); ferner auf die polemische Auseinandersetzung bei Joh. Gerhard (Ausgabe von Cotta IV. 38 f., auf Schneckenburger, tractatus de reali communicatione idiomatum in doctrina de persona Christi, 1856; auf Baumgartens »theologische Streitigkeiten,« II. 73 f. Im Allgemeinen sind die vorzüglichsten lutherischen und reformirten Dogmatiker älterer und neuerer Zeit zu vergleichen. Noch erwähnen wir von neueren Werken, in welchen das Dogma besprochen wird: Plank, [illegible] des protestantischen Lehrbegriffs VI. S. 758 ff.; Dorner, Entwickelungsgeschichte von der Person Christi, von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten [illegible] 60 ff., die 2. Aufl. noch unvollendet: Sartorius, die lutherische [illegible] Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen in [illegible] den theol. Wissensch. I. 1832 und desselben Lehre von [illegible] populären Vorlesungen vorgetragen: Weiße, die Christologische Aufgabe der evangelischen Theologie. Dr. Schenkel. [illegible] die Vorbereitungs- und Andachtsbücher zum h. Abend- [illegible] der ascetischen Literatur. Da die großen Bibliotheken [illegible] len, so ist heute selbst das Material zu einer vollstän-

gen Kenntniß derſelben kaum mehr zu haben. Was in Ermanglung jeder Vorarbeit einſtweilen hier mitgetheilt werden kann, iſt kurzgefaßt Folgendes:

Das förmliche evangeliſche Beicht- und Communionbuch vereinigt ein ascetiſches, ein hymniſches, ein homiletiſches und ein katechetiſches Element in ſich. Sofern die »Beicht- und Communionbücher« bloß Gebete enthalten, haben ſie ſich einfach aus den Betbüchern abgelöst, welche von frühe an aus Hieronymus, Ambroſius, Cyprian, Auguſtin, Bernhard, Thomas v. Kempis, Luther, Musculus, Habermann, Arnd, Böhme, Stegmann, Eichhorn, Quirsfeld, Laſſenius, Schmelk, Neumann, Stark u. ſ. w. eine beſondere Abtheilung von Buß-, Beicht- und Communiongebeten enthalten. Als erſtes lutheriſches, bloßes Beicht- und Communiongebetbuch kann das aus einer »eröffneten Himmelspforte« abgedruckte Buch »geiſtliche Myrrhen-Schaal und Granaten-Labſal oder vollſtändiges Beicht- und Communionbuch«, Leipzig 1682 und öfter von Joh. Gottfr. Olearius gelten. — Sofern ſie Buß- und Nachtmahls-Lieder enthalten, zweigen ſie ſich von der Geſangbuchs-Literatur ab und Olearius erſcheint auch als der Erſte, welcher »Geiſtreiche Buß-, Troſt- und Danklieder vor andächtige Beichtkinder und Communikanten« als beſonderes Büchlein zu ſeinem Communiongebetbuch treten ließ. — Sofern ſie Beicht- und Abendmahls-Betrachtung und Vermahnung enthalten, hängen ſie mit der homiletiſchen Literatur zuſammen. Die Kirchenväter, die Myſtiker und Scholaſtiker, die Reformatoren vor der Reformation ſchon thaten hierin Vieles. Thomas v. Aquino, der Hauptſänger der Euchariſtie, der Verfaſſer des opusculum de sacramento ſchrieb ſelbſt populäre Traktate darüber, *Bonaventura* einen tractatus de praeparatione ad miss. dom.; vergl. ſein breviloquium pars VI. 9.; ferner *Bernardus* de modo bene vivendi; *Joh. Avila*, presbyter hisp. de praeparat. ad eucharist. epist. (I, 65.), *Marius*, parasceue ad ss. synakin s. praepar. ad aug. euchar. sacr. percept. Colon. 1532, vor Allem das IV. Buch de imitatione Christi von Th. v. Kempis gehört hieher, denn das iſt, Gebet, Betrachtung und Selbſtprüfung enthaltend, recht eigentlich das reformatoriſche Beicht- und Communionbuch zu nennen. — Die Reformatoren und ihre Freunde eilten, ihre Vermahnungen und Sermonen von evangeliſcher Beichte und Abendmahl dem Volke in die Hand zu geben. Luther's Sermon von der Buße 1519., von rechtiger Bereitung zum Sakr. 1519, Vermahnung zur Beicht und an die Communicanten (opp. Jen. I, 326. III, 160. V, 310.); Brenz, »ain Sermon zu allen Chriſten von der Kirche und ihrem Schlüſſel ꝛc. 1523;« anonym erſchien 1527 »ein nützl. Sermon von der rechten ev. Meß und von der Bereitung zu d. Tiſch Gottes — und Dankſagung für das Blut J. Chr.« — Sofern ſie Beicht und Nachtmahls-Unterricht enthalten, hängen ſie mit der katechetiſchen Literatur zuſammen. — Als Beichtbuch hat es ſeine Vorgänger in den katholiſchen Beicht- und Bußſpiegeln. *Gersonis* opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et arte moriendi; Methodus confessionis h. e. ars sive via brevis quaedam via confitendi, in qua peccata et eorum remedia plenissime continentur (Lugd. 1547). Dieſe und ähnliche Schriften waren für Gelehrte und gelehrte Schulen, andere wie der »ſpeygel der Leyen 1496« und »ain ſchön tractetlin von der erkantnuß der ſünden und etlicher tugent — durch einen wolgelerten Mann zu Ingolſtatt, Strasb. 1519« mit Rubricirung aller Sünden gegen die 10 Gebote, 5 Sinne, 7 Sakramente und Gaben des h. Geiſtes, 8 Seligkeiten, 3 theol. und 4 Angel tugenden« u. ſ. w. waren für das Volk und gehörten mit zu den »viel ſchedlichen Leren und Bücher, damit die Chriſten verfüret und betrogen werden, zu den betbüchlin, darinn ſo manicherley jamer von Beichten und Sünde gelen ſo unchriſtlich narrheit in den Gebeten u. ſ. w. den Einfeltigen eingetrieben iſt, dazu köſtliche Namen draufgeſchrieben, Hortulus animae, Paradeis animae, daß ſie wol würdig waren einer ſtarken guten Reformation oder gar verbrennet weren.« (Luther Wittb. Ausg. VI., S. 103 b). Dieſen Beichtſpiegeln und »brigitt.ſchen« Gebeten ſetzte Luther ſein Betbüchlein entgegen als »einfeltige chriſtl. form und ſpiegel die ſünden zu erkennen und zu beten nach den 10 Gebeten, Vaterunſer, Glauben ꝛc.« Bei jedem Gebet hebt er hervor, was einfach dagegen Sünde iſt

[illegible] 1. [illegible], 2. [illegible], 3. [illegible], 4. [illegible]. [illegible] 1527 [illegible] er seinen [illegible], [illegible] Beicht [illegible] Sakrament des [illegible] Bekhüchlein [illegible] 1527—1566 [illegible], mithin [illegible] Volk [illegible] das erste evangelische Beicht- und Communionbüchlein [illegible].

[illegible] Ein- [illegible] Commu- [illegible]. Luther [illegible] 1529 nach [illegible] Katechismus. [illegible] Katechismus [illegible] Gebote, Glauben und Vaterunser, [illegible] nach [illegible] 1494 »die [illegible] 5 Sinne [illegible] 5 [illegible] war [illegible] verlängnet [illegible] 1520 [illegible] der 10 Gebote, des Glaubens und Vaterunsers [illegible] Katechismus der böhmischen Brüder [illegible] oder der [illegible] 1525 [illegible] Be- tbüchlein [illegible] (1525), [illegible] Jugend zu [illegible] 1527, [illegible] Katechismus von 1528 — »der [illegible] — noch [illegible] 1528 [illegible] die Beicht von Luther, [illegible] Katechismus [illegible] Katechismus 1529 [illegible] Vermahnung zur Beicht«, [illegible] Katechismus »eine kurze [illegible] die einfältigen [illegible] Beicht- form [illegible] Fragstücke mit [illegible] Dr. M. Luther auf's [illegible] 1564 [illegible] Nürnberg- Brandenburgischen [illegible] 1533 [illegible] luth. Denkmale von J. [illegible] 1844. [illegible] luth. Kirche von [illegible] 1848. [illegible] inner- lich [illegible] Unterricht und [illegible] Communionbüchlein in [illegible] 1541. Urb. Regius 1525. [illegible] 1544 [illegible] Katechismus für [illegible] 1545, Luc. [illegible] 1541, [illegible] 1561 [illegible] 1571 [illegible] Kirchenagende »wie [illegible] und die Jungen [illegible] Katechismus [illegible] Absolution gesetzt.« 1563 [illegible] Augsburg [illegible] Nachr. Ulm 1830 [illegible].

War nun das Beicht- und Communionbüchlein [illegible] Katechismus aufgenommen, so wurde in der [illegible] Reformation [illegible] zu sagen der Katechismus in's Communionbüchlein [illegible] Beicht- [illegible] Communionbuch vom Katechismus [illegible] Dr. Andr. [illegible] 1562, gest. 1617 in Tübingen) hat als [illegible] 1587 »das württemb. [illegible] Büchlein für junge und [illegible] des Herrn gehn [illegible]« und 1590 herausgegeben. [illegible] bis in die neuern [illegible] württemb. [illegible] 1583 [illegible] auf- [illegible] Es enthält die allgemeine Beichte und den [illegible] Katechismus [illegible] auf's Abendmahl in [illegible] Fragen und Antworten

nach Luther, Brenz ꝛc.; es ist die Grundlage des spätern herrlichen würtembergischen Confirmationsbüchleins. Von demselben katechetischen Bedürfniß und Boden aus hat der um etwas ältere Dr. Casp. Melisander als Hofmeister des Prinzen von Altenburg 1571 ein „Beicht- und Betbüchlein für christliche Communikanten“ verfaßt, als Superintendent 1581 in 8° und auf Begehren 1586 in einem „feinen Auszüglein“ (in 12°) herausgegeben. Dasselbe öfter und noch 1683 in Nürnberg gedruckt, enthält Unterricht in katechetischer Form, Vermahnung, Gesetz- und Gnadenspiegel, Beicht-, Abendmahls- und Kinder-Gebete, Psalm und Lied (von J. Eber um einen seligen Abschied), also alle Elemente und ist das erste förmliche und vollständige, in seiner einfachen, kindlich lehrhaften und erbaulichen Weise unübertroffene Beicht- und Communionbuch der evangelisch-lutherischen Kirche.

Wenn Osianders und Melisanders Werke den noch lautern und evangelischen Geist des 16. Jahrhunderts bekunden, so zeigen die Beicht- und Communionbücher nach ihnen bereits den Umschwung, der sich in der Kirche mit dem Wechsel des Jahrhunderts vollzog. Die Privatbeichte und Absolution, von Luther u. s. w. als freie Institution zum Trost der Gewissen empfohlen, wurde ein Attribut der lutherischen Hierarchie. Bezeichnenderweise erschien nun schnell nach einander: *Ariani* Kirchenprozeß 1620; *Pharetrati* Beichtstuhl, Halle 1621; *Mart. Bohemus*, Bußspiegel, Wittenb. 1627; *Balth. Hilscher*, Bußspiegel, Leipz. 1628; J. Heermann, Busleiter, 1652; *M. Georgii Albrechts* Buß- und Beichtspiegel; Joh. Dietrich, Bericht von der Privatbeichte. Neben dieser gesetzlich-luth. Richtung geht aber doch eine evangelische selbst in Wittenberg her: Professf. Försters „christl. Communikanten Heilbrunn und Lustgarten“, Witt. 1609, hat sogar das Laudamus salvatorem von Th. Aquino; dahin gehört auch Ad. Chr. Agrikola, Communikantenbüchlein, Hannov. 1628. Ganz besonders aber gibt nun „das wahre Christenthum“ von Arnd mit dem „Paradiesgärtlein“ dem Volke ein Beicht- und Communionbuch in die Hände als evang. Gegenstück zu Thom. v. Kempis und bildet für die spätern Communionbücher die eigentliche Fundgrube. Für Volk und Jugend wirkte zugleich mit Arnd besonders J. Valent. Andreä (seit 1620 in Calw). Durch seine „christliche Kinderlehre“ gab er zu einer neuen katechetischen Thätigkeit den Anstoß. So hat Dan. Prasch, Augsburg 1627, eine „biblische Kinderlehre“ und ein „Beicht- und Betbüchlein für junge anfahende Communikanten“ (Kempten 1628. 12.) in Frag- und Antwort verfaßt, freundliche Lichter in dem Dunkel, das damals über die evangelische Kirche hereinbrach.

Was aber solche Männer nicht vermochten, das setzte die dreißigjährige Feuertaufe durch. Das lebendige Gefühl für Buße, Glaube und Dank, das Gerhard im Liede aussprach, die volksthümlich gläubige Andacht, die das in so langer Trübsal zerschlagene und gedemüthigte Herz bewegte, die praktische und auf's Individuelle gehende Richtung des Geistes zeigt sich auch in den Gebetbüchern der mit 1648 beginnenden Periode, in der nun auch die Beicht- und Communionbücher in Unzahl aufkamen, da jedes kirchliche Territorium wo möglich wie ein eignes Gesang- so ein eignes Communionbuch haben wollte. Nach Arnd gab besonders Dilherr mit seinem „Weg zu Christo“ und seinen „Buß- und Passionsbetrachtungen“ (1650) zumal den Beicht- und Communionbüchern neuen Stoff und Trieb. Die beginnende Subjektivität tritt jetzt als „Andacht“ und „Betrachtung“ an die Stelle des objektivern Gebets, als „Ich“ und als „andächtige, bußfertige, gläubige Seele“ an die Stelle des kirchlichen „Wir“; sie verlangt jetzt ein Eingehen auf individuelle Zustände und einzelne Stände anstatt der bisherigen kindlichen oder kirchlichen Einfalt und Einheit. Vrgl. „Himmlische Tischreden von Buß, Beicht, Nachtmahl und neuem Gehorsam mit andächtigen Gebetlein u. s. w. zu Erbauung der Kirche und Erweckung mehrerer Andacht“ von J. Kißling, Nürnb. 1658. 12. und öfter; darinn „Himmelsseufzer für Anfänger, Fortgeschrittene und Vollkommene in der Gottseligkeit“. „Christlicher Herzwecker zu wahrer Buß, Beicht und Absolution“ aus dem altdorfischen Bet- und Gesangbüchlein von Göbel, 1663 und 1671. 12. „Betendes Haus und Kirchen-Paradies von Haak“, Dinkelsbühl. 7te Aufl. 1705. 12. C. Nau-

mann, „Kern aller Gebete für alle Menschen in allem Alter, in allen Ständen, zu allen Zeiten, zu allen Betandachten“, 1680. „Geistliche Myrrhen-Schaal und Granaten-Labsal, ein vollst. Beicht- und Communionbuch von Joh. Gottfr. Olearius“, Halle 1682 und oft. „Rigisches Haus- und Kirchen-Gebetbuch mit christl. Unterricht für Beichtkinder und Communikanten“, 1699. 4. — Die durch Arnd, Böhme und andere Vorgänger angebahnte und genährte beschauliche Andacht erscheint in „Chr. Scivers erbaul. Buß-, Beicht- und Communionbuch“, aus dessen Seelenschatz (1658) v. Simonis, Leipz. 1708. 12. H. Müller, „Kreuz-, Buß- und Betschule“, 1661. „Beicht- und Communionbüchlein v. Ahasv. Fritsch, 7te Aufl. Leipz. 1711. „Geistl. Herzensopfer d. i. betender Christen Buß-, Beicht-, Communion- und Kirchen-Altar von einem Liebhaber Jesu“, Nürnb. 1671 u. s. f. — Nüchterner und tiefer wird diese subjektive Richtung in Arnd's und Andreä's Fußstapfen fortgeführt durch die biblisch-praktische Andacht Spener's, der mit seiner einfachen Erklärung des luth. Katechismus 1677 auch der Beicht- und Nachtmahls-Literatur einen neuen Anstoß gab. Nun wurde in den Landeskirchen der kleine luth. Katechismus, wie z. B. „für die Schulen im Fürstenthum Eisenach und der jenaischen Landespartien“ durch Aufnahme weiterer Stücke über Buße, Beichte, Absolution und Abendmahl, und durch Beigabe von Beicht- und Gebetsformeln erst recht vollends zum Beicht- und Communion-Gebrauch eingerichtet; in Würtemberg entstand aus Luthers, Brenz's, Andreä's und Speners Katechismus 1696 durch Hochstetter und Schellenbauer die „würtembergische Kinderlehre“; in Straßburg erschienen „kurze Fragen und Antworten mit Gebeten für neuangehende Communikanten, aufgesetzt von einem ehrwürdigen Kirchenconvent“ (Leipz. Groschoff. 1698. 12.); Erich Weismann gab das würtembergische Communikantenbüchlein erklärt heraus; durch Hofpred. Hiemer wurde es in das würtembergische Confirmationsbüchlein erweitert (1723); dem argen gewohnheitsmäßigen und unverständigen Beichtlaufen der Menge, worüber bittere Klage geführt wird, suchen durch neue, tiefergehende, biblisch lehrhaftige Beicht- und Communionbücher entgegenzuwirken Spener's Freunde, wie Gottfr. Hoffmann, „christl. Beicht und Communion-Andacht oder schriftmäßiger Unterricht, sich nach Gesetz und Evangelium zu prüfen und in einem Gespräch verfaßt“ Stuttg. 1702. 8.; und Dr. Hedinger, „christliche Erweckung bußfertiger Communikanten mit einem Beichtspiegel worinn sich alle bußreuende Christen nach Stand und Lebensart beschauen sollen“. Stuttg. 1702. 12. Die Spener'sche Richtung führte sich durch das schiffbruchreiche Jahrhundert glücklich in Würtemberg fort in der bengel'schen Schule. „Beicht- und Communionbuch von J. Chr. Storr“, 1755 u. oft. „Kurze und erbauliche Andachten bei der Beichte und h. Abendmahl mit Unterricht in Frag und Antworten und Liedern von Joh. Fr. Hiller“ (Tübing. 1760 [?] u. öfter). Beicht- und Communionbuch von M. Fr. Roos (Stuttg. 1791. 8°.) Im übrigen evangelischen Deutschland wirkte A. H. Francke und seine Schule. Von ihm selbst ist die „nöthige Prüfung sein selbst vor dem Gebrauch des h. Abendmahls mit einem Anhang von der unterschiedlichen Beschaffenheit der würd. Communion“, Halle 1720, besonders für Neuconfirmirte. In seinem Geiste ist „der von Gott erweckte und erwachte Sünder, d. i. eines geängsteten Herzens Buß-, Beicht- und Communionbuch“, Nürnb. 1709. Joh. Lassen, Communionbüchlein, Kopenh. 1739. Ad. Struensee, Gebet-, Beicht- und Communionbuch, 1740. Empfindungen des Glaubens bei und nach dem h. Abendmahl von Reiz, Regensb. 1765 und oft. Die verzärtelte Frömmigkeit der hallischen Schule zeigt sich in „Des in Jesum verliebten Frauenzimmers schmerzliche Sündenbereuung, herzlich verlangte Verzeihung, himmlische Seelen-Erfreuung und Buß-, Beicht- und Communionbüchlein“, von J. Chr. Beer, Nürnb. 1709. 12. Von demselben „Des andächtigen Frauenzimmers geistliches Schatzkästlein, d. i. Buß-, Beicht- und Communionbuch“, Nürnb. 1719. 12. — „Das an dem Kreuzesholz vor die Sünden der Welt auß Lieb sich zu Todt geblutete Lamm Gottes d. i. Versch. gottgeheiligte Buß-, Beicht- und Communion-Andachten“, Stuttg. 1718. 12°. — Auch die Orthodoxen nahmen von den Pietisten nun vielfach die Praxis der Herzensbekehrung und die Methodik des innern

Seelenlebens nach den Stufen der Heilsordnung an. „Zugang zum Gnadenstuhl“ von Erd. Neumeister, 1705. „Neues Communionbüchlein für die Liebhaber des rechtschaffenen Wesens in Christo Jesu, auf allerlei Seelen- und Gewissenszustände gerichtet ꝛc.“ von L. W. Marperger, Nürnb. 1710 und oft. 12. Von Demselben: „Die Sammlung der Lämmer Jesu in ihres guten Hirten Arme ꝛc. wie sich christliche junge Leute bei ihrem ersten Abendmahlgehen in wahrer Herzensbuße mit Christo verloben und heiligen sollen“ (Augsb. Wagner. 1757. 12.). „Der bußfertige Sünder oder geistl. Handbüchlein vor, in und nach der Beichte und h. Abendmahl“ von dem Spaten. Nürnb. 1726. 12. „Bußfert. Beichtkind“ von Beyschlag, Schw.-Hall 1712. 12. und oft, ebenso von Kleinknecht, Ulm 1724 und öfter. „Des himml. Salomonis erquickl. Liebesmahl“ von Kleinknecht, Ulm 1733 (mit Beichten für einen Studiosus, einen Kaufmannsdiener, Soldaten u. s. f.). „Himmlisches Freudenmahl der Kinder Gottes auf Erden“ von Rittmeyer, Lüneb. 1722. 12. Ferner Beicht- und Communionbücher von Ringmacher, Ulm 1723; Tietzmann, Ansbach 1730 ff.; Metzger, Nördl. 10te Aufl. 1747; von Stark, Frankf. 1743 und oft; Schmolk, 8te Aufl. Nürnb. 1745; Faulhaber, Ulm 1754; Kretz, Augsb. 1757; Jäger, Ulm 1760 u. s. w. Das Hauptwerk dieser Richtung ist das „Beicht- und Communionbuch“ von J. Ph. Fresenius, Frankf. 1746, 6te Aufl. 1770. 12. Dasselbe ist eine förmliche Methodik der Seelenführung. Die Seelen werden in 9 Klassen eingetheilt, für jede Klasse besondere Beicht- und Communiongebete zugerichtet und alles „statt der in den gewöhnlichen Beicht- und Communionbüchern herrschenden finstern Gesetzlichkeit ins evangelische Licht gesetzt“. Aber gerade die auf evangelisches Verständniß, klare Unterscheidung, scharfe Individualisirung und subjektive Praxis gehende gläubige Richtung war die Vorläuferin der Aufklärung, die nun um die Zeit des siebenjährigen Krieges auch in die Beicht- und Communionbücher einbrach. Ob auch die biblisch-gläubige Richtung in den Communionbüchern von Freyberg 1770, Silberschlag 1774, Blessig 1784 (Strasburg), Dann 1801. 1810 u. s. w. ihr Licht in die beginnende Finsterniß der Aufklärung noch leuchten ließ, letztere nahm in den Beicht- und Communionbüchern, — zumal nachdem die Privatbeichte, besonders auch „weil sich die Leute leicht bei dem langen Verweilen in der Beichtkammer erkälteten“ seit 1770 abgeschafft worden war und dadurch auch neue Beicht- und Communionbücher erforderlich schienen, — reißend zu. Zunächst hielten noch Maß die supranaturalistischen von Pardey 1771, Lüdke, Feddersen, Hermes, Wichmann 1785, Heckel 1778, Rosenmüller 1789 und oft, Jung 1792, J. F. H. Cramer 1793, Dietzsch-Reinhard (1814), Hartner 1808, Geiser 1815, Geuder 1819, Sam. Baur 1819, Roth („für Landleute“ 1833) und viele andere. Sofort aber regnete es mit rationalistischen Beicht- und Communionbüchern für „denkende“, für „gebildete“, „Freunde und Verehrer“ Jesu, von Seyfarth 1782, Berkhan 1786, Duttenhofer 1787, Frank 1790, Richter 1795, Kosegarten 1802, Veillodter 1803, d'Autel 1807, Schuhkraft 1809, Stefani 1811, Seidel 1817, Ehrenberg 1818 ꝛc., „für alle Confessionen“ von Schuhkraft 1819, deßgleichen „für alle Confess.“ von Uhle, 4te Aufl. Halle 1828. Diese Bücher und viele andere ihresgleichen waren ausdrücklich „zur Verdrängung der alten mystischen Beicht- und Communionbücher“ bestimmt, welche „leider von den Ungebildeten noch immer anstatt der neuern vortrefflichen gebraucht wurden“. —

Nun aber brachte der neue kirchliche Umschwung seit 1817 das alte Gute wieder zu Ehren. Der alte Reitz wurde 1837 wieder aufgelegt, der alte Storr 1838 (v. Rheinwald), der alte Fresenius 1852. Von bibelgläubiger Seite gaben Goßner, Dreist (Bunzlau 1822), Kapff (1840, 8. Aufl. 1852, davon ein Auszug bereits in 10. Aufl.), Burk u. s. w. neue Communionbücher heraus; von evang. kirchlicher Seite ist das Münchner 1835; v. Wildenhahn u. a.; v. Stern 1837; Lösch Nürnb. 1844; Wichern 1850; Göring 1850; von streng lutherischer Seite Scheibel 1827; Löhe 1836 ff.; Delitzsch 1844 und 1854. (Weiteres s. bei Winer, theol. Literatur.)

Wie immer seit der Reformation folgt die katholische Kirche dem protestantischen Vorgang auf dem Fuße nach. Dem Melisander'schen Beichtbuch stellte sich 1589 sofort gegenüber „Seelenspeiß und Communionbüchlein deß Ehrwürd. Herrns Fulvij Androtij der Societät Jesu: darinn viel schöne Lehr, von dem offt Communic. und viel bewehrte Artzneyen wider allerley anfechtungen der sünd Scrupel und Kleynmüthigkeit, so den Güthertzigen in empfahung deß h. Sakr. wie auch im Beichten und Gebett mugen fürkommen. Item: was sich der Mensch in vor und nach der h. Comm. andächtiglich hab zu erinnern. Gezogen auß dem Spanischen des H. Franc. Borgia, der Societät Jesu General-Obristen.“ Dillingen 1589. 8. Weiterhin befaßte sich die kath. Literatur vorzugsweise mit Beichtspiegeln wie früher. In neuerer Zeit widmet sie sich den Beicht- und Communion-Büchern mit außerordentlichem Eifer: Geistl. Andenken für Neu-Communik. Augsb. 5. Aufl. 1834. „Anweisung zur würdigen Feier der ersten heil. Comm.“ v. Batter, 2. Aufl. Würzb. 1844. „Die ewige Anbetung des allerh. Altars-Sakr.“ v. Reinermann. Münster, 3. Aufl. 1853. „Jesus, meine Liebe im heiligsten Altars-Sakr.“ Paderborn, 8. Aufl. 1853 und viele andere solche, besonders durch die Jesuiten-Missionen in weitesten Umlauf kommende Gebetbücher.

Während die lutherische Kirche eine so reiche Beicht- und Communion-Literatur hat, daß schon 1726 ein Communionbuch sagen konnte, „man könne der Bücher für bußfertige Sünder fast mehr zählen, als der rechtschaffenen bußfertigen Sünder selbst,“ hatte natürlich die zwinglische Kirche fast gar kein und die calvinische ein geringeres Bedürfniß nach solchen Anleitungen. Der Zwinglianer Sam in Ulm ließ aus dem Ansbacher Katech. 1528 die lutherische Lehre von Beicht und Abendmahl weg, als er ihn in Ulm einführte. Statt der Privatbeichte und Absolution behielten die zwinglisirten oberländer Städte die Vorbereitungspredigt und den „Trost des Evangeliums von der Kanzel“ aus. „Eine christliche Unterweisung im Glauben, fragensweiß aus Dr. M. Luthers Leer“ wurde 1527 in Zürch bei Froschauer gedruckt und der große Rath von St. Gallen beschloß, „daß fortan an denen Tagen, da man die Gedächtniß des Todes Christi in dem Nachtmahl des Herrn begangen hat, Nachmittags die Jugend zwischen 9 und 15 Jahr in St. Laurenzen beruffen und allda den Vorgesetzten dieser Kirche ihres Glaubens nach jenen Fragen Rechenschaft zu geben gelehrt werde“ (Veesenmeyer S. 9). Solche faßliche katechetische Anleitungen für das jüngere Geschlecht und für die weniger Gebildeten zum Nachtmahl wurden auch in der Berner Reformation eingeführt; da wurde an dem Sonntage vor der Communion so wie in dem derselben vorhergehenden Wochengottesdienste eine „Vorbereitungspredigt“, späterhin auch je 8 Tage vor der ersten Communion eine besondere Unterweisung der Erwachsenen und endlich auch eine besondere Unterweisung für die erst neu in die Gemeinde Gekommenen eingeführt. Daneben findet sich zum Zweck der ja viel seltenern Communion in der reformirten Kirche eine mäßige Anzahl von Communionbüchern. Eines der ältesten ist *W. Bradshaw*, a preparation to the receiving of Christ's body aus der, dem katholischen Cultus treuer gebliebenen englisch reformirten Kirche (7. ed. Lond. 1627). Ferner *R. Gaches*, Preparation à la Ste. Cène, Genf 1658. *Rivetus*, instructio praeparatoria accessuris ad S. Domini mensam. Middeburg 1680. „Geistl. Rauchopfer andächtiger Seelen ꝛc.,“ neue Aufl. Schaffh. 1700. „Geistreiche Andachten und Gebete, damit sich ein christgläubiger Mensch würdiglich zum Tisch des Herrn bereiten und auch nach Empfahung desselben Gott für solche Gutthat danken kann.“ Nach dem Französischen des Pariser Predigers Drelincourt, Schaffh. 1693. „Gottgefällige Opfer oder christvernünftiges Gebetbüchlein mit Unterricht und Gebet zum würdigen Genuß des heil. Abendmahls“ von Burkhardt, Basel 1722. „Geistliche Rüstkammer und Anleitung zu eifriger Andacht beim Gebrauch des heil. Abendmahls ꝛc.“ St. Gallen 1726. Les devoirs des communic. par *Osterwald*. Basel 1744, deutsch 1745. „Himmlisches Freudenmahl eines bußfertigen Sünders oder christl. Communionbuch zum Besten der evangel. reformirten Gemeinde.“ Basel 1744, 1760, 1782. „Die Pflichten der Tischgenossen des Herrn, Communionbuch frommer Christen, die sich

des heil. Abendmahls bedienen wollen.« Von Jes. Gryphius, Basel 1779. »Unterweisung vom heil. Abendmahl für die Jugend in Fragen und Antworten« von Christophilus Gratianus (Sam. Lucius); vermehrt zum Besten auch der Alten und Erwachsenen herausgegeben. Basel 1777. »Christliches Communionbuch« v. J. L. Ewald, Bremen 1801. »Communionbüchlein für junge Tischgenossen.« Basel 1802 (v. Ph. Eglinger). »Andachtsübungen vor, bei und nach dem Genuß des heil. Abendmahls« von Genthier, übersetzt nach der 6. Ausgabe. St. Gallen 1834. »Die heil. Taufe und das heil. Abendmahl zur Erinnerung an die Confirmation von einem Zürcherischen Geistlichen.« Schaffhausen 1851. (Vergl. ein ähnliches lutherisches v. Dr. Weitzel in Kirchheim.) J. G. Grandpierre, »Betrachtungen zur Feier des heil. Abendmahls.« Communionbuch, verdeutscht durch Steinbeis, mit Vorwort von D. C. v. Grüneisen. Stuttg. 1841. — »Beichtbücher und Privatbeichte« kennt also die reformirte Kirche nicht; die Communionbücher hat sie nach luther. Vorgang; ein feinerer und tiefer Unterschied ist nach einer Bemerkung Schneckenburgers, daß die reformirten Communionbücher die Sorge um den Gnadenstand wegen unzulänglicher Werke, so wie um die Heiligungsfrüchte des heil. Abendmahls viel stärker hervorheben, als die in ihrem tiefern Sakramentsglauben freudigeren und freieren lutherischen. Heinrich Merz.

Communismus und Socialismus sind zwei sowohl nach ihrem Wesen und Begriff, als in der geschichtlichen Wirklichkeit und Betrachtung von einander untrennbare Erscheinungen*). Der Communismus läßt sich karakterisiren als das Bestreben durch Aufhebung der in dem gesellschaftlichen Leben der Menschheit stattfindenden Besonderung nach Personen, Geschlechtern, Ständen, Rechten, Befugnissen und Gütern, die Menschheit zu dem ihrer Idee entsprechenden und von derselben geforderten Zustand von Vollkommenheit und Glückseligkeit zu führen. Sofern die Besonderungen innerhalb der Menschheit stets in den Eigenthumsverhältnissen den stärksten Anhaltpunkt finden und die Ungleichheit der Eigenthumsverhältnisse der oberflächlichen Betrachtung als das vornehmste Hinderniß der Glückseligkeit und Vollkommenheit des Menschengeschlechtes erscheint, ist überall das nächste Absehen des Communismus dahin gerichtet, durch Aufhebung der Persönlichkeit des Eigenthums, des Privatbesitzes und Einführung der Gütergemeinschaft an dessen Stelle zu seinem Ziele zu gelangen. Indessen ist es leicht ersichtlich, daß bei der engen Verknüpfung zwischen den Begriffen Eigenthum und Familie der consequente Communismus sich nicht auf das bewegliche und unbewegliche Eigenthum beschränken kann, sondern auch zur Auflösung der Familie und der Ehe durch Weiber- und Kindergemeinschaft fortschreiten muß. Trotz diesem Widerspruch gegen die unter allen Völkern geheiligten Grundlagen der socialen Ordnung ziehen sich communistische Doctrinen und Bestrebungen bald mehr in keimartiger, bald mehr in entwickelter Gestalt durch die Geschichte aller, auch der christlichen Jahrhunderte hindurch. Wo aber irgend der Communismus auftaucht und in welchem Umfang er den Gedanken der Gütergemeinschaft verwirklichen zu sollen meint, mag er dieselbe nur auf die Früchte der menschlichen Arbeit und des gewöhnlichen bürgerlichen Erwerbs beschränken, oder auch Weiber und Kinder als Gemeingut betrachtet wissen wollen: niemals tritt er als eine isolirte Erscheinung auf, sondern stets als der Ausläufer eines umfassendern Gedankenkreises, einer im Hintergrund liegenden Socialreform. Mögen immerhin die Grundprinzipien, wie die fernern Consequenzen der letztern nicht stets schon im Anfang vollständig in der Theorie entwickelt vorliegen, so werden sie gleichwohl, vielleicht sogar ihren Trägern unbewußt, vorhanden seyn und der auf Herstellung der Gütergemeinschaft gerichtete Gedanke ohne Ausnahme

*) Ueber das Allgemeine ist zu vergleichen: Stein, der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich. Leipzig 1842, neu bearbeitet in 3 Bänden. Leipzig 1850. *Reybaud*, études sur les reformateurs ou socialistes modernes. 2 Tom. Paris 1843. *Sudre*, histoire du communisme ou refutation historique des utopies socialistes. ed. 4. Paris. 1850. Endlich der Artikel: Communismus von W. Schulz in dem Bd. 2. der Supplemente zu Rotteck's und Welcker's Staatslexikon. Altona 1846.

als das Ergebniß einer mehr als nur Einzelnes umfassenden Ansicht der menschlichen Dinge, eines sich weithin erstreckenden Conflikts mit dem ganzen überlieferten Bestand der bürgerlichen Gesellschaft, einer eigenthümlichen Gestalt der religiösen und sittlichen Weltanschauung im Großen und Ganzen sich erzeigen. Eben deßhalb ist auch der Communismus nicht den politischen Systemen beizuzählen; im Gegentheil: es geht die communistische Tendenz, wie über den Begriff des Staates, so auch über den des politischen Systems und der politischen Partei weit hinaus. Denn der Staat, gleichwie er immer nur dieser Staat ist und kein anderer, d. h. nach Außen selber nur als eine Besonderung innerhalb oder als ein Ausschnitt aus der „Menschheit dasteht, ruht auch in seiner innern Gliederung stets auf dem Prinzip der Besonderung. Ja nicht nur die oben aufgezählten Besonderungen finden an sich betrachtet von vornherein im Staat ihre thatsächliche und rechtliche Anerkennung, sondern auch die in den verschiedenen Gruppirungen des Fürsichseyns selber stattfindenden Ungleichheiten, die in den so weit die Geschichte reicht vorkommenden Kategorieen von reich und arm, hoch und niedrig, Herr und Knecht, Mann und Weib, Wissender und Idiot, Einheimischer und Fremdling sich darstellen. Mögen auch diese Ungleichheiten sich oft, mitunter durch lange Geschichts- und Völkerzusammenhänge hindurch als schwere Uebel, als harter Druck, als Feindseligkeit von dem mächtigern gegen das unmächtigere Element geübt, zu empfinden geben, so hebt dergleichen doch für den Staat das Recht der Besonderung und Ungleichheit an sich nicht auf, sondern der Zweck des Staates besteht nur darin, eine feindselige Reibung zwischen den einzelnen Gruppen seiner innern Besonderung durch Regelung ihrer gegenseitigen Verhältnisse nach einem Gesetz der Billigkeit und Gerechtigkeit zu verhüten, die Formen zu schaffen, durch welche die Vergewaltigung des Einen durch den Andern abgewehrt wird. Dagegen jene Ungleichheiten selbst aufzuheben, die daran haftenden Uebel schlechterdings zu beseitigen, darauf leistet seiner Natur nach der Staat Verzicht. Gegen die einen reicht seine Macht nicht aus; jene andern aber sind da vor allem Staat, sie ruhen tief im Wesen der Gesellschaft, sie bilden die unveränderliche Naturbasis des gesellschaftlichen Zustandes, wie die Gesellschaft die Naturbasis bildet für den Staat. Gerade darin nun, daß der Communismus darauf abzielt, die unvermeidlichen Uebel des gesellschaftlichen Zustandes nicht etwa zu verringern und zu lindern, sondern in der Wurzel auszurotten und zu diesem Zweck der vermeintlichen Quelle aller Uebel der Ungleichheit unter den Menschen und ihrer Besonderung in Personen, Gruppen und Körperschaften ein Ende zu machen, somit die jeder besondern Staatsgestaltung vorhergehenden gesellschaftlichen Voraussetzungen und die Existenz des Staates als solchen bedingenden Begriffe antastet und verneint, eben darin liegt der Grund, weßhalb der Communismus nicht politischer, sondern socialer Natur ist. Unter den politischen Systemen ist es die Demokratie, welche, besonders in manchen ihrer Formen, dem Communismus sich nähert, durch Herabsetzung oder Abschaffung des Wahlcensus, durch Entwerthung von Reichthum, Intelligenz, Geburt in ihrer Eigenschaft als politische Faktoren, überhaupt durch Aufhebung der politischen Bedeutung der körperschaftlichen Elemente im Staatsorganismus, und ihre universelle Tendenz zu möglichster Nivellirung der Ungleichheiten in der bürgerlichen Gesellschaft. Aber so lange der Reformgedanke noch nicht bis dahin vorgeschritten ist, die Bedeutung der Ungleichheit und das Recht der Besonderung im Prinzip zu läugnen, ist die politische Tendenz auch noch nicht in die socialistische umgeschlagen, wogegen der Communismus überall vergesellschaftet ist mit der Idee einer Socialreform *).

Communismus und Socialismus treten im Lauf der Geschichte stets in einer doppelten Form auf: 1) als reine Doctrin, als Erzeugnisse eines von der Wirklichkeit ab-

*) Ueber das nicht immer auf gleiche Weise entwickelte wechselseitige Verhältniß der Begriffe Communismus und Socialismus vergleiche in der deutschen Vierteljahrschrift 1844. Heft 2. S. 6 ff.

gelösten Denkens, ja als Träume und Spielereien einer mehr von der Phantasie beherrschten, als unter der Zucht des Verstandes stehenden Spekulation z. B. bei Plato, Campanella, Th. Morus; weit häufiger dagegen 2) als praktische Bestrebungen, als mannichfach abgestufte Aeußerungen eines Fanatismus, vor welchem ganze Zeitalter, Klassen, Volkstheile sich erfüllt und getrieben zeigen und der mit roher Gewaltsamkeit in den Zustand der bürgerlichen Gesellschaft eingreift, indem er sich vermißt, allen Unvollkommenheiten derselben ein Ende zu machen, gewissermaßen einen Himmel auf Erden herstellen zu können. In beiden Formen aber weisen Communismus und Socialismus stets zurück auf wirkliche weitverbreitete Störungen und tiefempfundene Mißstände im Gesellschaftskörper. Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß Doctrinen und Bestrebungen, deren Wesen zunächst in einem so durchgreifenden Zwiespalt nicht nur mit den überlieferten Zuständen, sondern auch dem ganzen Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft besteht, in ihrem Ursprung nie aus den Wirkungen bloß eines einzigen Faktors sich erklären lassen, sondern das Zusammenwirken sehr mannigfacher Faktoren voraussetzen. Das Nämliche lehrt auch die Geschichte. Die communistischen und socialistischen Bestrebungen sind stets Produkte des Zusammenwirkens von drei Hauptfaktoren. Dahin gehören 1) materielle Nothstände einzelner Volksklassen, wie sie von der ungleichen Vertheilung der irdischen Güter in der menschlichen Gesellschaft untrennbar sind, jedoch vermehrt werden durch heftige Reibungen zwischen den verschiedenen Elementen des Staatskörpers und die Ausartung des Besonderungstriebes in schnöden Egoismus, endlich bis zur Unerträglichkeit gesteigert durch lang fortgesetzte, feindselige Vergewaltigung des unmächtigern Elements durch ein mächtigeres, kurz: die in überwältigendem Maß stattfindende Anhäufung des socialen Krankheitsstoffes, der sich regelmäßig da entwickelt, wo es der bürgerlichen Gewalt entweder am Willen oder an der Macht und Einsicht gebricht, die gesellschaftlichen Zustände nach einem Gesetz der Gerechtigkeit und Billigkeit zu regeln und einer absoluten Schrankenlosigkeit sowohl der Machtübung, als der Abhängigkeit von der Macht zu wehren. 2) Sittliche Nothstände, d. h. Mangel an sittlicher Stärke zu Ueberwindung der unvermeidlichen Uebel, Trägheit, krankhafte Empfindlichkeit gegenüber den Ungleichheiten der socialen Gruppirung, Absehen von dem Antheil, den die Sünde jedes Einzelnen an dem Elend hat, sowohl dem eigenen, als dem des Ganzen, Argwohn, Mißgunst, Neid, Haß der untern Gruppen gegen die obern, leidenschaftliche Weltlust, unbefriedigte Genußsucht, Haltlosigkeit, Trostlosigkeit, Verzweiflung. Beide genannten Faktoren gehen stets Hand in Hand, indem bald mehr die Sünde als Mutter des Uebels, bald mehr das Uebel als die Mutter der Sünde sich erzeigt. Sie werden jedoch weit überwogen durch den Faktor, welcher enthalten ist 3) in durchgreifenden Mängeln, wie einzelnen spezifischen Irrthümern der religiösen Weltbetrachtung. Denn nicht nur ist es die besondere Art der religiösen Auffassung seiner Stellung zur Welt, durch welche der einzelne Mensch in letzter Instanz seinen sittlichen Halt entweder empfängt oder verliert, sondern es ist der religiöse Gesichtspunkt überhaupt der höchste und umfassendste für die Beurtheilung aller Dinge und Erscheinungen, somit auch des Seyns und Seynsollens der menschlich-gesellschaftlichen Verhältnisse. Ja eine kräftig und consequent ausgebildete religiöse Ansicht wird nicht umhin können, an die letztern ein entscheidendes Richtmaß anzulegen. Es entwickelt sich daher die communistische und socialistische Verirrung oft ziemlich unabhängig von der Gelegenheitsursache materieller Nothstände rein aus der Wurzel eines religiösen Prinzips. Ja Ideen, welche durch die bitterste Armuth, den härtesten Druck, die schnödeste Tyrannei zwar vorbereitet, aber noch nicht erzeugt wurden, entzünden sich plötzlich an dem Funken der Begeisterung oder der Flamme des Fanatismus für einen religiösen Gedanken, der in die Seele fällt. So wesentlich bedingend erweist sich dieser religiöse Faktor, daß sich je nach der Vorherrschaft des einen oder des andern religiösen Prinzips in der Geschichte des Communismus zwei Perioden unterscheiden lassen. Der ältere Communismus steht in Zusammenhang mit einer theocentrisch-ascetischen, der moderne mit einer anthropocentrisch-eu-

dämonistischen oder humanitarischen Richtung der Socialreform. Die ascetische Socialreform*) führt in ihrer tiefsten Wurzel in's Heidenthum zurück; die humanitarische beginnt mit der Vorherrschaft des Rousseauismus in der Bildung der europäischen Völker seit dem vorigen Jahrhundert.

Alles Heidenthum ist seiner Natur nach dualistisch. Da es sich nicht zum Glauben an einen allmächtigen und heiligen Weltschöpfer erhebt, so fehlt ihm auch die Idee einer Einheit der Weltleitung und die Einheitlichkeit der sittlichen Weltbetrachtung. Das erscheinende Daseyn zerfällt für die heidnische Betrachtung in einen von Ewigkeit bestehenden und unauflösbaren Gegensatz zwischen dem Lichten und dem Dunkeln, dem Wirkenden und Entgegenwirkenden, Bildenden und Zerstörenden, Heilsamen und Uebeln, Erhabenen und Niedrigen, Göttlichen und Ungöttlichen, Geistigen und Materiellen. Dieser Gegensatz, den die Welt im Großen vor Augen stellt, wiederholt sich auch in der Welt im Kleinen, im Menschen. Zugleich aber empfängt im Menschen jene Gegensatzreihe eine Erweiterung nach dem sittlichen Gebiet hin. Der Mensch, aus Geist und einem materiellen Körper bestehend, wird mit dem erstern der Träger für ein Prinzip des an sich Guten, mit der letztern ebenso für ein Prinzip des an sich Bösen. Ist nun das Ziel aller sittlichen Bestrebungen die Ueberwindung des Bösen durch das Gute, so kann dies für die dualistische Weltbetrachtung nichts Anderes heißen, als die Ueberwindung des materiellen, körperlichen, sinnlichen, durch das geistige Theil im Menschen. Die höchste Form der Tugend, die sittliche Vollkommenheit ist ebendeßhalb für alle Gestaltungen des Heidenthums gleichbedeutend mit der Ertödtung jenes sinnlichen Theils, mit der Ausrottung der Naturseite am Menschen, welche sammt allen aus ihr hervorgehenden Forderungen mit dem zusammen fallen, was böse ist an sich. Bei diesem Unvermögen der vorchristlichen Welt das richtige Verhältniß der Naturseite des Menschen zum Geiste zu begreifen, ist es erklärlich, daß man schon im grauen Alterthum einer Anwendung der daraus resultirenden ascetischen Moral auch auf die mit der sinnlichen Natur des Menschen so eng zusammenhängenden Eigenthumsverhältnisse begegnet. Strabo**) und Clemens von Alexandrien***) schildern die abenteuerlichen Formen ascetischer Selbstverläugnung bei den verschiedenen Klassen indischer Gymnosophisten, und ihre Schilderungen empfangen Belege durch die Berichte der neuern Reisenden theils über die einsiedlerisch und eigenthumslos lebenden Fakir's, theils über die Mönche, welche in den buddhaistischen Klöstern in strengem Cölibat und unter Verzicht auf alles Eigenthum ein Heiligkeitsideal zu verwirklichen meinen. In Griechenland wird dem Orden der Pythagoräer eine auf das Prinzip der Gütergemeinschaft gegründete Gesellschaftsverfassung zugeschrieben und wenn Neuere†) dagegen sich auf Berichte berufen, in denen vom Privatvermögen einzelner Pythagoräer die Rede ist, so können beide Angaben wohl nebeneinander bestehen, wenn, wie in allen andern Orden dieser Art, die Verpflichtungen der höhern Grade von denen der niedern Grade unterschieden werden. Aehnlich ist die Stellung, welche der Communismus in der idealistischen Staatsconstruktion Plato's einnimmt. Plato betrachtet den Besitz von Privateigenthum als die Quelle aller Uebel für die Staaten: der Habsucht, der Ueberhebung des einen Bürgers über den andern, des Egoismus und der Gemeinheit der Seele. Daher gestattet er Eigenthum nur der untersten der drei Klassen von Bürgern, in welche nach ihm der Staat zerfällt, d. h. derjenigen, welche ihrer Natur nach nur auf die Erstrebung der niedern Zwecke des Lebens beschränkt ist und welchen ebendarum an der Führung der Herrschaft kein Antheil zustehen kann und soll. Die

*) Vergl. zum Folgenden meine Abhandlung: Der Communismus und die ascetische Socialreform im Lauf der christlichen Jahrhunderte, in den Studien und Kritiken Jahrg. 1845.

**) XV, 1.

***) Strom. I, 15.

†) Ritter, Geschichte der Philosophie. Bd. 1. S. 367.

beiden herrschenden Klassen dagegen, die Archonten und Krieger, unterwirft Plato in der rücksichtslosesten Ausdehnung dem communistischen Zwang. Denn da Beide die Herrschaft führen, ja allein für den Staat leben sollen, Privatbesitz aber mit dem philosophischen Vollkommenheitsideal, welches die Herrschenden zu verwirklichen haben, unvereinbar ist, auch besondere Ehen ein dem Patriotismus entgegengesetztes Privatinteresse erzeugen möchten, so ist für diese beiden Klassen nicht nur Gütergemeinschaft Gesetz, sondern es soll auch in ihnen unter gewissen gesetzlichen Beschränkungen die Gemeinschaft der Weiber eingeführt werden. Die Kinder, welche auf diese Weise erzeugt worden sind, werden als Kinder des Staates erklärt, von denen derselbe die tüchtigsten auferziehen läßt, die untüchtigen auszusetzen das Recht hat*). So führt, wie oben die Ascese, hier eine Art von philosophischem Fanatismus für ein in heidnischer Aeußerlichkeit construirtes Tugendideal zum Communismus. Auf demselben Mangel an Tiefe in Ergründung der sittlichen Menschheitsgesetze ruht zugleich auch die optimistische Voraussetzung Plato's, daß ein edler Mann, an Leib und Seele gleich vortrefflich ausgebildet, die Gemeinschaft der Weiber nie unedel und rohsinnlich mißbrauchen, sondern daß beide Geschlechter auch in der größten Freiheit des gegenseitigen Umgangs immer als gesittete Menschen zusammenleben würden.

Die ascetischen Grundsätze des heidnischen Dualismus, besonders das karakteristische Grunddogma aller orientalisch-heidnischen Religionsphilosophie von der Gefangenschaft der einer höhern Welt entstammenden Seele in dem Gehäuse des materiellen Körpers drangen in den nächsten Jahrhunderten vor Christo auch auf den Boden der alttestamentischen Religion vor und erzeugten hier jene eigenthümliche Mischbildung von Judenthum und orientalisch-heidnischer Theosophie, welche repräsentirt ist in den Sekten der Therapeuten und Essener. Jene am See Möris in Aegypten, diese in den Einöden an der Westseite des todten Meeres bildeten unter sich in ziemlich ähnlicher Weise ascetisch-communistische Genossenschaften. Josephus berichtet von den Essenern, daß jeder in ihren Orden Eintretende gehalten war, sein Vermögen der Gemeinschaft zu übergeben, so daß man unter ihnen weder die Niedrigkeit der Armuth, noch die Ueberhebung des Reichthums kannte, sondern aus der Vereinigung des Besitzes jedes Einzelnen mit dem des Andern, wie bei Brüdern, nur ein einziger, Allen gemeinsamer Besitz entstand. Nicht die Therapeuten, wohl aber die Essener trieben Ackerbau, Viehzucht und Handwerke. Was nun ein Jeder den Tag über durch seine Arbeit erworben hatte, das mußte Abends an die Ordenskasse abgeliefert werden, welche durch einen eigenen Kassirer verwaltet wurde und die Mittel zur Bestreitung der Bedürfnisse im Ganzen und Einzelnen hergab. Josephus sagt von ihnen: *Καταφρονηταὶ δὲ πλούτου, καὶ θαυμάσιον παρ' αὐτοῖς τὸ κοινωνητικόν* **).

Um dieselbe Zeit, als das essenische Ordensinstitut in seiner Blüthe stand und der neuplatonische Philosoph Plotinus von dem römischen Kaiser Gallienus dringend die Ermächtigung begehrte, auf den Ruinen einer zerstörten Stadt Campaniens einen Staat nach platonischem Muster gründen zu dürfen, erfolgte die erste Ausbreitung des Christenthums.

Sowohl in ältern, wie in neuern Zeiten hat die berühmte Stelle Apostelg. 2, 44. der Behauptung einer vollkommenen Gütergemeinschaft in der Urgemeinde zu Jerusalem zum Anhaltspunkt, die Erzählung von Ananias und Sapphira Apostelg. 5. aber sammt den Worten Christi Matth. 29, 24. und Luc. 18, 22 ff. derselben zu Stützpunkten dienen müssen. Durch ein mehr als tausendjähriges Vorurtheil ist also auch die erste Christengemeinde unter die communistischen Organisationen eingereiht worden, und wenigstens das spätere Mönchthum und zahlreiche Sekten des Mittelalters haben nach sol-

*) Politia V, p. 460 sq.
**) Antiq. II, 8. §. 3.

chem Vorgang in dieſer Organiſation ein Ideal chriſtlicher Heiligkeit und das Vorbild eines ächt apoſtoliſchen Lebens erblickt.

Aber bereits Mosheim*) hat den Ungrund der obigen Behauptung nachgewieſen. Die Apoſtelgeſchichte ſelber enthält mehrere Stellen, aus welchen ſich einerſeits die Erlaubtheit des Privatbeſitzes (vergl. 5, 4.), andrerſeits deſſen wirkliches Vorkommen (vergl. 12, 12.) deutlich ergibt**). Auch ſpricht die älteſte Tradition keineswegs für die Gütergemeinſchaft, ſondern nur für ein Syſtem ausgedehnter gegenſeitiger Hülfleiſtung in der jeruſalemiſchen Gemeinde. Noch Lactantius***) rechnet die Gütergemeinſchaft unter die Hauptirrthümer der Platoniſchen Staatsconſtruction, was ſchwerlich der Fall ſeyn würde, wenn er jene Inſtitution als weſentlichen Theil der Einrichtungen der muſterbildenden Urgemeinde gekannt hätte. Mosheim hat gezeigt, daß erſt mit Chryſoſtomus†) die Auslegung der berührten Stelle der Apoſtelgeſchichte im Sinne des unterdeß verbreiteten aſcetiſch-communiſtiſchen Vorurtheils beginnt. An Ananias endlich wird nicht das geſtraft, daß er den ganzen Ertrag ſeiner Einnahme zu opfern ſich nicht entſchließen konnte, ſondern die Heuchelei, mit der er ein größeres Maß der Liebe, als das, welches er wirklich geübt hatte, gleichwohl zur Schau tragen wollte. Dies und nicht der Privatbeſitz iſt es, was dort von dem Apoſtel Petrus als ein Werk des Satansgeiſtes bezeichnet wird. Zwar iſt auch nach Mosheim die Behauptung communiſtiſcher Einrichtungen in der Gemeinde zu Jeruſalem von Gelehrten noch wiederholt worden; aber nicht mehr im ältern Sinn, um zu einer Nachahmung des apoſtoliſchen Vorbildes zu reizen, ſondern im Intereſſe des rationaliſtiſchen Pragmatismus, welcher die Gütergemeinſchaft der erſten Chriſten als ein Beweismittel bedurfte, um ſeine Ableitung des Chriſtenthums aus dem Eſſenismus zu erhärten††). Allein es iſt zuletzt noch durch von Wegnern gezeigt worden, daß alles das, was dieſer Ableitung überhaupt entgegenſteht, auch der Annahme eines eſſeniſchen Communismus in den apoſtoliſchen Kreiſen entgegenſteht †††). Und in der That: Chriſtus, welcher die ſittlichen Gefahren des Reichthums wohl kannte, wie Matth. 19, 24. zeigt, und dem es nicht verborgen war, daß dem Menſchen nichts ſchwerer wird als dem höchſten ewigen Gute, wenn es ſeyn muß, ſein zeitliches Gut zum Opfer zu bringen und darum deßwillen die vermeintliche Geſetzeserfüllung des reichen Jünglings auf eine ſo ſchwere Probe ſtellt Luc. 18, 22 ff. — Chriſtus hat trotz des Geizes und der Weltliebe, welche ſo oft an Beſitz und Reichthum ſich zu heften pflegen, Beſitzloſigkeit und Gütergemeinſchaft nirgends unter den Erforderniſſen zu einem heiligen Leben und den Bedingungen der Umgeſtaltung der Welt zum Reiche Gottes mitaufgeführt. Vielmehr, wenn der Herr Matth. 5, 17. ſagt, er ſey nicht gekommen, Geſetz und Propheten aufzulöſen, ſondern zu erfüllen, ſo erhielten damit auch diejenigen Beſtimmungen des Geſetzes, welche die Unverletzlichkeit des Eigenthums, die Heiligkeit der Ehe, die Ehrfurcht vor Vater und Mutter proclamirten, ihre Sanction und höhere Erfüllung, entgegen allen Verirrungen heidniſch-aſcetiſcher Socialreform. Auch bei den Apoſteln ſucht man vergebens irgend welche Empfehlung einer communiſtiſchen Gütergemeinſchaft; dafür begegnet man um ſo häufiger dem Dringen auf Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit Gal. 5, 22. und Aufforderungen: Gutes zu thun an Jedermann, allermeiſt aber an des Glaubens

---

*) De vera natura communionis bonorum in ecclesia Hierosolymitana in deſſen Dissert. ad hist. eccl. pertinentes Tom. II. p. 1 sq.

**) Neander, Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel. (4. Ausg.) Bd. 1. S. 37.

***) Epitome institt. divin. §. XXXVIII. p. 1169. ed. Walch.

†) Homil. XI in Acta App.

††) Neuerdings noch Ammon, die Fortbildung des Chriſtenthums zur Weltreligion. (2. Ausg.) Bd. 2. S. 29 ff.

†††) Von Wegnern, über das Verhältniß des Eſſenismus zum Chriſtenthum in Illgens Zeitſchrift für die hiſtor. Theologie XI. 2. S. 1 ff.

Genossen 6, 10. Der Apostel Paulus veranstaltet mehr als eine Collecte in den wohlhabenden heidenchristlichen Gemeinden von Antiochien und Korinth zu Gunsten der nothleidenden Brüder zu Jerusalem, aber alle diese Spenden sind von durchaus freier Art 2 Kor. 8, 3., so durchaus frei, daß der Apostel mitunter Gelegenheit ergreifen muß, die Mildthätigkeit der Gemeinden noch besonders anzuspornen 1 Kor. 16. 2 Kor. 8, 9. So gänzlich ist endlich der Apostel Paulus der krankhaften Vorstellung entfernt, in einem freiwilligen Verzicht auf Besitz ein Stück der christlichen Vollkommenheit zu erblicken, daß er den Philippern, die mit christlicher Handreichung wiederholt seinen Bedürfnissen zu Hülfe gekommen sind, ausdrücklich bezeugt: er wisse nicht nur zu entbehren, sondern habe gelernt, selbst Ueberfluß recht zu gebrauchen. Phil. 4, 12.

Außer der Zurückweisung der angezeigten Irrthümer ist es jedoch unerläßlich, den Geist der christlichen Socialreform überhaupt in's Auge zu fassen.

Bestimmt ausgesprochen ist die im Christenthum liegende Tendenz zu einer umfassenden Socialreform vor Allem in der apostolischen Unterscheidung zwischen dem αἰὼν οὗτος und dem αἰὼν μέλλων. Schon die ältesten Schriften des neutestamentlichen Kanon, die Thessalonicherbriefe, verstatten uns einen Einblick in die Wirkungen der Lehre von der Messianität Jesu auf die Geistes- und Gemüthswelt einer jungen Gemeinde, welcher diese Lehre besonders unter dem Gesichtspunkt einer durch die Parusie des Heilandes eintretenden allgemeinen Veränderung der Weltverhältnisse vorgetragen worden war, ähnlich wie auch in der Rede des Apostels Paulus zu Athen die ganze οἰκουμένη der Richtermacht Christi unterliegend, dargestellt ist. Apostelg. 17, 30. 31. Bekanntlich aber unterlag diese Darstellung zu Thessalonich schon einem doppelten Mißverständniß. Einerseits wurde von Seiten der Draußenstehenden darauf die Beschuldigung aufrührerischer Umtriebe gegen den Apostel gegründet 17, 7.: andrerseits gab die sinnliche Auffassung derselben durch manche Neubekehrten dieser Beschuldigung vermuthlich einen gewissen Schein, indem die neue Lehre bei Vielen mehr nur eine gewisse religiöse Aufregung erweckt zu haben scheint, die sich, ohne ein bestimmtes Objekt der Thätigkeit und ohne Lust zu einer geregelten Arbeit, in müßigen Phantasiegebilden von der Zukunft befriedigte. Diese Auffassung der zukünftigen christlichen Socialreform erneuert und vergröbert sich später in dem Chiliasmus eines Papias, Justin, Irenäus u. A.*) Allein schon die Zurechtweisungen der Thessalonicher durch den Apostel und noch mehr die durch das ganze Neue Testament hindurchgehende und die paulinischen besonders aber die johanneischen Schriften durchziehende Idee von einem schon im αἰὼν οὗτος beginnenden, mit der Verkündigung des Evangeliums verbundenen und die Wirkungen desselben begleitenden weltgeschichtlichen Gericht 1 Kor. 3, 11—15.; 2 Kor. 2, 16.; Joh. 3, 17—19; 9, 39. 40. über den ungöttlichen Weltzustand, lenkt auf die richtigen Gesichtspunkte für die christliche Socialreform zurück. Nicht erst mit der Zukunft des Herrn beginnt das Gericht und die Periode der Sichtung unter den Menschen durch dasselbe, sondern schon jetzt mit dem verschiedenen Verhalten derselben zu dem Erlöser der Welt. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht an ihn glaubt, der ist eben durch seinen Unglauben schon thatsächlich gerichtet und von dem Antheil an der Erneuerung der Menschheit aus dem Glauben ausgeschlossen.

Neben diesem Gericht über den alten Weltzustand, das sich an das Erscheinen des Erlösers knüpft, ist vornehmlich auf diejenigen Punkte innerhalb der christlichen Weltanschauung zu achten, vermöge welcher dieselbe positiv die Elemente zu einer neuen Weltgestaltung in sich schloß. Hieher gehören vor Allem die Lehren von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, von der Blutsverwandtschaft der gesammten Menschheit vermöge der Abstammung Aller von einem und demselben Stammvater, vom Fall und der Erlösung, und vom Reiche Gottes. In der ersten dieser Lehren war der unveräußerliche

*) Iren. V, 33. Justin. Dial. c. Tryph. §. 80. 81. Tertull. adv. Marc. III, 24. Method. Sympos. decem virgg. in Combefis. Auctar. I, p. 109.

Adel der menschlichen Natur anerkannt und ausgesprochen; mit der zweiten dieser Akte als gemeinsames Erbtheil allen Menschen ohne Unterschied zugesprochen und für jede Art von Besonderung das Recht, die Gattungseinheit durch Rassen- und Kastenunterschiede prinzipiell zu spalten, in der Wurzel abgeschnitten; die dritte enthält ebenso schlechterdings allen Menschen ohne Unterschied gemeinsame Antriebe zur Demüthigung, wie zur Wiederaufrichtung; in der Lehre vom Reiche Gottes unter Christo als Herrn und Haupt endlich tritt zum ersten Mal der Gedanke der in ihren tiefsten und höchsten Beziehungen einen und unter sich gleichen Menschheit in voller Klarheit nicht bloß im Allgemeinen hervor *), sondern es wird vom Apostel Paulus die Aufhebung der Scheidewände innerhalb des Menschengeschlechts nach Nationalitäten, Ständen und Geschlechtern als in Christo und durch Christum geschehen, zugleich ausdrücklich verkündigt. Gal. 3. 28.; Eph. 2, 14 ff. Gehört es hiemit zum Charakteristischen der christlichen Weltbetrachtung, daß sie sich auf einen Standpunkt erhebt, von dessen Höhe die mannigfaltigen Unterschiede innerhalb der Menschheit verschwinden, die Besonderungen ihre Bedeutung verlieren und Personen wie größere Menschheitstheile als eine in sich wesentlich gleichartige Masse erscheinen; trat ferner das Christenthum mit dieser nivellirenden Tendenz in Gegensatz zu der beharrlichen Neigung des Polytheismus die Menschheit partikularistisch nach Nationalität, Sitte, ja selbst nach Religion zu spalten und die Unterschiede in derselben zu einer durch keine höhere Einheit eingeschränkten oder gemilderten Geltung zu bringen: so bedarf es keines weitern Beweises für die Behauptung, daß in dieser Richtung der christlichen Menschheitsbetrachtung die Keime einer Socialreform von unermeßlichem Umfang enthalten waren. Dagegen ist es ebenso gewiß, daß die christliche Socialreform dennoch nirgends eine gewaltsame Antastung der Naturbasis der menschlichen Gesellschaft, eine thatsächliche äußere Aufhebung ihrer Gliederungen und Unterschiede in sich schließt, sondern lediglich ein Absehen von derselben durch gemeinsame Unterstellung aller, sonst noch so sehr Unterschiedenen unter eine höhere Einheit, nicht eine Gleichmachung aller Einzelnen durch wirkliches Zerbrechen der bestehenden Schranken und noch weniger aller dieser Schranken ohne Unterschied, sondern eine ideelle Ausgleichung derselben vollzogen durch den Hinblick Aller auf die für Alle in Christo gegebene oberste Einheit und ein dem Verhältniß zu Christo entsprechendes Verhalten. Die Ungleichheiten innerhalb der Menschheit beruhen vielmehr nach christlicher Betrachtung, an sich betrachtet, auf einer Ordnung Gottes selbst. Sie bilden die zum Bestand und Gedeihen des Ganzen der Menschheit und ihrer einzelnen Gruppen nothwendige Gliederung der Gesellschaft. In vielen Formen ihrer jeweiligen Erscheinung dagegen lehrte das Christenthum dieselben betrachten als Folgen der Sünde, welche die Unterschiede zur Trennung, zum Zwiespalt, zur Feindseligkeit, zur rohen Vergewaltigung des Menschen durch den Menschen steigert. Wie nun der Zweck der Erscheinung Christi ist Erlösung von Sünden, so vollendet sich auch die christliche Socialreform in der Befreiung des gesellschaftlichen Zustandes von dem scharfen Stachel der Sünde und alles dessen, was aus der Sünde stammt. Sie vollzieht sich in der Entfernung aller jener Uebel, die lediglich aus der Sünde, aus Selbstsucht, Hochmuth, Geiz, Lieblosigkeit, Trägheit, ihren Ursprung nehmen. Indem sie von den Unterschieden und Ungleichheiten abthut, was von Sünde ihnen anhaftet und den Geist der Liebe und der Demuth in die Herzen ausgießt, Friede, Freude und Freundlichkeit als die ächten Früchte des Geistes aus denselben hervorsprießen läßt, werden durch die Erlösung die Stufenunterschiede innerhalb der Menschheit zu ebensovielen Staffeln im Dienste dessen verklärt, der, obwohl er der Herr war, doch nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen (Matth. 20, 28.), der, obwohl er es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu seyn, doch sich selbst entäußerte, Knechtsgestalt annahm und gehorsam war bis zum Tod am Kreuz (Phil. 2, 6 ff.). Wie

*) Vergleiche meine Schrift: über die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee in ihrem Verhältniß zu Kirche und Staat. Berlin 1853.

aber die höchste Staffel der Menschheit, der Menschensohn oder der Gottmensch das Sichdienenlassen verschmäht, so ist auch keine einzige der Staffeln unter ihm berechtigt zum bloßen Sichdienenlassen oder zum bloßen Selbstdienst, sondern zum Dienst mit allen und für alle Andern von Gott bestimmt und berufen. Die Verwirklichung der christlichen Socialreform ist das Reich Gottes. Das Reich Gottes aber wird nicht aufgedrungen, kommt auch nicht mit äußerlichen Gebärden, sondern von Innen heraus, breitet sich still und nur allmählig innerhalb der Menschheit aus und wächst wie ein Sauerteig, dem Senfkorn gleich, aus kleinen Anfängen zu immer größerem Umfang heran. Es ist ein Reich der Freiheit; aber nicht der äußerlichen Freiheit und einer solchen, die zur Sünde sich mißbrauchen läßt, sondern der innern Freiheit, mit der uns Christus befreiet hat, der Freiheit der Kinder Gottes. Die Kinder Gottes leben vom Brode, wie alle Menschen, aber nicht vom Brode allein, sondern von jeglichem Wort, das aus dem Munde Gottes hervorgeht. Sie werden durch Leiden erzogen; aber alle Dinge müssen denen, die Gott lieben, zum Besten dienen und die Trübsal, die zeitlich und leicht ist, schaffet eine ewige und über alle Maaßen wichtige Herrlichkeit.

Von diesem Gesichtspunkte aus ist es zu begreifen, warum sich in den Briefen des Apostels Pauls, ungeachtet seiner unzweifelhaften Einsicht in die prinzipielle Unverträglichkeit der Sklaverei mit den Grundsätzen des Evangeliums, dennoch nirgends die Befürwortung einer sofortigen Aufhebung, geschweige denn ein Dringen auf dieselbe im Namen Christi findet, sondern nur die bekannten Ermahnungen an Knechte und Herrn sammt der Hinweisung beider auf den gemeinsamen Herrn im Himmel, vor welchem kein Ansehen der Person ist. Eph. 6, 5—9.; Col. 3, 22.; 4, 1. Um so weniger konnte eine Antastung anderer, ungleich besser begründeten Eigenthumsverhältnisse oder gar des durch göttliche und menschliche Gesetze geheiligten Begriffes: Eigenthum selbst im Geist der christlichen Socialreform liegen. Ja es sind für die Art, wie die christliche Socialreform sich zu verwirklichen hat, gerade in diesen Stellen bemerkenswerthe Fingerzeige enthalten. Das Evangelium beläßt nämlich alle Besonderungen, Stufenunterschiede und Ungleichheiten des bürgerlichen Lebens in ihrer hergebrachten Geltung. Es macht sogar die Beugung des Einzelnen unter das, was nach Gottes Willen und Zulassung innerhalb der bürgerlichen Gemeinschaft bestand und die Bedeutung einer Autorität für das äußere Leben gewonnen hat, zur Gewissenssache (Röm. 13, 1 ff.). Selbst wider die grellsten Gestaltungen des überlieferten gesellschaftlichen Zustandes enthält es sich, direkt angreifend vorzugehen. Dagegen ruft es alle Welt, die Hohen wie die Niederen, die Reichen wie die Armen, die Herrschenden wie die Beherrschten zur Buße und zum Glauben und stiftet durch die Predigt der Buße und des Glaubens neben der Gemeinschaft im bürgerlichen Leben eine Gemeinschaft im Reiche Gottes, sichtbar, wenn auch nur vorbereitend, dargestellt in dem Verband der Gläubigen zur Kirche. Wie vor dem Herrn der Kirche kein Ansehen der Person ist, so kennt auch die Kirche kein Ansehn der Person unter ihren Gliedern. Jeder Einzelne ist als Glied der Kirche gerade nur so viel als der Andere, nur die Kreatur vor dem Angesichte ihres Schöpfers, der gnadebedürftige Sünder gegenüber seinem Erlöser, alle ohne Unterschied bestimmt, erst erneuert zu werden durch das Walten des heiligen Geistes; kein Glied der Kirche ist berechtigt, sich über das andere zu erheben. Von diesem Gesichtspunkt aus erhellt die unermeßliche Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft für das sociale Leben der Menschheit. Die Kirche ist der Sammelplatz, auf welchem jeder Einzelne nicht nur seiner angebornen Einheit und Gleichheit mit allen Uebrigen sich immer von Neuem bewußt wird, sondern wo zugleich die erfahrene Liebe dessen, in welchem Gott die Welt geliebt hat, in jedem Glied den Geist brüderlicher Liebe zu den Genossen der Erlösung stets neu entzündet, nährt und belebt. Sie ist der Boden, auf welchem demnach alle noch so mannigfachen Abstufungen der bürgerlichen Gesellschaft verschwinden, ihre Unterschiede sich ausgleichen, ihre Bevorzugungen abgestreift werden, ihre Gegensätze sich neutralisiren, ihre Höhen zu den Tiefen sich niedersenken, ihre Besonderungen in die Allgemeinheit sich nivelliren, ja auf welchem nicht nur die Scheidewände

zwischen Einzelnen und Ständen eines und desselben Volkes, sondern die trennenden Schranken zwischen ganzen Völkern und Menschheitstheilen fallen und je mehr und mehr die gesammte Menschheit unter einem Herrn, durch einen Glauben, eine Taufe, in einen Geist brüderlicher Liebe eingeweiht, sich gleichsam zu einem einheitlichen Leibe zusammenschließen soll. Mag daher das Evangelium sich noch so schonend verhalten gegenüber den hergebrachten Abstufungen und selbst den sündhaften Beeinträchtigungen der bürgerlichen Gesellschaft: so geschieht es doch immer nur in der getreuen Zuversicht durch die Macht des Glaubens, der Liebe, der Wahrheit vom Herzen der Kirche aus auch jene mit der Kraft der Erlösung zu durchdringen, zu erneuern und umzubilden. Aber eben darum wird die Kirche auch nur dann ihre sociale Mission erfüllen, wenn sie stets dessen eingedenk bleibt, daß sie als Vertreterin des Allgemeinen, des christlichen Menschheitsgedankens, der Gattungseinheit, in allen Grundbeziehungen zum egoistischen Besonderungstrieb des Staates das heilsame Gegengewicht zu bilden hat, daß es ihre Bestimmung ist, dem unersättlichen Hunger der Besonderung, der das rein Menschliche zu verschlingen, den sonst berechtigten und nothwendigen Unterschieden des socialen Lebens allen Boden der Gemeinsamkeit zu rauben sucht, mit der Idee der Einheit des Menschengeschlechts im ersten, wie im zweiten Adam, mit der ganzen vollen Macht der Heilsgedanken, welche sich daraus für das Wechselverhältniß der Gliederungen der Menschheit ergeben, in der Kraft des heiligen Geistes entgegenzutreten.

Ebensowenig als durch seine Thesis von der Einheit und Gleichheit des Menschengeschlechts sah sich das Christenthum etwa durch eine ähnliche dualistische Grundlage, wie die des Polytheismus, zunächst zu einer naturwidrigen Askese überdrängt, dann zu der daraus abfolgenden communistischen Vollkommenheitslehre hingedrängt. Denn nach der christlichen Weltansicht ist die Welt geschaffen von dem einen Gott, der beides durch seinen allmächtigen Willen in's Daseyn gerufen hat: Natur wie Geist, und zwar beides gut, 1 Mos. 1, 31., so daß in Gottes Schöpfung kein Dualismus feindlicher Prinzipien ursprünglich angelegt seyn kann. Erst durch die Sünde oder den Abfall des geschaffenen Geistes vom ungeschaffenen ist das harmonische Verhältniß zwischen Natur und Geist verrückt und jene Zerrüttung in dasselbe gebracht worden, welche wiederum die Mutter des Uebels geworden ist. 1 Mos. 3, 15 ff. Die Sünde aber ist — wohl gemerkt — nicht entsprungen von irgend einem Punkte innerhalb der Organisation des Naturseyns, sondern in der Region des Geistes; aus der höhern Geisterwelt ist das Böse in die irdische Geister- wie in die Naturwelt hinabgedrungen. Joh. 8, 44. Apok. 12, 9. Daher stammt auch fortan die sündliche Verunreinigung nicht aus dem Leibe und seinen Trieben und die Heiligkeit besteht nicht in äußern Reinigungen, in der Kasteiung des Leibes und der Ausrottung der sinnlichen Natur, sondern aus dem Herzen kommen arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Dieberei u. s. w. Matth. 15, 18—20., und die wahre Erneuerung ist die »Erneuerung im Geiste des Gemüths.« Eph. 4, 23. Endlich: wie hienach die Verbindung von Leib und Seele in der menschlichen Persönlichkeit nicht das von Haus aus Angehörige ist, so besteht auch die Vollendung der letztern nicht in der Trennung des Geistes von dem Leibe, sondern in der Vollendung beider in unauflöslichem Zusammenhang, in der Auferstehung des Leibes nach der Auflösung des vergänglichen Körpers. 1 Kor. 15.

Noch Clemens von Alexandrien spricht sich an der Grenzscheide des zweiten und dritten Jahrhunderts unter Hinweisung auf Röm. 14, 17. in diesem Sinn gegen die auf Ausrottung der sinnlichen Natur abzielende Asceteumeral aus und nennt sie eine alte Eigenthümlichkeit gewisser heidnischer Priesterklassen und indischer Samanäer*). Aber die Christenheit blieb diesen Grundsätzen nicht treu, sondern gleichwie der evangelische Sauerteig nur langsam und allmählig die Welt umzubilden vermochte, so fiel die Christenheit in vielen Stücken wieder in die schwachen und dürftigen Anfangs-

*) III, p. 446 ed. Potter.

gründe der Welt zurück. Gal. 4, 9. Zeugniſſe dafür ſind jene überwiegend vom Geiſte der ältern Religionen beherrſchten Miſchbildungen des Ebionitismus, Gnoſticismus und Manichäismus, welche in der Begegnung des Evangeliums mit dem Judenthum und Heidenthum gleichſam an der Grenze des chriſtlichen Gebiets auftraten und eben vermöge des in ihnen ſtattfindenden Ueberwiegens der alten Elemente über die neuen, ja des Verſchlungenwerdens des karakteriſtiſch Chriſtlichen von dem Fremdartigen mit Recht die Bezeichnung Häreſieen erhalten haben. Alle dieſe Häreſieen karakteriſiren ſich entweder durch ein ſtufenweiſes Zurückſinken auf den Standpunkt der heidniſch-aſcetiſchen Socialreform, oder eine ebenſo mannigfach abgeſtufte Unfähigkeit ſich über die maßgebenden Begriffe derſelben zu erheben. Armuth! iſt der Wahlſpruch, der dem Ebionitismus den Namen gab und bis zu welchem Grad die konſequenteſte Durchbildung dieſes aſcetiſchen Prinzips, der Manichäismus, die Losſagung von der Welt zu verwirklichen wußte, iſt bekannt *). Allein nicht bloß das häretiſche, ſondern auch das katholiſche Chriſtenthum iſt von den gleichen aſcetiſchen Begriffen beherrſcht. Wie der Katholicismus im Unterſchied von den Häreſieen nicht als der erſte vollkommen gelungene, ſondern nur als der erſte in's Große gehende und relativ beſſer gelungene Verſuch einer Ausgeſtaltung der evangeliſchen Wahrheit im kirchlichen Gemeinleben zu betrachten iſt, ſo karakteriſirt er ſich in dieſer ſeiner Relativität ganz vorzüglich durch ein ähnliches Zurückſinken auf den Standpunkt des heidniſchen Dualismus und eine gleiche Gebundenheit an deſſen aſcetiſche Conſequenzen, wie die Häreſieen. Die bibliſchen Gegenſätze von Geiſt und Fleiſch, vom Reich Gottes und Welt, werden frühzeitig in der katholiſchen Moral in die von der alten Bildung her geläufigen Begriffe von Geiſt und Materie, von profan-ſocialer und aſcetiſch-ſocialer Lebensordnung umgeſetzt. Ausdrücke wie σῶμα τῆς ταπεινωσεως Phil. 3, 21. und σαρετῆς ἁμαρτίας Röm. 8, 3. erhielten frühzeitig in der chriſtlichen Kirche eine Deutung im Sinne dieſes aſcetiſchen Vorurtheils. Daher die frühauftretenden und mit großer Raſchheit ſich verbreitenden Meinungen von der hohen Verdienſtlichkeit der Kaſteiungen, des jungfräulichen Lebens, die Beiſpiele von Selbſtentmannung, überhaupt der ganze Apparat äußerer auf Ertödtung der ſinnlichen Triebe abzielender Werkheiligkeit bis zu jener abſoluten Weltflucht, welche theils in dem ſchwärmeriſchen Hindrängen zum Märtyrertod, theils im Einſiedler- und Mönchsleben und dem damit verbundenen chriſtlich-aſcetiſchen Communismus ſich kund gibt.

Der Communismus tritt im Zuſammenhang der chriſtlich-aſcetiſchen Socialreform in drei Formen oder in einem dreifachen Stufengang auf: 1) Aufſtellung der Armuth als unerläßlichen Erforderniſſes höhern chriſtlichen Tugendſtrebens und aſcetiſcher Vollkommenheit, in Beſchränkung auf das einzelne Subjekt; 2) Verwirklichung des maßgebenden Armuthideals in der Welt im Großen auf negativem Weg, Herſtellung einer Armuth Aller durch Ankämpfen wider die Güteranhäufung und durch gewaltſame Gleichmachung der Reichen mit den Armen; 3) Verwirklichung jenes Ideals auf poſitivem Weg durch Organiſation der Armuth im eigentlichen Communismus. Dieſen dreifachen Stufengang der communiſtiſchen Ideen finden wir durch alle Jahrhunderte, beſonders deutlich aber ausgeprägt in der ältern katholiſchen Kirche.

Die unterſte Stufe iſt repräſentirt in der nur auf die eigene Vollkommenheit abzielenden aſcetiſchen Armuth der älteſten chriſtlichen Einſiedler in den ägyptiſchen Wüſten, welche von den freiwilligen Almoſen ihres Bewunderer ihr Daſeyn friſten, wie Paulus von Theben, Antonius u. A. um die Mitte des 4. Jahrhunderts. Die zweite Stufe ſtellt ſich dar in dem denkwürdigen Verſuch einer Erhebung des Prinzips heiliger Armuth zum eigentlichen Vehikel chriſtlicher Socialreform, in jenem Fanatismus für die aſcetiſche Armuth, der ſeit 347 zuerſt in den gewaltthätigen Exceſſen der ſogenannten Circumcellionen während der donatiſtiſchen Spaltung in Nordafrika auftritt. Als die Entwicklung des donatiſtiſchen Streites auf den Punkt gelangt war, daß in Folge einer

*) Baur, das manichäiſche Religionsſyſtem. Tübingen 1831. S. 248 ff.

ungeschickten Art von Einmischung der Staatsgewalt in den Streit von den Donatisten das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat in der absolutesten Schroffheit ausgesprochen wurde, und die donatistischen Bischöfe nicht müde wurden die Fürstengunst und die Reichthümer, welche der Kirche seit Constantin zu Theil geworden, sammt der hohen Stellung der Bischöfe als versteckte und darum nur um so gefährlichere Verlockungen des Satans zu bezeichnen, der vorher die Kirche offen bekämpft habe, so wurde durch solche fanatische Feuerreden besonders eine Art von Asceten entzündet, welche, unter Verschmähung aller Arbeit, auf dem Lande, in der Nähe der Bauernhütten umherstreiften und sich durch Betteln ernährten. Sie dehnten nun jenes Prinzip noch weiter aus, indem sie von dem Einfluß der irdischen Macht und Hoheit, von der Anhäufung irdischer Güter überhaupt alles Verderben unter den Christen ableiteten und steigerten sich von diesem Gesichtspunkt aus zu einer neuen Schwärmerei, welche Haß gegen alle Mächtigen, Vornehmen und Reichen athmete. Als Beschützer aller Unterdrückten und Leidenden, als eine heilige Schaar von Kämpfern für das niedergehaltene göttliche Recht streiften sie auf dem Lande umher und nahmen sich der Bauern wider ihre Gutsherrn, der Sklaven wider ihre Herren, der Schuldner wider ihre Gläubiger an. Die Anführer der Circumcellionen, Fasir und Axid, nannten sich Söhne der Heiligen und erließen Drohbriefe an alle Gläubiger mit der Aufforderung, die Schuld den Schuldnern zu erlassen. Wer nicht Folge leistete, wurde von der wüthenden Schaar überfallen und durfte froh seyn, durch nachträglichen Erlaß der Schuld sein Leben retten zu können. Wo sie einem Herrn mit seinem Knecht begegneten, nöthigten sie den Herrn, den Platz des Knechtes einzunehmen; ehrwürdige Hausväter wurden genöthigt, die niedrigsten Sklavenarbeiten zu verrichten. Alle Knechte, welche mit Recht oder Unrecht über ihre Herren Klage führten, fanden bei den Circumcellionen Zuflucht und Beihülfe zu Uebung der Rache. Diese Excesse dauerten in Nordafrika bis weit über die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts fort. Erst die Anwendung von blutiger Gewalt und die Wendung, welche seit der Thronbesteigung des Kaisers Julian in den kirchlich-politischen Verhältnissen eintrat, setzte dieser Art von Socialreform ein Ziel *).

Die dritte Stufe stellt sich dar in dem von Pachomius († 348) zuerst eingeführten coenobitischen Leben. Pachomius sammelte die theils als fromme Bettlerbanden umherschweifenden, theils vereinzelt in Zellen, aber in einer gewissen Verbindung unter einander lebenden Anachoreten in größern Gebäuden, führte eine bestimmte Regel unter ihnen ein, stellte sie unter die Aufsicht von Vorgesetzten und bildete hiemit das Anachoretenleben zum Mönchthum im spätern Sinne fort. In der durch Pachomius auf der Nilinsel Tabennä in Oberägypten gegründeten Niederlassung waren noch bei seinen Lebzeiten dreitausend, später sogar siebentausend Mönche zu gemeinsamen ascetischen Uebungen, aber auch zu gemeinsamer Arbeit und zu gemeinsamem Besitz der durch die Arbeit erworbenen Mittel zum Lebensunterhalt vereinigt. Von den nach dem Alphabet in 24 Klassen eingetheilten Mönchen wurden Ackerbau und Gewerbe der verschiedensten Art betrieben. Man fand unter den Mönchen Schmiede, Zimmerleute, Gerber, Schneider, Kameeltreiber u. a. Eigene οἰκόνομοι besorgten die Verwerthung der Erzeugnisse des Mönchsfleißes und verwalteten die Einnahmen, deren Ueberschüsse den Bedürftigen der Umgegend zu gut kamen.

So erhielt das ascetische Leben eine geregelte Organisation; zugleich aber trat in derselben die communistische Organisation in die Reihe der anerkannten Gestaltungen des gesellschaftlichen Lebens. Die ascetische Socialreform, welche sich als universale Weltreform nicht verwirklichen ließ, verwirklichte sich nun wenigstens in partiellem Umfang. Es ist bekannt, wie sehr durch diese Organisation das Mönchthum an Gunst in der öffentlichen Meinung gewann. Das Abendland wie das Morgenland bedeckten sich mit communistisch organisirten geistlichen Corporationen. Seit dem 8. Jahrhundert fängt

*) Neander's Kirchengeschichte Bd. 2. S. 272. 276.

auch der Säcularclerus an, in den Stiften die mönchische Lebensweise und Gütergemeinschaft einzuführen. Die Bewunderung, welche von dem Zeitalter der Heiligkeit des mönchischen Lebens gezollt wird, führt Klöstern und Stiften immer neue und reichere Schenkungen zu. Aber gleichwie Klöster und Stifte nur eine Zeit lang das Lob verdienen, als Stätten höherer Bildung und christlicher Gesittung dem Zeitalter voranzuleuchten, ebenso wissen sie auch immer nur kurze Zeit hindurch dem eigentlichen Zweck ihrer communistischen Organisation zu entsprechen. Denn es ist das unvermeidliche Schicksal jeder Gedankenreihe, welche auf einem unerkannten Grundirrthum ruht, daß dieser Grundirrthum immer auf irgend einem Punkte hervorbricht und zuletzt auch sonst vernünftige Gestaltungen des Gedankens wieder durchkreuzt, stört und mit ihrem Zweck in Widerspruch bringt. So ruhte der mönchische Communismus auf der Canonisation der Armuth und seine Fortdauer war durch das Nämliche bedingt, wodurch der Bestand aller Gütergemeinschaft bedingt ist und bleiben wird, nämlich durch die fortdauernd gleiche aufrichtige Neigung aller Theilnehmer zur Entbehrung, durch die Verzichtleistung auf ein Mehr, eine Fülle von Genuß. Nun wird aber durch emsige Arbeit verbunden mit Sparsamkeit im Genuß der Arbeitfrüchte nothwendig mit der Zeit Ueberfluß erzeugt. Pachomius hatte eine solche Anhäufung des Ueberflusses aus den Arbeitserträgnissen nicht geduldet. In den abendländischen Klöstern hingegen war neben der Pflicht einer Verzichtleistung auf Privatbesitz auf Seiten des einzelnen Mönchs zugleich das Prinzip zur Anerkennung gekommen, daß ein Besitzrecht der Corporation als solcher dem Armuthsgelübde nicht widerstreite. Von diesem Gesichtspunkt aus war die durch Arbeit und Schenkungen erwachsene Anhäufung des Ueberflusses bis zum Reichthum geduldet worden. Reichthum aber wirkt fast unwiderstehlich auf die schlummernde und durch äußerliche ascetische Uebungen am wenigsten je ausgerottete Genußgier des natürlichen Menschen und mit ihr steigern sich wiederum in gleichmäßigem Verhältniß Erwerbsucht und Habgier. Beide zusammen aber, sobald ihnen einmal auch nur im Kleinen Raum gegeben und dadurch der Zudrang Unberufener, durch die Anhäufung des Reichthums Angelockter herbeigeführt worden ist, wirken nothwendig zur allmäligen Erschlaffung der ursprünglichen Regel und so enden die Armuth und Demuth des Klosterlebens zuletzt in Ueppigkeit und Hoffart. Und in der That ist dies das constante Schicksal des mönchischen Communismus in seiner Gesammtentwicklung zunächst im Abendland. So oft auch die ascetische Idee sich in ihr ursprüngliches Selbst zurückzunehmen strebt, wie in dem zahlreichen Eremitenorden von Vallombrosa, Camaldoli und la Chartreuse seit dem 11., oder in den Reformationen des coenobitischen Lebens, welche seit dem 10. und 12. Jahrhundert von Clugny und Citeaux ausgingen: immer von Neuem verfällt sie dem gleichen unabwendbaren Geschick, sobald die reine uneigennützige Begeisterung der Ordensstifter und Reformatoren in der nachfolgenden Generation verflogen und die ersten Schwierigkeiten gesellschaftlichen Bestandes überwunden sind. Die Entartung des mönchischen Instituts ist aber nur eine spezielle Seite der Entartung der Kirche im Großen und Ganzen. Beide leiden an den gleichen, aus der nämlichen Wurzel entspringenden, unheilbaren Gebrechen.

Schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts treten während des Aufstandes der Pastorellen in Frankreich (s. unten) aus der Mitte der Letztern Laienprediger auf. Sie eifern laut und öffentlich wider die Verderbniß der Kirche, geben aber in's Besondere Worte dem Haß des Volkes wider die Dominikaner und Franciskaner als Landstreicher und Heuchler, wider die Cisterzienser als Geizige und Habgierige, wider die Benedictiner als Gefräßige und Stolze, wider die Domherrn als Halbweltliche und Schlemmer in köstlichen Speisen, wider die Bischöfe und ihre Dienerschaft als gierig nach Gold und versunken in Genüssen, wider den römischen Hof als behaftet mit unaussprechlichen Gebrechen *). Es legt sich in diesen Aeußerungen deutlich zu Tage, wie tief und verletzend der schneidende Contrast zwischen der Idee der Kirche und der Wirklichkeit

*) Matthaeus Paris ad 1251.

derſelben, zwiſchen dem vorangeſtellten aſcetiſchen Grundprinzip des mönchiſchen Communismus und ſeiner thatſächlichen Erſcheinung in den Kreiſen des Volks empfunden wurde. Man begegnete unter Prieſtern und Mönchen eher allem andern, als dem rechten vollen Ernſt, ſowohl was die communiſtiſche Armuth, als die mönchiſch-prieſterliche Jungfräulichkeit, als die Verzichtleiſtung auf die Dinge dieſer Welt betraf. Dazu kam, daß die übermäßige Anhäufung materieller Güter in der todten Hand der communiſtiſchen Corporationen im Körper der Geſellſchaft ſchon an ſich unausbleiblich als ſchwere Uebelſtände empfunden werden mußten. Endlich übten die klöſterlichen Corporationen, wie alle Grundbeſitzer, in die feudaliſtiſche Organiſation hineingezogen, gleich der Feudalariſtokratie und der vorweltlichen Kirche nur zu oft ein Regiment voll ungerechten Druckes und ſchnöder Härte über das arme Volk. Aus allen dieſen Urſachen bildete ſich gegen das weltliche Leben, die Hoffart, Ueppigkeit, Liederlichkeit, den Geiz und die Habſucht, welche in den Kreiſen der aſcetiſchen Socialreform, an den Stätten der Entſagung und des ausſchließlich gottgeweihten Lebens eingedrungen waren, ſeit dem 11. Jahrhundert eine immer mächtiger anwachſende Proteſtation.

Im Allgemeinen beruht dieſe Proteſtation theils auf einer weltlich-politiſchen, theils auf einer religiöſen Grundlage. Die religiöſe Proteſtation aber zerfällt wieder in die kirchlich-orthodoxe und die häretiſche, und letztere endlich ſchließt in ſich die beiden Elemente der katharíſchen und der evangeliſchen Proteſtation.

Die Träger der katharíſchen Proteſtation ſind jene ſeit dem Beginn der Kreuzzüge und der Wiederherſtellung einer lebhaftern Verbindung mit dem Orient allenthalben im Abendland auftauchender Secten, in welchen in irgend einer Modification der altmanichäiſche Dualismus und die daraus reſultirenden Lebensgrundſätze ſich fortgepflanzt haben. Verborgen unter der täuſchenden Hülle ihrer mit der katholiſchen Aſceſe äußerlich harmonirenden Lebensformen und vom Volk geachtet wegen ihrer ſtrengen Erfüllung der Forderungen aſcetiſcher Lebensheiligkeit gewähren dieſe Secten lange Zeit in der Stille einen gefährlichen Anhalt- und Sammelpunkt für den mit Mönchthum und Klerus zerfallenden Volksgeiſt.

Durch die Darſtellung eines ernſtern ſittlichen Lebens und den kühnen Gedanken einer Laienreformation iſt der katharíſchen Proteſtation verwandt die evangeliſche, repräſentirt in Peter von Bruis, Heinrich von Lauſanne und den Waldenſern. Ein abſtracter Scripturarismus, ähnlich dem der ſpäteren proteſtantiſchen Bilderſtürmer, bildet die Grundlage in der noch unklaren, tumultuariſchen Erregung der Volkshaufen, welche zwiſchen 1104 und 1148 im ſüdlichen Frankreich ſich jenen Bußpredigern anſchließen. Es läutert und klärt ſich aber dieſe reformirende Tendenz zu der ſtrengen Anſchließung an die heilige Schrift in Glauben und Leben und namentlich an die Moral der Bergpredigt ab, die uns bei den Waldenſern begegnet und welche den Namen einer wahrhaft evangeliſchen Proteſtation verdient.

Die katholiſche Proteſtation nimmt ihren Ausgang von den Bettelorden. Die Idee einer Laienreformation, d. h. einer freiern, vom Sacerdotium unabhängigen Bethätigung des chriſtlichen Lebens- und Lehreifers entgegen der unapoſtoliſchen Entartung des Clerus und der Mönche, war ſeit Mitte des 12. Jahrhunderts in der katholiſchen Welt weit verbreitet und hatte eine tiefe Gährung unter dem Volk erzeugt. Gerade dieſe Idee und der Drang nach einem wahrhaft apoſtoliſchen Leben war es, der das Volk ſchaarenweiſe zu den ketzeriſchen Gemeinſchaften hinübergeführt hatte. Schon im Jahr 1017 durften die zu Orleans entdeckten Ketzer ſich der Hoffnung hingeben: „fore in proximum in illorum dogma cadere populum universum“*). Bei vielen andern, auch aus dem niedern Clerus, ſtand jene Geſinnung wenigſtens im Begriff aus einem ſchwankenden, zweifelhaft gewordenen Verhältniß zu Hierarchie und Kirche zum Schisma und zur Häreſie fortzuſchreiten. Beiden drohte ſomit eine große Gefahr. Mehr als ein

*) *Glaber Radulph*, hist. sui temporis III, 8.

Fürst, ein Kaiser: eine mächtige, von religiösen Ideen erfüllte Volksbewegung stand ihnen drohend gegenüber. Die Forderung eines apostolischen Lebens, deren Geltung sich bisher nur auf die Mönchscorporationen beschränkt hatte, wurde nun als Forderung an die ganze Kirche, als giltig auch für die Laienwelt aufgestellt. Die ascetischen Ideen wurden zur Grundlage einer von unten auf, durch die schwärmerisch erregte Menge betriebenen Socialreform gemacht. Der Retter der Hierarchie von dieser Gefahr wurde Innocenz III. Die häretische Protestation unterdrückte er durch Anwendung der blutigsten Gewaltmittel im Albigenser-Kreuzzug; die verwandten katholischen Regungen aber wußte seine Klugheit mit der Kirche zu versöhnen. Mit dem Haupt der reformatorischen Laienpartei, Durandus von Huesca, trat 1209 zuerst ein päbstlicher Legat zu Pamiers, bald nachher der Pabst selbst in Unterhandlungen. Das Ergebniß derselben war die Anerkennung ihrer katholischen Orthodoxie und die Billigung ihres Vorhabens, zwar auch fortan in der Welt zu leben und durch Handarbeit sich zu nähren, aber doch in einer gewissen Gemeinschaft unter Uebung ascetischer Pflichten, in strengem Fasten, Armuth und Verzicht auf Privateigenthum. Mit dieser Organisation eines mönchsartigen Laienthums, der Humiliaten oder *Pauperes catholici*, war der ketzerischen Volksbewegung ein katholisches Gegenbild gegenübergestellt und jene durch dieses für die Hierarchie für's Erste unschädlich gemacht. Aus ähnlichen Regungen entsprangen wahrscheinlich auch die seit 1220 in den Niederlanden hervortretenden ascetischen Handwerkervereinigungen der Begharden. Zu ihrer vollständigen Ausbildung aber gelangte diese Richtung erst mit der wenige Jahre später von Innocenz weislich zugelassenen Stiftung der zwei großen Bettelorden und ihrer Tertiariergemeinschaften. Sie, besonders der Franciskanerorden, bilden gewissermaßen die großen Becken und Kanäle, in welchen die regellose Fluthung des von der Idee der ascetischen Socialreform schwärmerisch bewegten katholischen Volksgeistes eine kirchliche Fassung und eine Leitung im Interesse der Hierarchie erhielt. Wie leicht jene Fluthung ohne solch' kluge Connivenz der Curie zum verheerenden Strom hätte anschwellen können, zeigt theils der ungeheure Andrang der Menge besonders zum Franciskanerorden, theils der mächtige Einfluß, den beide Orden fortan auf das Volk ausübten, theils endlich der Independenten- und Oppositionsgeist wider die Hierarchie, welcher unter den eifrigern Nachfolgern des heil. Franciskus, den sogenannten Spiritualen, Zelanten, Fratricellen, seit 1279 lediglich in Folge einer mildern päbstlichen Auslegung des Armuthgelübdes auf gefährliche Weise wieder aufzuleben anfing und sogar das ganze Mittelalter hindurch nie ganz gebändigt wurde.

Zu den bisherigen drei Formen der Protestation gesellt sich endlich die politische Protestation, als Rückwirkung des mit wachsender Schwere auf allen weltlichen Ständen lastenden Druckes der Hierarchie und der Orden. Die besitzende Classe fand sich durch sie in Freiheiten, Rechten, Einkünften beschränkt, das Landvolk dagegen durch Ueberbürdungen aller Art bis zur Verzweiflung getrieben. Im nördlichen und noch mehr im südlichen Europa überwog zuletzt immer allgemeiner der wüthende Haß wider Clerus und Mönche den angeerbten Respect vor der Weihe*). Aus dieser Stimmung erklären sich die Spottgedichte der Troubadours auf den Clerus, der Schutz, den die häretische Protestation ungeachtet ihres ernsten und düstern Karakters von Seiten der sonst sehr weltlich gesinnten Landherrn des südlichen Frankreich findet, bis durch den Albigenserkrieg deren Macht selber gebrochen war. Aus dem Gefühl der Unerträglichkeit der materiellen Lasten entwickelt sich endlich die lange Kette der vornehmlich wider geistliche Machthaber gerichteten Bauernkriege. Schon der Bauernaufstand im Thurgau (992) gilt vorzüglich dem Bischof von Konstanz und den Aebten von St. Gallen, Reichenau und Rheinau; nicht so der Aufstand in der Normandie (996); dagegen sind alle folgenden Aufstände der Bauern in Jütland (1086), Schonen (1180), der Stedingerkrieg

*) Concil. Aquilejense a. 1182 bei Mansi XXXV. p. 430.

(seit 1207), bis zum Aufstand der Pasterellen in der Picardie (s. oben) wider Clerus und Mönche gerichtet.

Höchst bemerkenswerth ist nun der Unterschied dieser vier verschiedenen Formen der Protestation in Beziehung auf die communistische Idee. Allen liegt das Bestreben zu Grund, einen durch Verweltlichung und Habsucht der Kirche, durch die Entartung ihrer communistischen Organisationen gestörten Normalzustand wieder herzustellen. Aber die politische Protestation nimmt bei ihren Bestrebungen nirgends selber den Communismus zu Hülfe; nur die religiöse Protestation verliert sich in's Communistische wenigstens in mehreren ihrer Modificationen. Die politische Protestation erstrebt einen neuen Staatszustand, die religiöse ist nur befriedigt durch die Verwirklichung einer neuen Weltordnung. Die erstere sucht ihre Zwecke zu erreichen durch Verbesserungen in den Formen und der Gliederung der politischen Existenz: die zweite geht tiefer, nämlich auf Begründung neuer Anschauungen vom Wesen der menschlichen Gesellschaft. Darum bringt nicht in einem einzigen der genannten Volksaufstände, so ausschließlich auch mehrere derselben gegen den Klerus gerichtet sind, die Erregung des Kampfes einen socialistischen Gedanken zum Vorschein, während die religiöse Protestation sogleich im Beginn diese Bahn einschlägt. Die evangelische Protestation hat unter Peter von Bruis und Heinrich von Lausanne vornehmlich als Ziel vor Augen, christliche Bruderliebe zu wecken, christliche Gemeinschaft zu stiften, dem Sittenverderben zu steuern und der irdischen Selbstsucht entgegenzuwirken. Den Cölibat, die Erschwerung der Ehen durch die ungebührlich weit ausgedehnten kanonischen Hindernisse hielten beide für die vornehmste Ursache der Sittenverderbniß. Peter zwang daher die Mönche zum Heirathen, Heinrich dagegen schloß Ehen ohne auf die kanonischen Hindernisse als bloße Menschensatzungen Rücksicht zu nehmen. Die Ehemeiber hatten unter Anderem Enthaltung von aller Kleiderpracht sittlich zu leben. Auch sollte künftig kein Eigennutz auf die Schließung der Ehen Einfluß haben: darum wurde jede Art von Mitgift verboten. Auch andere, durch menschliche Selbstsucht in die Gesellschaft eingedrungenen Unterschiede sollten durch die christliche Liebe aufgehoben werden. Daher verheirathete Heinrich der bestehenden Sitte zuwider Leibeigene mit Freien und gebrauchte das vom Volk in seine Hände gelegte Geld, um sie zu kleiden. Man sieht hier deutlich, daß die Natur in ihre Rechte wiedereingesetzt werden soll: aber man erkennt nur die Gesetzmäßigkeit der physischen, nicht die der gesellschaftlichen Natur an und verkümmert, anstatt Freiheit walten zu lassen, das wahrhaft sittliche Verhältniß des Individuums zu beiden. Aus diesem embryonisch trüben Zustand erhebt sich die evangelische Protestation zur Klarheit und Freiheit in der Secte der Waldenser. Zwar wird nach einer sehr gewöhnlichen Annahme auch den Waldensern das System der Gütergemeinschaft, gestützt auf die Sinnlichkeit des Privatbesitzes, zugeschrieben. In Wahrheit aber stützt sich diese Annahme auf keine der zuverlässigern Quellen: eine stillschweigende Supposition dagegen verbietet bei ihnen der Mangel aller jener ascetischen Principien, aus denen sonst die religiöse Gütergemeinschaft hervorgeht. Hätten die Waldenser die herkömmlichen Principien ascetischer Lebensheiligkeit getheilt, so würde von ihnen nicht der Cölibat den katholischen Priestern zum Vorwurf gemacht werden seyn. Dagegen erneuerten sich in der katharischen Protestation mit den dualistischen Voraussetzungen des ältern Manichäismus folgerecht auch dessen ascetische Consequenzen. Nicht nur selbst durch Verzicht auf alle Art von Besitz der Welt absterben, gehörte zu den Grundsätzen der Katharer, sondern es glühte zugleich im Schooß dieser Secte ein furchtbarer Haß gegen allen Reichthum und Besitz als Verführungsmittel des Satans.

Die gleichen Wahrnehmungen über den Unterschied der religiösen und der politischen Protestation bietet das 14. und 15. Jahrhundert.

Gegen Anfang des 14. Jahrhunderts ruft der schwere auf dem Landvolk lastende Druck, sowie die unkluge Maßregel der Hierarchie gegen die schwärmerische Ascese der sogenannten Apostler den Jahre lang von beiden Seiten mit furchtbarer Grausamkeit geführten Krieg der sogenannten Patarener gegen den Adel und besonders die Geist-

lichkeit in Piemont hervor. Die kriegerische Erhebung der Patarener ist ein Bauernkrieg. Aber die Patarener sind zugleich erfüllt von religiösen Ideen, vor Allem von jenem Ideal apostolischer Armuth, von welchem wir die Religiosität des Mittelalters überall erfüllt sehen und es vollendet sich jenes Ideal auch unter den Patarenern in der Gütergemeinschaft. Der Krieg endet erst 1307 mit der Besiegung und Verbrennung des Anführers der Patarener, des hochbegabten, aber von apokalyptischer Schwärmerei bewegten Dolcino *). Dagegen sind die größern Bauernkriege der folgenden Jahrhunderte: die Jacquerie in Frankreich (1358), die Empörung Watt Tylers in England (1381), der Käsebrödter in den Niederlanden (1491), des Georg Dosa in Ungarn (1514) nicht gegen Clerus und Mönche, sondern sogar unter Anführung von Mönchen ausschließlich gegen die weltlichen Herren gerichtet, ohne religiösen Hintergrund und darum auch frei von communistischen Tendenzen. Nur die kleinern Bewegungen unter dem deutschen Landvolk, 1476 im Würzburgischen, 1492 im Gebiete des Abtes von Kempten, 1493 im Elsaß, 1502 (der Bundschuh) im Bisthum Speier, 1513 (der arme Konrad) in Würtemberg, 1514 im Bisthum Augsburg und in Kärnthen, 1517 in der Windischen Mark, haben zum Theil den Zweck, sich der Bedrückungen clerikaler Herrscher zu erwehren, was sich aus dem Machtumfang der Hierarchie gerade in Deutschland leicht erklärt.

Mit dem Ende des 14. und das 15. Jahrhundert hindurch treten im Schooß der Kirche selber die bekannten großartigen Reformbestrebungen hervor. Die nächstfolgenden untern Gliederungen der Hierarchie lehnen sich zu Pisa, Costnitz und Basel auf gegen die römische Curie. Aber auch die häretische Opposition pflanzt sich fort, spannt im Stillen überall hin ihre Netze aus, verfällt in der Unterdrückung immer häufiger einer grellen Entartung und fängt an sich auf Zeiten einzurichten, die einen stets ausgesprochenern weltlich-politischen Karakter annehmen. Der häretische Socialismus entwickelt sich von nun an nicht bloß in größerem Umfang und direkterer Beziehung auf die durch die Staatseinrichtungen in einen idealen Zustand der Gesellschaft vermeintlich eingedrungenen Störungen, sondern sie spinnt sich auch an einem neuen Faden fort. Diesen Faden bildet die Ausbreitung pantheistischer Vorstellungen unter dem Volk. Mit der pantheistischen Ueberwindung des alten Dualismus zwischen Fleisch und Geist, d. h. durch das Sichselbstalsgottwissen und die Indifferenterklärung des Unterschiedes zwischen gut und böse gewinnt diese neue Richtung der Socialreform, obschon ursprünglich von dem ascetischen Dualismus ausgehend, die volle Unabhängigkeit nicht nur von den Fesseln einer lästigen Ascese, sondern der christlichen Moral selber. Repräsentantin dieser pantheistischen Socialreform ist die seit dem 13. Jahrhundert, unter verschiedenen Namen in Frankreich, Deutschland und Italien, besonders unter Bauern und Handwerkern weit verbreitete Sekte der Brüder und Schwestern des freien Geistes. In ihren geheimen Zusammenkünften erklärten sie die Kirche für verdorben und suchten das Volk wider seine geistlichen Führer aufzuwiegeln. Aber nicht bloß die Kirche, sondern auch die bürgerliche Gesellschaft mit allen ihren Ständen, Gliederungen und Einrichtungen wurden von der Sekte verneint. Der Ausgangspunkt ihrer Gedanken war ein reiner Urzustand der Menschheit vor dem Fall. Das Wesen desselben bestand in dem Bewußtseyn der wesenhaften Einheit mit Gott. Durch den Fall wurde dies Bewußtseyn getrübt und durch das Gesetz Unterschiede innerhalb der Menschheit eingeführt. Ziel der Menschheit ist die Aufhebung dieser Unterschiede und Wiederherstellung des Paradieses auf Erden durch Wiederherstellung der Einheit mit Gott und Gleichheit der Menschen untereinander. Mit dem Begriff des Gesetzes fielen daher für die Sekte auch Obrigkeit, bürgerliche Ordnung, Privateigenthum, Familie, Monogamie, Ehe unter die Kategorie sowohl des Grundes, als der Folge der Sünde. Güter- und Weibergemeinschaft waren die letzten Ausläufer ihres Gedankenkreises. Selbst das Tragen verhüllender Kleidungsstücke ward als unberechtigte Abweichung von dem

*) Vergl. Krone, Fra Dolcino und die Patarener. Leipzig 1844; dazu meine Abhandlung S. 77—92.

freien, göttlichen Leben der Natur und Unschuld betrachtet. Nach diesen Grundsätzen gestaltete sich das Treiben der Sekte in ihren geheimen Zusammenkünften. An abgelegenen Orten, oft unter der Erde, richteten sie sich Schlupfwinkel ein, Paradiese genannt. Dort kamen bei Nacht, besonders in heiligen Nächten, Männer und Weiber zusammen. Einer der Apostel pflegte dann hervorzutreten, seine Verhüllung abzuwerfen und, indem er an sich selbst den Stand der Natur anschaulich machte, die durch das Gesetz der Ehe widernatürlich verdrängte freie Geschlechtsvereinigung zu predigen, der sodann die Versammelten sich hingaben*).

Von dieser Art von Popularisirung des Pantheismus und ihrer muckerischen Consequenzen zeigen sich in der Folge auch andere Sekten des spätern Mittelalters ergriffen, z. B. die Flagellanten und die sogenannten Adamiten**), ein Ausläufer der hussitischen Bewegung. Bei letztern war neben andern Gräueln muckerischen Fanatismus besonders die Weibergemeinschaft im Schwang, weßhalb Ziska die auf einer Insel des Flusses Luschnitz niedergelassenen Adamiten 1421 niederhauen und ihre Wohnungen verbrennen ließ. Unter den Hussiten selbst bildete zwar der Kelch ein Symbol zugleich brüderlicher Einigkeit und Gleichheit und es war neben apokalyptischen Schwärmereien unter der taboritischen Partei der Hussiten ein ähnlicher Haß gegen die Reichen und Mächtigen verbreitet, wie einst unter den nordafrikanischen Circumcellionen. Allein socialistische Gedanken, welche über das Ideal einer theokratischen Demokratie hinausgehen, kommen unter den Taboriten nicht vor.

Es ist die unermeßliche Bedeutung der Reformation, das religiös-sittliche Leben aus seinem Dahingegebensein an die Aeußerlichkeit, wieder in seinen Sitz und seine Quelle, die innersten Sphären des Geistes und Gemüthes zurückgeführt zu haben. Das Böse ist nach protestantischen Grundsätzen nicht die Materie, das Fleisch als Träger der Sinnlichkeit, nicht die Natur, sondern einzig die Sünde. Aber auch diese ist nicht die nothwendige Folge des gottgeordneten Unterschiedes zwischen Natur und Geist, sondern die freie That des Geistes als des von der Natur unterschiedenen Ich. Daher besteht auch die Vollkommenheit nicht in Ueberwindung der einzelnen Aeußerungen der Sünde am Fleisch, sondern in der innern Wiedergeburt des ganzen Menschen durch Tilgung des prinzipiellen Grundes der Sünde im Ich. Die neue Moral des Protestantismus war daher ihrem Wesen nach nicht ascetisch, d. h. sie bestand nicht im Kampf des Geistes gegen die Materie, sondern des Geistes gegen den Geist, des Ich gegen seine Selbst-

*) Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Hamburg 1842. Bd. 2. S. 18 ff.

**) Für das zähe Leben solcher Sekten liefert den besten Beweis der nachfolgende Bericht eines öffentlichen Blattes aus dem Jahre 1849. „Laut einem Bericht in den „Narodni Nowiny" ist im vorigen Herbst im Chrudimer Kreise die Sekte der Adamiten oder Marokaner von Neuem aufgetaucht. Schon zur Zeit der Hussitenkriege von Zizka mit Feuer und Schwert unterdrückt, war diese abenteuerliche, communistische Sekte unter Kaiser Joseph II. nach dessen Toleranzpatent von Neuem hervorgetreten, aber bald wieder durch Gewaltmaßregeln unterdrückt worden. Als nun im vorigen Jahre in ganz Europa der Ruf der Freiheit erscholl, als die Glaubensfreiheit überall ausgerufen wurde, und die Zeit der Adressomanie kam, da ermannten auch sie sich, traten offen als Bekenner ihrer Lehre auf, ließen sich aus den Kirchenmatrikeln streichen, und schrieben im November vorigen Jahres an seine Majestät den Kaiser eine Adresse, worin sie um Bewilligung von fünf Punkten baten. Sie wollen weder Katholiken noch Akatholiken seyn, sondern ohne alle Religion leben. Alle Katholiken werden nach ihrer Meinung durch einen Feind, der aus Maroko kommen werde, vertilgt werden, dann würden sie, die Adamiten allein bleiben, und alle Güter unter sich vertheilen. Gott lebt in ihnen, aber die Unsterblichkeit erkennen sie nicht an. In ihren nächtlichen Zusammenkünften treiben sie ihr Unwesen auf die scheußlichste Weise. — Diese Sekte hatte bereits in fünf Dorfschaften des Chrudimer Kreises starken Anhang und als sie Anlaß zu den größten Streitigkeiten mit ihren Nachbarn gaben, sahen sich die dortigen Aemter veranlaßt, die Wahnsinnigen durch Militär-Execution zur Ordnung zu bringen."

sucht. Sie war das Streben aus der Zubereitung eines gottwohlgefälligen Herzens durch wahrhafte Buße und lebendigen Glauben ein neues Leben, nicht der eignen Leistungen und Werke, sondern der Gnade Gottes in Christo sich getröstenden Gehorsams zu Stande zu bringen. Hiemit hatte der Protestantismus die gleiche Aufgabe wieder aufgenommen, welche das Urchristenthum am Paganismus zu lösen hatte, die aber den Händen der katholischen Kirche so frühzeitig entschlüpft war. Die Moral war von heidnischen Elementen befreit, der ascetischen Selbstgerechtigkeit durch Aufhebung des Dualismus die Wurzel abgeschnitten.

Indessen kam der Umschwung der sittlich-religiösen Weltanschauung durch die Reformation nicht mit Einemmale, nicht ohne mannigfache Verirrungen im Einzelnen zu Stande. Namentlich hatte die Reformation jene Erbschaft dumpfer, religiös-politischer Volksgährung anzutreten, welche sich während des Mittelalters unter dem Druck der Hierarchie erzeugt und bis auf das 16. Jahrhundert erhalten hatte. Nachdem einmal in Wittenberg der Bruch mit Pabstthum und Hierarchie öffentlich erklärt war, strömten der Reformation alle Elemente innerlicher Religiosität, aber auch antihierarchischen Oppositionsgeistes zu, welche schon Jahrhunderte hindurch unter allerlei Gestalt und Namen im Volke Verbreitung gewonnen hatten. Die Böhmen traten mit Luther, die Waldenser mit Zwingli in Verbindung. Aber auch der unreine und unbekehrte Sektengeist der vergangenen Zeit begehrt unter der Aegide der Reformation nicht nur freie Lebensluft zu athmen, sondern er erhob zugleich den Anspruch, eine Gestaltung der Dinge in seinem Sinn durchzusetzen. Repräsentanten derselben sind die Wiedertäufer, nur die gemeinsame Benennung für eine sonst sehr vielgestaltige Sektenbildung. Ihre Verwandschaft mit den Brüdern vom freien Geist ist unverkennbar und auch an ihrer geschichtlichen Verknüpfung mit jener ältern Sekte nicht zu zweifeln*). Aus dem pantheistischen Spiritualismus jener ältern Sekte erklären sich die Ansprüche der Zwickauer Propheten und aller Wiedertäufer auf unmittelbare Inspiration, sowie ihr gesammter gegen Staat, Kirche und Gesellschaft gerichteter Antinomismus. Die Ideen der alten, auf der dualistischen Weltansicht ruhenden, ascetischen Socialreform brechen in den Wiedertäufern noch einmal in voller Stärke hervor in wüster Entgegensetzung wider das neue evangelische Moral-, Staats- und Gesellschaftsprinzip. Der Thüringische Bauernkrieg von 1525, die Münsterschen Exzesse von 1534 und der Libertinismus in Genf sind die drei Entwickelungsstadien, in welchen die wiedertäuferische Socialreform verläuft.

Erst durch neuere Geschichtschreiber**) hat der große Bauernkrieg des Reformationszeitalters jene Beleuchtung empfangen, welche dieser denkwürdigen Episode der deutschen Volksgeschichte von Seiten einer befangenen und servilen Historiographie volle drei Jahrhunderte hindurch versagt worden ist. Er bildet das Endglied jener gewaltsamen Volksbewegungen, welche das gesammte Mittelalter sich hindurchziehen und trägt auch nach Ursprung und Verlauf den Karakter der politischen Volksprotestation vor dem 16. Jahrhundert an sich. Daß religiöse Ideen, insbesondere reformatorische, wie die von der Freiheit des Christenmenschen, sich einmischten und eine Ausdeutung in's Politische empfingen, ist nicht zu leugnen. Aber die Behauptung, daß der Bauernkrieg vorwiegend aus religiösen und zwar reformatorischen Motiven entsprungen, ohne Hinzutreten derselben nicht würde ausgebrochen seyn, steht in offenem Widerspruch gegen die Geschichte. Denn nicht aus einem religiösen Prinzip construirte man abstrakt idealistisch die in den bekannten 12 Artikeln an die herrschenden Gewalten gestellten Forderungen, sondern über das Recht zu diesen war man längst anderweitig im Reinen und die religiöse Idee sollte nur noch einen Grund mehr abgeben, um dieselben auch als im gött-

*) Gieseler's Kirchengeschichte Bd. 3. S. 197. Ranke, deutsche Geschichte Bd. 2. S. 215.

**) Bensen, Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken. Erlangen 1840. Zimmermann, allgemeine Geschichte des großen Bauernkriegs. 2 Bde. Stuttgart 1841. Ranke, deutsche Geschichte II, S. 184 ff.

lichen Recht begründet nachzuweisen. Die 12 Artikel halten sich durchaus innerhalb der Grenzen der politischen Reform und nur in einem sehr beschränkten Kreise, in Thüringen geschieht es, daß die wiedertäuferische Schwärmerei das Uebergewicht erlangt und in Th. Münzer's „omnia simul communia, d. h. alle Dinge sollen gemein seyn und sollen jedem nach Nothdurft ausgetheilt werden nach Gelegenheit," die Bewegung auf den Boden der Socialreform übergeht. Gerade das ist ein Hauptverdienst der neuern Geschichtschreibung, daß sie eine richtige Unterscheidungslinie zwischen den thüringischen Begebenheiten und denen der schwäbisch-fränkischen Gebiete gezogen hat, und daß man der innern Verschiedenheit zwischen beiden schon im Fluß der Begebenheiten selber inne wurde, geht aus dem Ernst hervor, mit welchem man in Schwaben und Franken die Einmischung Münzers abwies.

Die nämliche wiedertäuferische Irrlehre, welche in Thüringen unter dem hartgedrückten Landvolk ihre Opfer gefordert, schlägt zehn Jahre später in Münster besonders unter dem Handwerkerstand Wurzel. „Die mühevollen, aber dem Geist doch zu einer gewissen Beschaulichkeit Raum lassenden, dunkeln Werkstätten wurden plötzlich von den Meteoren einer seligen Zukunft erleuchtet. Unwiderstehlich griff dieser Wahn um sich." Aber während der Bauernstand in der erstrebten Gütergemeinschaft nur nach Sicherung der Lebensnothdurft ringt, blickt in dem Münsterschen Zion der Stachel städtischer Neigungen und Leidenschaften, der Ueppigkeit, bald feinerer, bald gröberer Genußsucht, mit der Einführung der Weibergemeinschaft und Vielweiberei die ekelhafte Liederlichkeit des freien Geistes durch die Glorie der neuen Heiligen durch *).

Seine vollendete Ausbildung zu einer Art von System genialer Lebensweisheit für gewisse privilegirte Kreise der Geistigkeit gewinnt endlich der wiedertäuferische Pantheismus in der Partei der sogenannten Libertiner in Genf, deren Treiben und theoretische Prinzipien Calvin 1544 in seiner Instructio adversus Libertinos enthüllt hat. Aus der pantheistisch-mystischen Grundansicht vom freien Geist, die von David Joris aus Delft († 1556), theils von Coppin aus Yssel und seinen Nachfolgern Quintin, Bertrand, Perceval, Pocquet bekannt und in den höhern Kreisen der Gesellschaft, z. B. am Hofe der Königin Margarethe von Navarra verbreitet ward, floß unter anderem folgendes System: Es gibt überall nur ein reales Wesen, einen einzigen allverbreiteten Geist, nämlich Gott, derselbe im Himmel, derselbe als ein Anderer in der Welt. Außer ihm ist Nichts; Welt, Teufel, Sünde sind allzumal nichts und Wahn. Dasselbe ist auch ein Jeder, den der Geist Gottes noch nicht umgebildet hat. Der Geist Gottes vollbringt Alles, was irgend geschieht, selber und unmittelbar. Auch Christus bestand aus dem Einen, allwirksamen Geist und aus Welt oder Wahn. Aber nur der letztere ward an's Kreuz geheftet, und Christus vollbrachte dadurch unsere Erlösung, daß er uns vom Wahn befreite und uns ein Typus dessen wurde, was in der Schrift zu unserer Erlösung erfordert wird. Jeder von uns ist daher auch selbst ein Christus. Denn was an diesem geschah, das ist auch in uns geschehen. Wir sind bereits mit ihm frei geworden von Leiden, Kreuz, Sünde und dem Gesetz der guten Werke, wir sind nämlich ein Geist mit ihm und er selber hat Alles für uns vollendet. Der Wiedergeborne oder Geistliche ist geworden, wie Adam vor dem Falle. Für ihn besteht nicht mehr der Unterschied zwischen gut und böse; denn eben in diesem Unterschied bestand die Sünde Adams. Frei ist er von jedem Gesetz; er hat sich über nichts ein Gewissen zu machen. Denn der Geist ist's, der ihn treibt, und seine Begierden und Thaten sind Gottes Begierden und Thaten. Wer darf ihm wehren und ihn tadeln? Alles ist erlaubt, dem der nicht zweifelt; folge nur ein jeder getrost dem Zuge des Geistes in ihm selber. Der Geistliche ist endlich bereits mit Christo vom Tode zum Leben und zum vollkommenen Genusse der Seligkeit hindurchgedrungen, und es ist daher thöricht, eine andere Auferstehung, zumal des Fleisches, zu erwarten, da der Geist in Gott zurückkehrt und alles Uebrige, weil Wahn, zu

*) Vergl. die meisterhafte Darstellung bei Ranke III, S. 335 ff.

nichte wird. Was die praktisch reformistischen Consequenzen dieser Theorie betrifft, so galt es als Axiom, daß Obrigkeit und Eigenthum mit dem Gesetz des sündlosgewordenen Geistes unverträglich seyen und daß an den Widerstand der Machthaber gegen dieses Dogma einst große äußere Bewegungen sich knüpfen würden. Die Gemeinschaft der Heiligen besteht nach Coppin darin, daß sie nichts eigen, sondern Alles gemein haben, daß sich jeder von den Gütern des Andern aneignen darf, was ihm beliebt. War nun nach dieser Seite hin zunächst nicht viel auszurichten, so warfen sich die Libertiner dafür mit um so mehr Ernst auf die Ehereform. Denn wie es keinerlei Fesseln mehr gibt für den geistlich Gewordenen, so bindet ihn auch nicht mehr die Fessel der Ehe. Er darf und soll geistliche Ehen eingehen, mit wem und wie lange der Geist begehrt. Ja Joris leitet den geregelten Ehestand geradezu vom Teufel ab und nennt die in demselben Erzeugten Kinder der Bosheit. Die Vereinigung soll fortan frei, in brünstiger Liebe Gottes, ohne Bindung an eine bestimmte Person geschehen zur Erzeugung eines reinen, schon im Mutterleibe geheiligten Geschlechtes. Auch auf diesem Wege soll der Gläubige vom Gesetz zum Evangelium durchdringen. Aus demselben Prinzip floß die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, mit welcher Benoite Ameaux, die Gattin eines Rathsherrn, ihren zuchtlosen Wandel vor dem Genfer Consistorium zu vertheidigen wagte. Die Gemeinschaft der Heiligen ist nur dann vollkommen, wenn alle Dinge gemein sind, Güter, Häuser und der Leib. Nur dann haben die Gläubigen den höchsten Grad der Liebe erreicht, wenn sie dies verstehen, und solche Gemeinschaft kann Niemand untersagt werden, auch nicht den nächsten Blutsverwandten. Es sey, behauptete die Dame, ebenso hart, diejenigen zurückzuweisen, für welche sie angeklagt wurde, zu viel Gefälligkeit gehabt zu haben, als einem Armen das Essen und Trinken zu verweigern*). Calvin schritt gegen die Träger dieser Grundsätze, welche besonders auf Leute der höhern Stände Einfluß zu gewinnen suchten und denen es durch Gewandtheit des Benehmens, durch einen gewissen Grad von Bildung und eine geistreich und christlich klingende Sprache auch wirklich gelang, Viele zu täuschen, nicht nur in Genf selber mit der ganzen Energie der, die in seinem Wesen lag, sondern er wußte auch durch seine Schrift die übrige Welt, besonders die Königin von Navarra, von welcher ihm Anfangs die Anklage Pocquets sehr übel genommen worden war, über dieselben zu enttäuschen.

Im Zusammenhang mit diesem Zweige der Wiedertäufer steht die Sekte der sogenannten Familisten, gestiftet um das Jahr 1545 durch H. Niklas aus Münster, einen Anhänger von Joris, in Holland und England. Sie verloren sich erst nach einem Verbot der Königin Elisabeth im Jahre 1580. Bei den schwärmerischen Levellers zur Zeit Cromwells kam mehr ein demokratisch-ascetischer gegen den Besitz oder doch gegen die Reichen gerichteter Eifer, als eigentlicher Communismus zum Vorschein.

Unabhängig vom religiösen Sektenwesen treten endlich im Lauf des 16. und 17. Jahrhunderts Ideen zu einer Socialreform in den Schriften von Männern hervor, die sich nach Art Plato's mit Aufstellung der Grundlagen für einen idealen Staat zu schaffen machen. Dahin gehören die Utopia**) des berühmten englischen Kanzlers Th. Morus, die civitas solis des calabresischen Mönches Th. Campanella***), die Nova Atlantis von Franz Baco†) und die Oceana von James Harrington††). Doch sind die beiden letztern nicht eigentlich communistisch, während Morus eine Gemeinschaft der Arbeit und Güter, aber nicht der Weiber in sein Utopien verpflanzt. Am merkwürdigsten aber ist das Bild, welches Campanella von seinem Kerker aus, in welchem er 27 Jahre

*) Henry, Leben Calvin's. Bd. 2. S. 412 ff Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin I, S. 36 ff. 178 ff.

**) Basil. 1568 und öfter.

***) Ultraj. 1643.

†) In seinen gesammelten Werken.

††) Londin. 1656.

ſchmachtete, von einer neuen Menſchheit entwarf. Gütergemeinſchaft, Aufhebung der Familie, des häuslichen Heerdes, des Vaterlandes, der Nationalität, gemeinſchaftlich betriebene Landwirthſchaft, Hierarchie von oben nach unten, Vertheilung der Reichthümer je nach dem Talent und der Arbeit, mit dem Pabſt an der Spitze: alles das iſt ſeine katholiſche Utopia, von der das Kloſter die Grundlage bildet. Ja, Campanella ſagte ſelbſt, daß er ſeine Welt der Kirche entlehnt habe und nimmt für die Realiſirung ſeiner ſogenannten monarchia Messiae den weltlichen Arm Spaniens in Anſpruch. Er iſt in manchem Betracht der vollkommenſte Vorläufer des modernen Communismus.

Der moderne Communismus und Socialismus beruht auf dem Wirken der gleichen Faktoren, durch welche wir den älteren erzeugt ſehen: materieller Nothſtände, ſittlicher Uebelſtände und religiöſer Irrthümer. Auch der ſchroffe Dualismus zwiſchen Geiſt und Fleiſch iſt dem einen wie dem andern eigen. Um ſo mehr unterſcheiden ſie ſich dagegen in der Art, den Gegenſatz dieſer beiden Potenzen aufzuheben. Die älteren Syſteme erſtreben eine abſolute Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch bis zur völligen Entleiblichung des Geiſtes; die modernen gehen umgekehrt aus auf die Herrſchaft des Fleiſches über den Geiſt und vollziehen ſich thatſächlich in einer ſtufenweiſen Entgeiſtlichung des Fleiſches. Das höchſte Ziel der aſcetiſchen Socialreform iſt ein Zuſtand des Menſchengeſchlechts, welcher einem Ideal gottähnlicher Heiligkeit entſpricht; das Ziel der modernen iſt umgekehrt ein der Idee der Menſchheit entſprechender Zuſtand menſchlicher Glückſeligkeit. Mit Recht darf daher die ältere Socialreform als die theokratiſch-aſcetiſche, die moderne als anthropocentriſch-eudämoniſtiſche oder humanitariſche karakteriſirt werden. Endlich: gleich wie der aſcetiſche Communismus aus der Gebundenheit des religiöſen Bewußtſeyns im Heidenthum ſeinen Urſprung nimmt, und im Lauf der chriſtlichen Jahrhunderte fortfährt aus den in der chriſtlich-kirchlichen Weltanſchauung zurückgebliebenen Reſten heidniſchen Sauerteigs ſeine Nahrung zu ziehen, ſo geht zwar der moderne Communismus urſprünglich von einzelnen chriſtlichen Ideen aus, weiß dieſelben aber nicht zu entwickeln im Zuſammenhang mit dem Großen und Ganzen der chriſtlichen Weltanſicht; vielmehr fällt er je länger, deſto mehr aus derſelben heraus, ja er bildet ſich zuletzt um zu einem bewußten Gegenſatz, zu einem feindlichen Widerſpiel gegen das Chriſtenthum und alle Religion überhaupt.

Den Ausgangspunkt für die moderne Socialreform bilden jene Ideen von der Gattungseinheit aller Menſchen, von einem angebornen Adel der Menſchennatur, von Menſchenwerth, von unveräußerlichen Menſchenrechten, Menſchenliebe u. dgl., in welchen oben ein Theil der Grundbegriffe der chriſtlichen Socialreform erkannt worden iſt. Dieſe Ideen und die darin liegende Richtung zum Abſehen von den Beſonderungen innerhalb der Menſchheit waren mit dem Evangelium in irgend einer Form und irgend einem Grad Eigenthum der chriſtlichen Völker geworden. Allein faktiſch vollziehbar war jenes Abſehen von den Beſonderungen nur in der Sphäre der Kirche und ausdrücklich hatte das Evangelium auch nur dorthin die Freiheit und Gleichheit der Menſchen unter einander verlegt, während es in dem Gebiet des Staates Achtung vor den herrſchenden Gewalten und beſtehenden Beſonderungen ernſtlich einſchärfte. Röm. 13, 1 ff.; Epheſ. 6, 5—8.; Col. 3, 22—24. Nur ideell, d. h. nur der Geſinnung nach, im Glauben und der Liebe vollziehbar war jenes Abſehen auch in der Sphäre des Staates und in Mitten ſeiner nothwendigen Beſonderungen. Dafür aber gehörte es allerdings mit zur Aufgabe der Kirche, durch Kampf gegen den Egoismus in den Beſonderungen, gegen die Ausbeutung derſelben durch die Sünde, durch geiſtige Umbildung der politiſchen Gliederung der Geſellſchaft zum Organ eines ächt chriſtlichen Staatslebens, gerade auf jenes Ziel hinzuwirken. In dieſem Sinn hatte die Kirche als ſolche dem ſpröden Weſen des Staats gegenüber ein Prinzip chriſtlicher Humanität zu vertreten, Humanitätsideen im Staat zu verwirklichen, eine Miſſion zur Humanität auszurichten im Gegenſatz zur Nationalität und ihrer politiſchen Gliederung im Staate.

Es ist eine lohnende Aufgabe, die Humanitätsbestrebungen der christlichen Kirche durch die Geschichte zu verfolgen. Denn wie die Humanitätsidee ohne das Christenthum nicht vorhanden wäre, so hat die Kirche überall, wo sie ächtes Christenthum pflanzte, auch ächte Humanität gepflanzt. Es ist ihr Verdienst, daß die mehrerwähnten, der heidnischen Welt ohne Ausnahme fremden Grundbegriffe der christlichen Socialreform überall in den christlichen Nationen Wurzel geschlagen haben.

Aber es läßt sich nicht behaupten, daß dasjenige, was einzelne Personen, Kreise, Orden, Gemeinschaften in der Kirche mit grenzenloser Hingebung, mit heldenmüthiger Aufopferung für die Zwecke christlicher Humanität leisteten, zugleich von der Kirche als Ganzes, von den öffentlich constituirten Kirchenthümern als ihre Aufgabe lebendig erkannt und in entsprechender Weise gelöst worden sey. Läßt sich nun auch die Kirche nicht dafür verantwortlich machen, daß sie nicht zu allen Zeiten mit gleichem Erfolg für die Zwecke christlicher Humanität wirksam zu seyn vermochte, daß sie zu keiner Zeit mit ihrer Mission im Staat vollkommen durchgedrungen ist, daß vielmehr die Ausbeutung der politischen Besonderung durch die menschliche Selbstsucht sammt ihren Folgen: Mißvergnügen der Unterdrückten, Empörung, Blutvergießen durch alle christlichen Jahrhunderte fortgedauert haben: so daß sie dagegen für ein Nachlassen im Eifer, in der Ausrichtung, für eine Beiseitsetzung, für ein Vergessen ihres Humanitätsberufes, noch mehr endlich für eine geflissentliche Verleugnung, ein offenes Zuwiderhandeln wider denselben allerdings verantwortlich gemacht werden.

Daß der römisch-katholischen Kirche als solcher seit ihrer Restauration durch den Jesuitismus das Bewußtseyn ihres Humanitätsberufes völlig abhanden kam, liegt in ihrem Wesen. Sie faßte sich von nun an noch mehr als bisher in ihrem Staatskarakter zusammen, trieb auf eigene Hand Politik, beutete selber die Besonderungen für ihre egoistischen Zwecke aus; selbst das Evangelium ist ihr je länger, desto mehr nicht Zweck, sondern nur der vorzüglichste Hebel für Erreichung der Zwecke einer egoistischen Kirchenpolitik. Letztere waren und blieben daher auch die einzigen Richtpunkte für Auffassung ihres Verhältnisses zum Staat und zur Menschheit. Eben so weit, nur durch Interessen anderer Art, wurde das protestantische Kirchenthum von dieser Seite der kirchlichen Aufgabe abgeführt. Gleichwie die protestantische Theologenkirche in ihren ersten Jahrhunderten *kein* anderes Interesse kennt, als das reine Lehrinteresse, im letzten Jahrhundert kein anderes als die „Aufklärung“ über die „reine Lehre“, so tritt nur einmal, und zwar in dem kurzen Zeitraum, bevor der Protestantismus diese unglückliche doctrinäre Richtung einschlug, ein Mann voll und ganz im Bewußtseyn und der Vollmacht jenes apostolischen Humanitätsberufes auf. Es ist Luther selber während des Bauernkrieges in seiner Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauerschaft vom Mai 1525*). Nur einzelne Männer, wie Veit Ludwig von Seckendorf**) sind es, welche seitdem Luther auf dieser Bahn nachfolgen. Die protestantische Kirche dagegen, sowohl als orthodoxe Lehr- und Staatskirche, wie als heterodoxe Vernunft- und Polizeikirche scheint nur noch Röm. 13, 1—7.; 1 Petr. 2, 13. nicht mehr wie Luther auch Ephes. 6, 9.; Col. 4, 1.; Ps. 2, 10. 11. auf ihre Mission zu beziehen.

Der Rückschlag konnte nicht ausbleiben. Denn die Kirche bedarf zu Erfüllung ihres göttlichen Auftrages das sittliche Vertrauen der Völker zu der Lauterkeit ihrer eigenen Bestrebungen, vor Allem beurkundet durch ihre Predigt des Gesetzes, wie des Evangeliums ohne Menschenfurcht und ohne Ansehen der Person. Wie hätte sich daher durch das Gegentheil nicht nach und nach ein Mißtrauen ausbilden sollen gegen ihre eigene sittliche Existenz, zuletzt aber auch gegen die von ihr verkündigte Wahrheit selber?

Ferner: durch die Reformation war die Macht der römischen Kirche, zugleich aber auch der Gegensatz gebrochen, den die kirchliche Staatsgewalt, die Hierarchie, wider eine

*) Walch XV, 58.

**) Christenstaat. Leipzig 1706.

unmäßige Ausdehnung der weltlichen Staatsgewalt bisher gebildet hatte. Im katholischen wie im protestantischen Europa bildete sich seitdem eine Neigung aus, die durch den Protestantismus in ihre Rechte wieder eingesetzte weltliche Staatsmacht zu steigern zur Staatsomnipotenz, concentrirt während des 17. Jahrhunderts in der noch durch aristokratisch-ständische Elemente gemäßigten, während des 18. Jahrhunderts hingegen durch Zerbrechung des ständischen Organismus zur Absolutheit, d. h. Gegensatzlosigkeit sich entwickelnden monarchischen Gewalt.

Es bedarf keines Beweises, daß der Anfang und die ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts zu den traurigsten Zeiträumen der Geschichte Europa's gehören, sofern verjährtes Unrecht und brutale Tyrannei im Staatsleben, scholastische Verknöcherung der Religion und hierarchischer Unfug in der Kirche, Beschränktheit und Verdumpfung in der Privatexistenz einem Zeitalter den Stempel der Trostlosigkeit aufzuprägen vermögen. Das 18. Jahrhundert war mit einem Wort ausgedrückt, was die öffentlichen Zustände betrifft: das Zeitalter der äußersten Humanitätswidrigkeit, eines Herabsinkens der Staaten zu der rohesten Form auf die tiefste Stufe egoistischer Besonderung.

Allein zu tief waren die evangelischen Humanitätsideen in der europäischen Menschheit eingedrungen, als daß in ihr Preisgegebensein von Seiten der Kirche, in ihre Verleugnung durch den Staat auch ihr Untergang mit eingeschlossen gewesen wäre. Vielmehr beginnt für sie nunmehr eine neue Entwickelungsperiode. Das Karakteristische derselben ist: Verlotterung der Humanitätsidee in Beziehung auf ihren sittlichen Inhalt; nach Außen: Feindseligkeit und mit der Zeit offener Kampf derselben gegen Kirche und Staat.

Eine dem christlichen Glauben entgegengesetzte Skepsis hatte es im Einzelnen durch alle Jahrhunderte hindurch gegeben. Seit Ausgang des 17. Jahrhunderts aber fand diese skeptische Richtung in Folge des untergegangenen Vertrauens in die sittliche Existenz der Kirche, das sich in einzelnen Ländern, wie Frankreich, bereits zum bittern Haß wider dieselbe gesteigert hatte, allgemeinen Eingang. Ihr vornehmster Sitz wurden die Nationalliteraturen der europäischen Hauptvölker, zuerst und vornehmlich die französische. In dem Schooß dieser Literaturen war es, wo von nun an auch die in Kirche und Staat heimathlos gewordene Humanitätsidee ein Asyl fand. Der begeisterte Prophet derselben war vor Allem J. J. Rousseau. Kein Schriftsteller hat auf die europäische Menschheit einen nachhaltigern und durchgreifendern Einfluß ausgeübt, als er. Es beginnt mit ihm die Periode des Humanitarismus, d. h. die Aufstellung eines selbstgeschaffenen, vom religiösen wie sittlichen Boden losgerissenen Menschheitsideals, des Strebens, einen abstrakten Menschheitsgedanken zu verwirklichen, der Gewöhnung nach diesem Gedanken alle Besonderungen innerhalb der erfahrungsmäßigen Menschheit zu bemessen. Es verbreitete sich eine Weltanschauung, in welcher die Idee der Menschheit zu der sich selber tragenden Centralidee erhoben wurde. Von diesem Punkt aus schlug sich eine Menge vager Theorieen von Menschenwürde, Menschenrecht, Menschenfreiheit, Menschengleichheit, Menschenliebe, Menschenverbrüderung, Menschenglück, Menschenvernunft und Menschenerziehung in die Durchschnittsbildung nieder. Es ist Thatsache und zugleich überaus erklärlich, daß diese humanitarische Ideenbewegung gerade als Reaction gegen die falsche, egoistische Besonderungstendenz innerhalb der europäischen Gesellschaft in steigendem Grade populär ward. Durch seinen falschen Schimmer gelang es ihrem abstrakten Menschheitsideal, selbst die edelsten Geister zu blenden. Es diente einer gerechten Entrüstung über die herrschenden Zustände zur Folie. Der Humanitarismus wurde eine geistige Macht von stets wachsender Bedeutung. Dabei verbarg sich dem bloß gefühligen Enthusiasmus beharrlich die innere Unwahrheit und Hohlheit der humanitarischen Abstraktionen. Bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts zählte dieser Enthusiasmus zahlreiche Repräsentanten in allen Ständen, selbst die herrschenden (Kaiser Joseph II.) nicht ausgenommen. Erst die französische Revolution brachte diese Ideenbewegung nach ihrer extensiven Richtung zum Stillstand.

Hiemit war die europäische Bildung aus der theocentrischen in die anthropo-

centrische Richtung umgelenkt. Auf der Basis des geträumten Begriffes einer reinen Menschheit construirten die Denker und Dichter eine Vernunftreligion, Vernunftmoral und einen Vernunftstaat. Aber freilich konnte bei dieser Vertauschung des ewigen göttlichen Vollkommenheitsideals Matth. 5, 48. 1 Thess. 2, 12. mit einem gemachten menschlichen nicht ausbleiben, was Zwingli ausspricht: „wo aber Gott in des Menschen Herz nicht ist, da ist nichts als der Mensch selbst, und er gedenkt an nichts, als was ihm zu Nutzen und Wollust dient.“ Ja, es konnte keine der Folgen ausbleiben, welche der Apostel Röm. 1. mit erschreckenden Farben als die letzten Consequenzen solcher Verkehrung der Augen stellt. Sie sind im Laufe des letzten Jahrhunderts stufenweise, eine nach der andern, an's Licht getreten. Die Geschichte der Philosophie hat die einzelnen Phasen dieses Stufenganges, die Abwandlungen des Menschheitsideals bis zu seinem Versinken in dem Panbrutalismus der jüngsten Phase deutsch-humanitarischen Philosophirens, in L. Feuerbach und M. Stirner, zu registriren. Was hier zur Sprache kommen muß, sind zunächst nur die Wirkungen der humanitarischen Ideenbewegung auf die praktische Politik. Abgesehen von manchem Anderen, namentlich volkswirthschaftlichen Mißgriffen, lassen sie sich vornehmlich auf folgende drei Grundirrthümer zurückführen: 1) unausgesetzte Hervorhebung der Menschenrechte mit gänzlicher Ignorirung der Menschenpflichten; 2) die Ableitung schlechterdings gleicher Rechte aller Staatsangehörigen aus der an sich seyenden Gleichheit ihrer Menschenwürde; 3) das immer mehr zum Fanatismus ausartende Bestreben, den Menschenwerth des Einzelnen unbedingt auch als Staatswerth zur Geltung zu bringen. Damit war die Verwirklichung der ursprünglichen Gleichheits- und Freiheitsideen aus der Kirche in das Gebiet des Staates hinüberverlegt und durch Aufstellung dem Wesen des Staates prinzipiell zuwiderlaufender Kategorieen dem Begriff des Staates selbst unmittelbar der Krieg erklärt.

Die ersten Schritte zu einer eigentlichen Formulirung des humanitarischen Prinzips in seiner politischen Richtung geschahen in der französischen Revolution von 1789. Daß die französische Staatsumwälzung größtentheils die Wirkung einer immer deutlicher erkannten, immer bitterer empfundenen Ungleichheit in der Vertheilung von Vorrechten und Unrechten an die verschiedenen Classen der Gesellschaft, insbesondere die Folge der Ueberbürdung und rechtlosen Stellung war, unter welcher die untersten Klassen im Staat seufzten, ist eine nicht zu bestreitende Thatsache. Das neue Staatsrecht der Revolution glaubte deßhalb vor Allem die Gebrechen des überlieferten Zustandes durch Einführung einer vollkommenen Gleichheit der politischen Berechtigung zwischen den einzelnen Staatsangehörigen heilen zu können und zu müssen. In diesem Sinne stellt die erste Constitution vom 3. Sept. 1791 in der berühmten Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers ein abstraktes Gleichheitsprinzip allen weitern Verfassungsbestimmungen voran. Freiheit und Gleichheit von Geburt an, durch's Leben hindurch, werden als Grundlage des Staatsbürgerthums proclamirt. Die Standesunterschiede, alle bevorrechteten Innungen sind aufgehoben. Jedem Verdienst soll der Weg zu allen Ehren geöffnet seyn. Souverän ist nur die Nation. Hiemit war unverkennbar ein Anlauf genommen, den Menschenwerth jedes Einzelnen eo ipso auch als Staatswerth zur Geltung zu bringen, jeder der bisherigen Besonderungen ihre politische Geltung zu entziehen, d. h. aus der Sphäre der politischen in die der Socialreform überzugehen. Aber freilich wurde dies Prinzip der Gleichheit schon in der Verfassung selber nicht folgerecht durchgeführt. Eine nothwendige Folgerung der Volkssouveränetät war einerseits die Republik; gleichwohl behielt die Verfassung das Königthum bei; andrerseits das schlechterdings gleiche Recht aller Bürger im Staat; gleichwohl wurde für die Ausübung des aktiven Staatsbürgerrechts eine wenigstens dem Werthe dreier Arbeitstage gleichkommende direkte Steuer gefordert. Ja, es wurde nicht nur das Eigenthum als „ein heiliges und unverletzliches Recht“ anerkannt, sondern sogar die Wählbarkeit zum Volksvertreter an den Nachweis eines bestimmten, wenn auch nicht beträchtlichen Besitzes geknüpft. Anstatt aus dem Prinzip der Gleichheit die strenge Consequenz zu ziehen, verwickelte sich demnach bereits die erste Verfassung mit diesem Prinzip in einen offenen

Widerſpruch. Anſtatt daß „die Bürger keinen andern Unterſchied unter ſich anerkennen als den der Tugenden und Talente,“ wie die Verfaſſung ſagt, gibt es unterhalb der Claſſe der Mindeſtbeſitzenden und Urwähler noch eine Claſſe der völlig Beſitzloſen und daher politiſch Unberechtigten, gerade ſo wie über ihr die Claſſe der Wählbaren ſteht, zu der ſogar ein noch höherer Cenſus erſt den Weg bahnt. Aus der Erklärung der Menſchenrechte die volle Conſequenz zu ziehen, blieb erſt der zweiten Conſtitution vom Jahr 1793 vorbehalten. Durch ſie wurde folgerecht das Königthum abgeſchafft und die Republik ſanctionirt. Ferner: Citoyen iſt jeder, welcher ſeit ſechs Monaten in einem Canton wohnt. Es gibt keinen Unterſchied des activen Bürgerrechts; die Geſammtheit der franzöſiſchen Bürger iſt der Souverän, die Volksmenge die einzige Grundlage der Volksvertretung. Hier tritt zuerſt der durch die damalige Herrſchaft der beſitzloſen Maſſe unterſtützte Irrthum auf, die politiſche Bedeutung des Beſitzes völlig hintanzuſtellen und den Menſchenwerth des Individuums als ſolchen, die Perſönlichkeit rein an ſich d. h. getrennt von irgend einer beſondern politiſchen Eigenſchaft, die ihr durch Beſitz oder einen der bisherigen Staatswerthe zuwachſen könnte, zur abſoluten Geltung bringen zu wollen. Aber ſogar damals geſchah dies nur unbewußt. Selbſt die kühnſten Geiſter jener ſtürmiſchen, von den wildeſten Leidenſchaften bewegten Zeit waren ſo weit davon entfernt, das perſönliche Eigenthum als natürliches Recht zu bezweifeln, daß ſogar dieſe Verfaſſung der Jakobinerperiode daſſelbe noch für unverletzlich erklärt. Erſt ſpäter, als bei zurückkehrender Ruhe durch die natürliche Macht des Beſitzes den Reichen von Neuem die Herrſchaft über die Aermern in die Hände gegeben worden, ward der Zweifel an der Vernünftigkeit und Rechtmäßigkeit des Eigenthums ſelber geweckt. Nach dem Sturz der Schreckensherrſchaft ſtellte nämlich die Direktorial-Verfaſſung von 1795 einen vom Beſitz abhängigen Wahlcenſus wieder her, und nun erſt bildete ſich unter der Parthei der Republikaner von 1793 gegen den auf Eigenthum gegründeten Staat eine Oppoſition, welche ſchon in ihrer erſten Phaſe als Verneinung des individuellen Eigenthums, als Communismus ſich offenbarte. Dieſe neuen Prinzipien fanden ihren Ausdruck und Sammelpunkt in der Verſchwörung Babeuf's und ſeiner Gefährten. Seine Lehre verkündete die gleiche natürliche Berechtigung jedes Menſchen auf den Genuß aller Güter und den auf gemeinſame Arbeit gegründeten gemeinſchaftlichen Genuß. Sie bezeichnete jede ausſchließliche Aneignung der Güter des Bodens oder der Induſtrie als Verbrechen. Ein beſonderes Gewicht wurde auf die Gemeinſchaftlichkeit des Bodens und auf die Organiſation der communiſtiſchen Landwirthſchaft gelegt, während die Induſtrie nur nebenbei in Betracht kam. Sehr natürlich, da ſich in Frankreich das große Grundeigenthum allmälig zerſplitterte, während die große Induſtrie erſt anfing ſich auszubilden. Die ganze Bewegung der Revolution war im Anfang gegen den grundbeſitzenden Adel und Clerus gerichtet. Große Fabrikherrn waren erſt in geringer Anzahl vorhanden. Daher konnte ſich der frühеſte Communismus noch auf keine Maſſe von Fabrikarbeitern ſtützen, ſondern nur auf den nicht beſitzenden und nicht arbeitenden Pöbel der großen Städte, in zweiter Linie auf die ärmere Landbevölkerung oder auf die große Zahl derjenigen, die noch nicht Grundeigenthümer waren. Einige unter den communiſtiſchen Betheiligten drangen ſogar auf Zerſtörung der Städte. Sie gingen in der Sucht, die ganze Geſellſchaft in eine einförmig gleiche Maſſe zu verſchmelzen, ſogar ſo weit, daß ſelbſt jeder Auszeichnung durch Kenntniß und Bildung vorgebeugt werden ſollte. Eine gleiche Erziehung für alle Kinder ſollte Alle auf ein gleiches
ß von Bildung beſchränken: eine tyranniſche Cenſur darüber wachen, daß ſich aus
getretenen Geſellſchaft Keiner über dies Niveau erhebe. Es war nur eine Cen-
: die mit Babeuf verbundenen Anhänger der Verfaſſung von 1793, beſonders
Drouet und Roſſignol, daß dieſe als wahres Geſetz der Franzoſen
weil das Volk ſie feierlich angenommen habe. In der That aber ſollte
: der Babeuviſten der Staat in ſeiner frühern weſentlichen Bedeutung
Als einzige Obrigkeit ſollte fortan nur eine Theilungsbehörde be-
: der Arbeit, für Einſammlung der Produkte in öffentlichen Ma-

gazinen und deren Verabreichung an die Gemeinden und die Einzelnen. Es versteht sich, daß bei solchen Ausgangspunkten für die Erneuerung der menschlichen Gesellschaft am wenigsten von Kirche und Geistlichkeit die Rede war. Aber eben so wenig kam ein atheistisches Element zur Entwicklung. Baboeuf und viele der mit ihm Verbundenen ließen noch in Robespierre's Weise neben ihrer communistischen Tugendgesellschaft ein höchstes Wesen gelten; doch standen Gott und Mensch bloß äußerlich und gleichgültig einander zur Seite. Die Tugend war ebenso äußerlich geworden und einzig in das Gesetz verlegt, das für Alle tugendhaft war, da es Jeden zwang, nicht mehr und anders zu seyn und zu haben, als jeder Andere. In strengster Consequenz hätte man von diesen Prinzipien aus zugleich zu einer Weibergemeinschaft kommen müssen. Aber bis zu dieser Consequenz schritt der Baboeufismus zur Zeit noch nicht vor. Selbst der cynisch-materialistische Silvain Maréchal, nach Baboeuf und Darthé eines der communistischen Häupter, redete noch mit einem gewissen Pathos vom Menschen in der Familie und vom häuslichen Frieden. Die communistische Verschwörung Baboeuf's aber scheiterte im Mai 1796 an der Wachsamkeit der Regierung. Nach einem Aufsehen erregenden Gerichtsverfahren ließ sich Baboeuf den Dolch in die Brust stoßen; die Uebrigen wurden theils hingerichtet, theils verbannt.

Der Communismus schien im Blute seiner ersten Opfer erstickt. Auch war er für's Erste in der That eine Erscheinung von nur lokaler Natur gewesen. Dagegen die Irrthümer der humanitarischen Politik, aus denen er hervorgewachsen, waren und blieben eine geistige Macht nicht bloß in Frankreich, sondern in ganz Europa. Die alte politisch-sociale Gliederung Frankreichs, welche sich ihr eigenes Grab gegraben, war seit ihrem Sturz durch die Revolution unwiederherstellbar. Einem ähnlichen Sturz unterlagen in Folge der Ereignisse in Frankreich und der Unterjochung durch französische Waffen die überlieferten Institutionen fast aller europäischen Länder. Zur Erschaffung neuer, einerseits die Macht der Regierenden, andererseits das Recht der Regierten sichernden Staatseinrichtungen fehlte es anfänglich an äußerer Ruhe, dann an gutem Willen, und, wo dieser vorhanden, an schöpferischem Geist, an tieferer Einsicht in die Natur, wie in die Heilmittel der Krankheit, die an den öffentlichen Zuständen Europa's zehrte. Die europäische Staatsintelligenz bewegte sich zwar seitdem in zwei entgegengesetzten Richtungen, der liberalistischen, welche sich auf den Begriff des Rechts, der absolutistischen, die sich auf den Begriff der Macht stützt. Beide aber waren, so entgegengesetzt sie scheinen, in ihrem tiefern Grund nicht unterschieden, sondern Manifestationen des gleichen humanitarischen Irrthums. Denn der obligate Machtbegriff verhielt sich im Wesentlichen ebenso rein anthropocentrisch, als der obligate Rechtsbegriff. In beiden politischen Systemen war die spezifisch-humanitarische Geringschätzung der das Staatsleben tragenden religiösen und sittlichen Potenzen vollkommen die gleiche. Beide endlich übten oft im besten Wohlmeinen, aber von den unpraktischen humanitarischen Anschauungen der menschlichen Natur und des socialen Verbandes ausgehend, auf die fernere Gestaltung desselben gleich verderbliche Wirkungen. Beide tragen als negative, wie positive Faktoren der Gesetzgebung die gleiche Mitschuld an der Entwicklung des Proletariats und des sogenannten Pauperismus. Die Entstehung derselben verlangt eine nähere Betrachtung.

Als die Stürme der Revolution vorüber waren, als Ackerbau, Gewerbfleiß, Industrie wieder aufblühten und mit den Künsten des Friedens Wohlstand, Lebensgenuß und Luxus einzogen, da zeigten sich bald die Folgen der Auflösung der früheren gesellschaftlichen Bande. Die unbegrenzte Theilbarkeit der Güter und die gleiche Erbberechtigung aller Kinder vermehrte den Stand der Grundbesitzer in's Unendliche und schuf einen freien Bauernstand von kleinem, ja immer kleiner werdendem Grundeigenthum. Die Anfangs erfreuliche Erscheinung wurde die Quelle unsäglichen Elends. Durch die mit jeder Generation sich mehrenden Theilungen wurde der Grundbesitz dermaßen gespalten und vermindert, daß nur wenige Familien von dem Ertrag leben konnten; aus freien Bauern wurden daher allmählich Taglöhner, die viel nachtheiliger gestellt waren, als früher die

Leibeigenen, denen der durch Feudalgesetze und Pietätsverhältnisse gebundene Gutsherr in Zeiten der Noth oder bei Krankheiten und Unglücksfällen Hülfe und Unterstützung gewähren mußte, während jetzt der selbstständige Taglöhner lediglich auf die eigenen Kräfte angewiesen war und für sein Aeckerchen und seine Lehmhütte noch Abgaben an den Staat zu leisten und zu den Gemeindelasten beizutragen hatte, nicht zu gedenken der Zehnten und Feudalabgaben, die in manchen Ländern noch dazukamen. Die Noth trieb zum Schuldenmachen; fiel der Bauer Wucherern und Juden in die Hände, so war er in wenigen Jahren um sein Eigenthum; im besten Falle schleppte er sein müde- und sorgenvolles Leben bis zu einem mäßigen Alter und hinterließ dann eine darbende Familie. Noch schlimmer gestalteten sich die Zustände in den Städten. Die Aufhebung aller beschränkenden Zunft- und Innungsverhältnisse vermehrte den freien Handwerker- und Gewerbsstand dergestalt, daß eine übermäßige Concurrenz eintrat, die, verbunden mit der größeren Wohlfeilheit der Fabrikerzeugnisse, den Absatz beeinträchtigte oder den Preis der Arbeit allzusehr herabdrückte und somit bewirkte, daß das Handwerk die Familie nicht mehr ernährte. Die geringen Handwerker und die große Menge selbstständig- und freigewordener Gesellen traten daher in die Dienste reicher Fabrikherrn, deren Zahl mit jedem Tag sich mehrte, da bei der zunehmenden Herrschaft des Geldes und der Verminderung der Standes- und grundherrlichen Rechte, die höhern Stände ihr Vermögen vorzugsweise solchen Gewinn bringenden Unternehmungen zuwendeten. Der Fabrikarbeiter, der von seinem täglichen Lohn sich und sehr häufig eine Familie ernähren mußte, war nicht viel mehr als der Sklave des Fabrikherrn, dem er politisch gleichstand: kein Gesetz schützte ihn vor der willkürlichen Entlassung; nahmen seine physischen Kräfte ab, so minderte sich sein Lohn. Das Kapital erlangte eine Herrschaft und eine despotische Macht, wie sie kein bevorrechteter Stand früher besessen. Dazu kam, daß durch das auf eine schwindelnde Höhe getriebene Creditwesen der Werth des Geldes sich sehr verminderte, der Lohn des Taglöhners und Arbeiters mit dem Gewinn des Handels- und Fabrikherrn in keinem Verhältniß stand und der Preis der Lebensbedürfnisse und der gesteigerte Luxus die Kluft zwischen Reichen und Armen, zwischen den bevorzugten Ständen, die sich im Besitz von Kapital, Bildung und Talent befanden und dem Arbeiterstande, der sich nur auf die physische Kraft stützte, immer auffallender zu Tage kehrte. Diese socialen Mißstände nahmen während der langen Friedensjahre, die das Gebiet der Industrie, die Macht der Bildung und die Zahl der Bevölkerung in's Unendliche erweiterten, bedeutend zu und mehrten die Klagen über die Zunahme einmal der Verarmung selbst, dann der über das massenhafte Anwachsen verarmten Bevölkerung.

Am lebhaftesten wurde die Kluft, welche die übermäßige Anhäufung des Reichthums auf einzelnen Punkten neben gänzlicher Besitzlosigkeit auf andere in der Gesellschaft erzeugte, in Frankreich empfunden. Die Periode der kriegerischen Großthaten unter der Napoleonischen Herrschaft hatte das französische Proletariat nicht nur stark decimirt, sondern auch ruhmvoll beschäftigt, seinen Blick nach Außen gelenkt und von den Erinnerungen an die Zeiten der Freiheit und Gleichheit abgezogen. Aber nur in den Hintergrund gedrängt waren dieselben durch den berauschenden Zauber der Person Napoleons und des militärischen Ruhmes, welchen die Nation mit ihm theilte, keineswegs vergessen. Die Versuche der Restaurationsregierung zur Wiederbegründung der Herrschaft des Adels und Clerus, über welche schon die erste Revolution den Stab gebrochen hatte, schaarten daher alsbald in Frankreich eine Opposition zusammen, in welcher der Geist der Revolution von 1789 in seinen verschiedenen Abstufungen sich erneuerte. Die endliche Folge war die Julirevolution von 1830, ein Sieg über die Restaurationsregierung hauptsächlich erfochten durch das Pariser Proletariat. Selbstverständlich erwachte in diesem von Neuem ein Volksgefühl seiner politischen Bedeutung: aber ebenso nothwendig scheiterte die Geltendmachung seiner Ansprüche theils, wie früher, an der Natur der Dinge, theils an der Herrschaft des Bürgerkönigthums unter Ludwig Philipp, welches an der unterdeß herangewachsenen Aristokratie des Reichthums eine Stütze suchte

und daher auch dieſe ausſchließlich begünſtigte. So ſchien der Zuſtand von Freiheit und Gleichheit, für deſſen Begründung von dem Proletariat abermals Ströme von Blut vergeſſen worden waren, wieder ſo ferne gerückt, als jemals. Was hat die Welt damit gewonnen, fragte man daher, daß der dritte Stand, die Bourgeoiſie dem Adel und Clerus gleichberechtigt zur Seite getreten iſt, wenn nun dieſe nämliche Bourgeoiſie, mit einem Theil des Adels verſchmolzen, den vierten Stand die beſitzloſen Arbeiter, in größerer Knechtſchaft hält, als er ſich ſelbſt je befunden? Iſt das Recht der Gleichheit ein begrenztes? Hat die Revolution der Kirche ihre Beſitzungen, dem Clerus den Zehnten, dem Adel die grundherrlichen Einkünfte, die ſie ſeit vielen Jahrhunderten als Eigenthum beſeſſen, nur deßhalb entriſſen, damit das Eigenthum des Mittelſtandes vermehrt werde und die arbeitende Klaſſe in noch größere Abhängigkeit und Dienſtbarkeit gerathe?

So ſchied ſich die Nation immer mehr in den Gegenſatz der Bourgeoiſie, die ſich im Beſitz eines irgendwie auf Kapital gegründeten zureichenden Nahrungsſtandes befand und zur Erhaltung ihres Beſitzthumes an den Thron ſich anlehnte, und in das Proletariat oder die große Zahl derjenigen, die im ungeſicherten oder unvollſtändig geſicherten Erwerb durch Arbeit nur von Hand zu Mund lebten. Als nun im Lauf der Friedensjahre eine fieberhafte Thätigkeit auf dem Feld der Induſtrie erwachte und jene Kluft immer weiter aufdeckte, die den beſitzloſen und den beſitzenden Stand ſchied, ſo wurden allmählig Stimmen laut, welche eine Umgeſtaltung der ſocialen Zuſtände als gerecht und nothwendig darſtellten. So entſtand in Frankreich, das den Grundſatz der Freiheit und Gleichheit zuerſt in's Leben eingeführt, auch eine Reihe von Syſtemen ſocialer Reform. Alle dieſe Syſteme beruhen auf der dem humanitariſchen Bildungsprinzip entſprechenden Anwendung des Grundſatzes der Gleichheit aller Menſchen und ſtreben die Begründung dieſes Zuſtandes als Ziel an. Je nach den Mitteln der Abhilfe für die Noth der Ungleichheit gehen ſie aber nach zwei Richtungen auseinander: 1) die ſocialiſtiſche, welche ohne Verletzung des Eigenthums durch Vereinigung phyſiſcher und geiſtiger Kräfte einen ſolchen geſteigerten Grad von Wohlſtand und Glück zu erzeugen vermeint, daß dadurch alles Elend aus der Welt ſchwinden und auch der Aermſte ein gewiſſes Maß von Glück und Lebensgenuß erlangen würde; 2) die communiſtiſche, die durch Aufhebung alles Privateigenthums und gemeinſchaftliche Verwaltung und Vertheilung der Erzeugniſſe den Grundſatz der Gleichheit zu verwirklichen trachtet.

Die erſtere Richtung wurde angebahnt durch den Grafen Saint-Simon, einen Mann, der als geborner Pair von Frankreich und Grande von Spanien den höchſten Kreiſen der Geſellſchaft angehörte, der mit Gütern und Talenten in ſeltener Fülle ausgeſtattet, als beneidetes Schooßkind des Glücks in die Welt trat, dann aber in der Revolution ſeines Vermögens beraubt, in einem wechſelvollen Leben alle Verhältniſſe und Zuſtände der menſchlichen Geſellſchaft aus eigener Erfahrung kennen lernte, und zuletzt in Folge eines verſuchten Selbſtmordes im Kreiſe einiger Jünger endete (1825). Er war der Erſte, der den Gegenſatz des arbeitenden, beſitzloſen Standes, von ihm Volk genannt (peuple, plebs, Pöbel), zu dem wohlhabenden, beſitzenden Mittelſtand, der Bourgeoiſie, hervorhob und in der Verſöhnung dieſes Gegenſatzes durch das chriſtliche Gebot der Liebe und durch den Verſuch, mittelſt „Erhebung der Induſtrie zur höchſten geſellſchaftlichen Berechtigung, das Loos des Handarbeiters zu beſſern,“ die Aufgabe des „neuen Chriſtenthums“ erblickte. Die in ſeinen anregenden Schriften zerſtreut liegenden Ideen, während der Reſtauration von ſeinem Lieblings-Jünger Olinde Rodrigues treu bewahrt, fanden in den Tagen der Aufregung nach der Julirevolution einen fruchtbaren Boden und zahlreiche Anhänger. Bazard, ein beredter, talentvoller, für Freiheit und Volksbeglückung begeiſterter Mann, früher Haupt des Carbonaribundes in Frankreich, trug vor einer empfänglichen Zuhörerſchaft die neue politiſch-ſociale Lehre vor, daß „die Ausbeutung des Menſchen durch den Menſchen“ aufhören müſſe, daß durch eine gerechtere Ausgleichung des Eigenthums dem Zufall, der jetzt das Loos der Menſchen lenke, abgeholfen werden ſolle und daß zu dem Zweck das Erbrecht der Familie aufgehoben, das hinterlaſſene Ver-

mögen in die Hand des Staats gelegt und vermittelst eines verzweigten Banksystems nach dem Grundsatz vertheilt werde: „Jedem nach seiner Fähigkeit, jeder Fähigkeit nach ihrer Arbeit," so daß die Stellung des Individuums nicht von dem Zufalle seiner Geburt, sondern von seinem Verdienste abhänge. Zugleich verkündete Enfantin, ein beschränkter, der Sinnlichkeit ergebener Schwärmer, das neue Evangelium der Harmonie des Fleisches und Geistes, und stellte der christlichen Lehre von der Unterwerfung des Fleisches unter den Geist die Berechtigung aller menschlichen Triebe auf Befriedigung entgegen. Eine Priesterschaft, an ihrer Spitze ein Oberpriester oder Vater als das lebendige Gesetz, sollte die nach ihrer Beschäftigung in mehrere Ordnungen getheilte menschliche Familie, als eine Art gesellschaftlicher Vorsehung in Liebe regieren. Durch Predigten, Missionen und Flugschriften fand diese theokratisch-industrielle Staatsordnung große Verbreitung und begeisterte Anhänger. Eine Saint-Simonistische Familie mit einer Menge von Werkstätten entstand in Paris als ein Bild der Welt im Kleinen. Als aber Enfantin seine Fürsorge vornehmlich auf die Frauen wandte, nicht bloß ihre sociale Gleichstellung begehrte, sondern auch den Grundsatz der Weibergemeinschaft in der St. Simonistischen Familie aufstellte und somit die Lehre des Meisters in ein Muckerthum zu verkehren trachtete, da schied Bazard, eine offene, edle Natur, aus der Familie aus. Der Schmerz über das Scheitern seiner menschenbeglückenden Hoffnung brach ihm das Herz. Ihm folgten noch andere Jünger, und als nun Enfantin immer weiter auf dem schlüpfrigen Gebiet fortschritt, das freie Weib, das als Offenbarungsfrau mit dem Oberpriester die Leitung der Familie übernehmen sollte, zu finden suchte und dazu thörichte und anstößige Mittel und Wege wählte, da trennten sich alle besonnenen und ernsten Männer von einer Schule, die sich von ihrer industriellen Mission so weit verirrt hatte. Ihr Vermögen schwand durch Luxus und Aufwand der Häupter und als endlich die Regierung ihren Saal schloß und sie wegen Verbreitung sittengefährlicher Grundsätze vor Gericht stellte, da trennte sich auch Rodrigues von ihr aus Widerwillen gegen die gänzliche Vernichtung der Familienbande. Enfantin zog sich hierauf mit wenigen Getreuen in klösterliche Einsamkeit zurück, wo sie sich durch ihre Lebensweise, ihre sonderbare Tracht und ihre eigenthümliche mystische Sprache die Verachtung und den Spott der Welt zuzogen, bis ihre gerichtliche Verurtheilung ihnen ein unverdientes Märtyrerthum verschaffte.

Das genaueste, bis in's Einzelne durchgeführte System einer Umgestaltung der socialen Verhältnisse, des Socialismus rührt her von Karl Fourier aus Besançon († 10. Okt. 1837), einem wunderlichen Mann, der mit dem besten, für die leidende Menschheit warm fühlenden Herzen einen beschränkten, mit sonderbaren Grillen und Hirngespinnsten erfüllten Geist verband. Als Kaufmann erzogen und durch Unglück seines ererbten Vermögens verlustig, mußte er als Buchführer eines fremden Handelshauses mit untergeordneten Geschäften sein Leben fristen, wobei er seine freie Zeit auf Ausbildung seines in dunkler Sprache und selbstgeschaffenen Terminologieen entwickelten Socialsystems verwendete, das trotz seiner vielen Thorheiten, Sonderbarkeiten und wunderlichen Träumereien große Aufmerksamkeit erregte. Nach ihm besteht das Heil der Welt in der Vereinigung (Association) der Kräfte und Individuen zu gemeinsamen Zwecken, oder in der socialen Harmonie, deren Herstellung die Aufgabe der Menschheit sey. Diese sociale Harmonie könne nur erzielt werden durch richtige Erkenntniß der menschlichen Triebe und Leidenschaften und durch zweckmäßige Vertheilung der Thätigkeiten und Verrichtungen nach diesen Trieben und Seelenanlagen. Das menschliche Glück, das Endziel alles irdischen
ebens, beruhe wesentlich auf der Befriedigung der Neigungen sowohl in der Arbeit
uß; diese Befriedigung könne aber nur durch Vereinigung vieler Individuen
er Natur, Alter und Geschlecht zu gemeinschaftlichem Haushalt erreicht
telle der getrennten Familienwirthschaften und des unzusammenhän-
llte deßhalb der vereinigte Haushalt der Phalanx, in einem
enden Gebäude (Phalanstère) treten mit einem ent-
einer Quadratmeile. Die Kosten werden durch Actien

zweckt, die ein vererbbares Eigenthumsrecht auf den Grund und Boden sichern. Die Arbeit zerfällt nach ihrer Gattung in verschiedene Klassenserien mit mancherlei Unterabtheilungen, als Haushalt, Bodenkultur, Fabrikation, Erziehung, Wissenschaft, Kunst u. dgl., denen sich die Glieder der Phalanx je nach ihren Neigungen und Fähigkeiten betheiligen. Eben so soll auch bei der Consumtion der individuellen Neigung Rechnung getragen werden, soweit es der mit Rücksicht auf Einlagskapital, Arbeit und Talent berechnete Antheil eines Jeden am Gesammtantheil zuläßt. Durch eine solche Einrichtung würden alle bösen Leidenschaften und Verbrechen aus der Welt verschwinden, nicht mehr die Selbstsucht und Selbsterhaltung, sondern die Naturtriebe und Bruderliebe die Triebfedern der Handlungen bilden und durch die vereinten Kräfte und Neigungen alle Arbeit zu solcher Blüthe gebracht werden, daß aller Noth und allem Elend reichlich abgeholfen würde. Ein gewählter Rath der Alten steht dem Ganzen vor. Fourier war überzeugt, daß es nur eines Beispiels bedürfe, um seinem System allgemeine Verwirklichung zu verschaffen. Er ließ daher eine öffentliche Aufforderung an einen Menschenfreund ergehen, ihn mit einer Million zu unterstützen und ging zwölf Jahre lang täglich zu einer bestimmten Stunde an den bezeichneten Ort, um zu sehen, ob sich der Menschenfreund mit der Million nicht einstellen würde. Spätere Versuche, ein Phalanstère zu errichten, scheiterten an der Unzulänglichkeit der Mittel. Fouriers talentvollster Jünger ist V. Considérant, der seines Meisters System von manchen Auswüchsen befreit und gegen viele Angriffe und Vorwürfe vertheidigt hat.

Mannigfaltiger und praktischer gestalteten sich die eigentlich communistischen Ideen, die meist geheimen Gesellschaften zur Unterlage dienten. Die von Buonarotti, einem Genossen Baboeufs, herausgegebene „Geschichte der Verschwörung Baboeufs“ gab den ersten Anstoß zur Bildung communistischer Vereine mit Baboeuf's Grundsätzen, nur daß sie nicht wie jener ausschließlich der Landwirthschaft ihre Aufmerksamkeit zuwendeten, sondern mehr der Industrie. Unter verschiedenen und abwechselnden Namen (als Volksfreunde, Gesellschaft der Menschenrechte, der Jahreszeiten, zuletzt als Gesellschaft der Gleichheits-Arbeiter, Egalitaires), predigten sie in Reden und Zeitschriften einen rohen Communismus, der den Materialismus als höchstes Naturgesetz aufstellte, die Aufhebung des Eigenthums, der Familie, der Ehe, als der wirksamsten Hindernisse der unbedingten Gleichheit und Brüderlichkeit, forderte, die Civilisation und ihre Träger, die Städte, der Zerstörung preisgeben wollte und nur in völliger Gemeinschaft der Arbeit, der Güter und der Genüsse das Glück der menschlichen Gesellschaft erblickte. Diese aller Gesittung und Humanität Hohn sprechende Lehre, zu deren Verwirklichung die Mitglieder der geheimen Verbindungen alle, auch die blutigsten und gewaltsamsten Mittel billigten und empfahlen, schreckte die Bessern und Gemäßigtern endlich zurück und erzeugte Spaltungen — namentlich seit dem Aufstandsversuche vom Jahr 1839. Es bildete sich eine gemäßigte Communistenpartei, Reformisten genannt, die ihr Ziel in politischer Gleichheit und in gerechter Vertheilung der durch gemeinsame Arbeit erworbenen Erzeugnisse suchten, während die Baboeufisten nach einer Revolution strebten, um unter einer republikanischen Staatsform die Umgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft nach ihren Grundsätzen zu bewirken. — Auf die unbestimmten Ansichten der Reformisten gründete Cabet, durch seine vielgelesene „Reise in Ikarien“ (Utopien) und durch eine rastlose Thätigkeit in größern und kleinern Flugschriften den ikarischen Communismus, der zwar auch völlige politische Gleichheit (sey es in monarchischer oder republikanischer Form) und Gütergemeinschaft vermittelst einer Vertheilung der Erzeugnisse des Bodens und der Industrie, verlangt, aber die Ehe und Familie bestehen läßt, dem krassen Materialismus des rohen Communismus den Glauben an ein höheres Wesen entgegenstellt, und nicht durch Gewalt, sondern auf dem Wege der Belehrung und Ueberzeugung seine Grundsätze verwirklichen will. Eine demokratische Staatsform gilt ihm als Anfang, ein Uebergangseigenthumsrecht mit allmählicher Verminderung der Ungleichheiten der Güter und der Bildung, durch Abänderung der Erbrechte und Einführung einer gemeinsamen und freien Erziehung,

als vermittelnde Periode zu der von Christus gelehrten brüderlichen Gleichheit. Man hat Cabets ikarisches Schlaraffenland bezeichnet als eine Geßner'sche Idylle in's Communistische übersetzt, in welcher als größtes Uebel zuletzt nur übrig bleibt, daß die „unschuldigen Kinder" die Zähne nicht ganz ohne Schmerz bekommen. Cabet fand großen Anhang, aber auch entschiedene Gegner unter den Communisten selbst. Dem kümmerlichen Deismus, den Cabet übrig ließ, trat besonders Dezamy im Sinn eines atheistisch-bestialischen Communismus entgegen. — Einen eigenthümlichen Standpunkt behauptet der kritische Communismus des scharfen Proudhon, der das Eigenthum, als die Ausbeutung des Schwachen durch den Starken bekämpfend, aber auch die Gütergemeinschaft als Ausbeutung des Starken durch den Schwachen darstellend mit Aufhebung der Erblichkeit ein individuelles Eigenthum nach den Leistungen eines Jeden verlangt.

Von mehrern der genannten Systeme wurden Anhaltpunkte im Christenthum gesucht. In diesem Interesse wurde im Schooß des Communismus besonders die ältere Behauptung von der Entstehung des Christenthums aus dem Essenismus erneuert, Christus als Essener und folglich als Communist dargestellt und demgemäß auch die ältern Erklärungen der Stellen Apostelg. 2, 42. Luc. 18, 22. wiederholt, denen Proudhon noch das Gleichniß Matth. 20. von dem Hausvater, der jedem seiner Arbeiter für längere, wie für kürzere Arbeit einen Groschen zum Lohn gibt, beifügte. Ja Lamennais machte sogar den Versuch einer umfassendern Auslegung des N. T. im Sinn der socialistischen Demokratie*). Allein abgesehen von dem früher Gesagten und Anderem, was sich aus der Darstellung derselben von selbst ergibt, ist das wahre Verhältniß aller jener Systeme zum Christenthum, d. h. ihr Widerspruch gegen dasselbe leicht zu entdecken. Denn alle beruhen zuletzt auf einer Anschauung, welche in der sinnlichen Glückseligkeit den Endzweck des menschlichen Lebens erblickt, unter völliger Verleugnung des christlichen Grundsatzes, daß der Mensch nicht lebt vom Brod allein, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes hervorgeht. Matth. 4, 4. Sie schöpfen ihre Impulse nicht aus dem edeln Trieb der Selbsterhaltung, der zur Thätigkeit anspornt, sondern aus dem Egoismus, dem Neid, den es verdrießt, von einem höhern Maaß sinnlicher Genußmittel ausgeschlossen zu seyn und der um jeden Preis mitgenießen will am Gute des Andern. Liegt dieses Prinzip der Selbstsucht und des rohen Genusses hauptsächlich dem Communismus zu Grund, so trifft den Socialismus der Vorwurf, daß er die menschliche Natur von einem allen Voraussetzungen des Christenthums widersprechenden idealistischen Standpunkt aus betrachtet, weder die Schwachheit, noch die Verderbtheit und Bosheit der Menschen mit in Anschlag bringt, folglich in Zweck und Mitteln nur eine fehlgegriffene humanitarische Philanthropie ist, welche alles, auch das selbstverschuldete Uebel aus der Welt entfernen will, ohne dessen Bedeutung und Nothwendigkeit für die sittliche Erziehung des Menschen zu begreifen oder zu würdigen. Endlich streben beide mit Verletzung der individuellen Freiheit nach einem Ziele, das die härteste Knechtschaft und einen Grad von Unterdrückung der Persönlichkeit herbeiführen würde, gegen die ein russischer Despotismus und eine chinesische Polizei wünschenswerthe Zustände wären. „La loi", bemerkt ein neuerer Schriftsteller über Cabet**), denkt und sagt den fünfzig Millionen Ikariern ihr ganzes Thun und Lassen vor. La loi setzt die ganze Arbeitszeit auf so und so viel Stunden und Minuten fest; la loi ordnet an, wenn und wie lange sämmtliche communistische Männlein und Fräulein Toilette zu machen haben; la loi führt ein „neues Gemüse" in allen ikarischen Haushaltungen ein; la loi sorgt für „kalte Küche" auf den ikarischen Landpartieen; la loi befiehlt, ähnlich wie in Babeufs Communistenstaat, daß die nicht officiell gutgene Literatur als „schlechte Presse" verbrannt werde u. s. w.

französiche Socialismus und Communismus hat auch über die Grenzen Frank-

angiles; traduction nouvelle avec des notes et des reflexions. Paris 1846.

chulz a. a. O. S. 67.

reichs hinaus ſeine Jünger gefunden, aber in weit größerer Beſchränkung, als im Stammland ſelber.

In Belgien, wo eine zahlreiche Bevölkerung von Fabrikarbeitern zu wiederholten Malen drohende Anſprüche erhob, wo de Potter ſchon im Jahre 1831 erklärte, daß die politiſchen Umwälzungen nichts helfen, daß man eine ſociale Revolution organiſiren müſſe: hat ſich gleichwohl der Socialismus noch nicht bis zum Unſinn des Communismus geſteigert, ob ihm gleich die Lehren eines Bartels, Jottrand und Kats ziemlich nahe ſtehen. Von der weitern Verirrung zu atheiſtiſchen Doctrinen ſcheint ſich aber ſelbſt die entſchiedenſte Oppoſition gegen den katholiſchen Clerus ferngehalten zu haben.

In keinem Lande hat ſich ein ſo grelles Mißverhältniß zwiſchen dem Reichthum der beſitzenden Klaſſen und der Armuth des ländlichen und Fabrikproletariats ausgebildet, als in England. Die Herrſchaft des Kapitals iſt in England unbedingter, ein eigentlicher Despotismus, als irgendwo. Dazu kam aber noch die ſchreiende Ungerechtigkeit in Vertheilung der Staatslaſten. Als ſeit Herſtellung des Weltfriedens 1815 die Staatsausgaben verringert waren, gingen Miniſter und Parlament damit um, die Auflagen um ein Bedeutendes herabzuſetzen. Aber anſtatt die von ſämmtlichen Klaſſen des Volks getragenen Steuern für Gegenſtände des täglichen Bedarfs zu ermäßigen, hob man die Steuer auf, welche von dem Einkommen erhoben wurde und daher die unterſten Klaſſen wenig berührte. Dadurch wuchſen die Einkünfte der beſitzenden Klaſſe um ſo viel, als die Einkommenſteuer betragen hatte, alſo um 10 Prozent, und ſo kam es, daß diejenigen Stände welche die meiſten Vorrechte genoßen, verhältnißmäßig am wenigſten zu den Laſten des Staates beitrugen. Die grundbeſitzende Ariſtokratie, der die Aufhebung der Einkommenſteuer am Meiſten zu gut kam, war aber mit dieſer Erſparniß noch nicht zufrieden, ſondern ſuchte ihren Gewinn noch zu ſteigern durch eine neue Korngeſetzgebung. Vor dem Jahre 1815 durfte nämlich ausländiſches Getreide frei in England eingeführt werden. Damals koſtete der Quarter 68 Schilling. Seitdem aber die Grundbeſitzer es durchſetzten, daß das eingeführte Korn beſteuert wurde, ſtieg der Quarter auf 80 Schilling, wodurch einerſeits der Pachtzins und der Werth des Landbeſitzes ſtieg, andrerſeits aber auch der Preis des unentbehrlichſten Lebensbedürfniſſes, des Brodes, zu einer enormen Höhe geſteigert wurde. Aus dieſen und ähnlichen Uebelſtänden erklärt ſich eine bald da, bald dort in Revolten ausbrechende Gährung in den untern Klaſſen Englands. Sie zeigte ſich zuerſt 1838 in dem Aufſtand, welchen ein halbverrückter Schwärmer, John Nichols, auch William Courtenay unter den Landleuten der Grafſchaft Kent zu erregen wußte; ſeit 1843 in der Niederreißung von Schlagbäumen und Zollhäuſern, aber auch Verbrennung von Schlöſſern durch die ſogenannten Rebekkaiten in Wales; ſeit 1816 in zahlreichen Drohbewegungen und Emeuten der Arbeiter in den Fabrikſtädten, beſonders Preſton, Newcaſtle, Mancheſter, Birmingham, Glasgow u. a.; ſeit 1839 in der von Aufruhr, Brand und Plünderung begleiteten Chartiſtenbewegung *). Allein ſo nahe einzelne Forderungen beſonders der Chartiſten (Aufhebung des Wahlcenſus und allgemeines Stimmrecht, Abſchaffung des Monopols des Papiergeldes, der Maſchinen, des Bodens, der Transportmittel) auch an den Socialismus hinanreichen, ſo hat doch der Socialismus in England wohl einen einzelnen Vertreter, im Ganzen aber keinen Boden zu gewinnen vermocht. Wie Fourier, ſo ſuchte nämlich um dieſelbe Zeit der engliſche Fabrikherr Rob. Owen, nachdem er durch ſeine Fürſorge und Menſchenfreundlichkeit, ſeine eigenen Arbeiter glücklich gemacht, durch Umgeſtaltung der ſocialen Zuſtände das menſchliche Elend im Großen zu entfernen und den arbeitenden Klaſſen Antheil am Genuß der geſellſchaftlichen Güter zu verſchaffen. So lange er durch Errichtung und Verbeſſerung von Schulen (Armenſchulen, Kleinkinderſchulen, Sonntagsſchulen) die untern Klaſſen geiſtig und ſittlich zu heben und zu bilden bemüht war und ſtatt durch Belohnung und Strafe, die er verwarf, durch Erweckung des Gefühls für Ehre, Tugend, Pflicht und Recht zu

*) Vergl. *L. Faucher*, études sur l'Angleterre. Paris 1845.

wirken suchte, bewies ihm das englische Volk seine Theilnahme und Unterstützung; als er aber auf das Gebiet der Religion überging, die Erde als das Ziel alles menschlichen Strebens, den Himmel für eine Täuschung erklärte, als er an die Stelle des heiligen Instituts der Ehe die freie Wahlverwandtschaft, an die Stelle der Familie die Gemeinde setzen wollte, als er das christliche Dogma von der angebornen Sündhaftigkeit der Menschen durch die Lehre von der ursprünglichen Güte und Reinheit der durch die Verführungen der Armuth und Unwissenheit noch nicht verderbten Menschennatur verdrängte und durch Vorlesungen, Tractate und Missionen eine Wiedergeburt der menschlichen Gesellschaft mittelst Vereinen zu gemeinsamen Zwecken zu begründen trachtete, da wendete sich der gesunde Sinn des britischen Volks von ihm ab und es bedurfte kaum eines gänzlich mißlungenen Versuchs, eine communistische Colonie in Indiana, einem der vereinigten Staaten, zu gründen, um seine Theorie alles Ansehens in England zu berauben. Außerdem setzte der große Staatsmann Rob. Peel, nicht ohne Einfluß der chartistischen Agitation auf den Gang der parlamentarischen Thätigkeit, im Parlament 1842 eine Milderung der strengen Korngesetze durch, welche bisher die Einführung fremden Getreides unmöglich gemacht hatten, und zwar mittelst eines neuen Gesetzes, wonach der Zoll ermäßigt, zugleich aber einer nach dem Preise steigenden Scala unterworfen ward. Ueberhaupt ist das englische Volk nicht nur reich an ausgezeichneten, dem Wohl der Nation von Herzen zugethanen, in Geist und Gesinnung unabhängigen Leitern seiner öffentlichen Angelegenheiten, sondern selbst praktisch und klug, bessert von Jahr zu Jahr, aber mit Umsicht, an seinem staatlichen Verfassungsbau, damit er stets den Anforderungen der Zeit entspreche, und gelangt so auf dem Wege der Reform zu einer Freiheit, wie sie allein in einem geordneten, durch geschichtliche Verhältnisse bedingten Staatswesen möglich ist. An diesem gesunden politischen Sinn, sowie an der christlichen Bildung und christlich praktischen Energie der maßgebenden Klassen der englischen Nation, sind bisher wie alle andern, so auch die socialistischen und communistischen Illusionen des continentalen Humanitarismus gescheitert.

Daß bei dem immer allgemeinern Durchdringen der humanitarischen Weltanschauung durch das Medium der deutschen Nationalliteratur, der Abschwächung der religiösen und ganz besonders der sittlichen Ideen durch den theologischen Rationalismus, der Depotenzirung, welche in Folge davon die Kirche anheimfiel, den auflösenden Wirkungen, welche die neuere pantheistische Philosophie auf die für den gesellschaftlichen Zustand grundbedingenden Begriffe Gott, Persönlichkeit und jenseitiges Leben übte, dem in allen Klassen der Gesellschaft durch die unnatürliche Hemmung des politischen Entwicklungstriebes der Nation sich verbreitenden und zur leidenschaftlichen Gereiztheit sich steigernden Mißvergnügen, überhaupt der in entsetzlicher Progression anwachsenden Verderbniß, welcher die Civilisation des Polizeistaats zur Beute ward, auch in Deutschland den socialistischen und communistischen Utopien der Boden bereitet wurde, ist leicht begreiflich*). Doch war der deutsche Communismus und Socialismus nicht schöpferisch-original in Beziehung auf praktische Organisation des gesellschaftlichen Zustandes, sondern begnügte sich rein doctrinär mit Verpflanzung der französischen Ideen auf den heimischen Boden. Charakteristisch für denselben ist lediglich die spezielle Richtung, die er unter Einwirkung der sogenannten junghegelschen Literatur**) auf Bekämpfung des Christenthums in allen seinen

---

*) Vrgl. meine Schrift: Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit [illegible]eine heutigen Lebensfragen im Zusammenhang der gesammten National[illegible]lung beleuchtet. Dritte Aufl. Frankfurt a. M. 1850 im zweiten Abschnitt: Die [illegible] des modernen Antichristianismus S. 53 ff. und S. 136 ff.: Der Ein[illegible]ernen Polizeistaats auf die sittliche, politische und intellek[illegible]ung der deutschen Nation.

[illegible]he Protestantismus S. 208 ff.: Die pantheistisch-atheistische Re[illegible]tseyns und ihre ethisch-politischen Ausläufer. Romang: Der

Ausprägungen sowohl in Glaube als Sitte, insbesondere des christlichen Staates, und der christlichen Ehe nahm, sowie die spezifische Herzlosigkeit des frivolen Literatenthums gegen die Interessen des Proletariats. Als Devise des Literaten-Socialismus läßt sich betrachten die „Rehabilitation des Fleisches", d. h. grober Sinnengenuß entgegen den sittlichen Anforderungen des Christenthums und den Ordnungen in Staat und Kirche. Während dieser rehabilitatorische Socialismus im eigentlichen Deutschland hauptsächlich in der poetischen Literatur (Heine, Gutzkow, Mundt u. a.) sich einen breiten Boden zu verschaffen wußte *), gewann der Communismus zum Theil in Folge der Ansteckung durch die französischen Egalitaires, theils unter Einwirkung ausgewanderter deutscher Literaten unter den zahlreichen deutschen Handwerkern in Frankreich und der Schweiz zahlreiche Anhänger. Es bildeten sich auf dem Boden der Fremde, besonders in Paris, Genf, Zürich, Neuchatel u. a. Städten Verbrüderungen deutscher Handwerksgesellen auf communistischer Grundlage und hinter verschiedenen die eigentliche Tendenz verhüllenden Vorwänden (Bildungs-, Gesang-Vereinen) und Namen, an ihrer Spitze als Leiter längere Zeit der magdeburgische Schneidergeselle Weitling **), ein wirklich talentvoller proletarischer Autodidakt, später die Literaten Kuhlmann ***), Becker †), Grün ††), Heß, Marr u. a. Die Zersprengung dieser geheimen Verbindungen durch die Regierungen trieb viele ihrer Mitglieder nach Nordamerika, wo sich seit 1844 communistische Colonieen bildeten, z. B. in Wisconsin unter dem Mechaniker Fantz, in Missouri unter dem Bürstenbinder Dietsch. Das Nähere über diese geheimen communistischen Verbindungen ist enthalten in folgenden Schriften: (Bluntschli) die Communisten in der Schweiz. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichts an die h. Regierung des Standes Zürich. Zürich 1843. Generalbericht an den Staatsrath von Neuchatel über die geheime deutsche Propaganda, über die Clubbs des jungen Deutschlands und über den Comerbund. Zürich 1846. Die geheimen deutschen Verbindungen in der Schweiz. Basel 1847. Besonders aber die Schrift eines Theilnehmers: Marr, das junge Deutschland in der Schweiz. Leipzig 1847; endlich: der Atheismus unter den deutschen Handwerkergesellen, in Wicherns Fliegenden Blättern f. innere Mission. 1847. Nr. 1. Ueber diese Handwerkerverbindungen in der Fremde ist unter anderen geurtheilt worden, daß sich in ihnen ein für Deutschland höchst betrübendes Symptom zeigt, nämlich: „daß es unter den deutschen communistischen Handwerkern Männer gibt, die an Geist und tüchtiger Gesinnung ihre Propheten und Lehrer weit überragen und doch so leicht von Jedem sich täuschen lassen, der aus der sogenannten gebildeten Gesellschaft mit dem Schein des bessern Wissens in ihre Mitte tritt. Es ist das von der Gesellschaft in die Wüste hinausgestoßene, das mit dem redlichsten Eifer nach Erlösung und Bildung ringende Proletariat, welches im Flackerfeuer jedes Strohkopfes die Flamme des Herrn zu sehen meint, die ihm in das gelobte Land der Verheißung hinüberleuchtet" †††). In diesem Urtheil ist wenigstens die Anklage der gebildeten Gesellschaft in Deutschland auf schnöden Mißbrauch und schmähliche Depravation der untern Schichten der Gesellschaft vollkommen begründet und wird auch durch die in den obigen amtlichen Berichten aufgeführten That-

---

neueste Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Consequenzen. Bern und Zürich 1848. ***Eritis sicut Deus.*** Ein anonymer Roman. Hamburg 1854. 3 Bde.

*) Vrgl. Julian Schmidts Geschichte der deutschen Nationalliteratur im neunzehnten Jahrhundert. Leipzig 1853. Bd. 2.

**) Von ihm verfaßt: Garantien der Harmonie und Freiheit. Vivis 1842.

***) Die neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung. Genf 1845.

†) Die Volksphilosophie unserer Tage. Zürich 1843.

††) Die sociale Bewegung in Frankreich und Belgien. Darmstadt 1845.

†††) W. Schultz im Staatslexicon S. 69.

fächlichkeiten, besonders aber durch die Kataloge der in den communistischen Lesebibliotheken gehegten Literatur: die Popularisirungen der Schriften von Strauß, Feuerbach, Br. Bauer u. a. erhärtet. Den spezifischen Zug des deutschen Socialismus aber, wie er in den literarischen Klassen zur Erscheinung gekommen, verräth auch in der tieferen Schicht gewiß in Styl und Inhalt folgende Stelle des Prospektus der communistischen Colonie in Wisconsin: „Die Religion soll in Neu-Germanien rein 'geschichtlich' behandelt werden, und so wird es daselbst weder Priester, noch Kirchen, noch Gottesdienst geben, dagegen sollen Erziehung und Unterricht auf die Entwicklung und Ausbildung der menschlichen Anlagen und Fähigkeiten gerichtet seyn.“ Ferner: „Da keine Hindernisse stattfinden, welche die Verehelichung zweier Personen, die gegenseitig Neigung fühlen, verzögern können, so werden heimliche Liebschaften nie geduldet. Neu-Germanien erkennt das Gesetz, daß das Weib dem Manne unterthänig seyn muß, nicht an, weil jede Person selbstständiges Mitglied von Neu-Germanien und auch als solches behandelt seyn muß. Da Neu-Germanien keine unglücklichen Personen in sich haben will, so können Eheleute, deren Karaktere nicht harmoniren und deren Leben dadurch verbittert werden sollte, durch hinlängliche Gründe der Gesellschaft sich von einander trennen.“

Im eigentlichen Nordamerika selbst haben Communismus und Socialismus nur geringen Boden zu fassen vermocht. Unter den Tausenden amerikanischer Zeitungen und Zeitschriften finden sich nur einige wenige von communistischer Färbung. Dagegen haben sich in den vereinigten Staaten, als dem Versuchsland für alle mögliche Theorieen, allerdings einzelne communistische Gemeinschaften theils auf ascetischer, theils auf humanitarischer Grundlage gebildet. Zu den erstern gehört die Sekte der sogenannten Shakers, eine vor etwa 80 Jahren entstandene Abzweigung des Methodismus, von welcher jede geschlechtliche Verbindung und somit auch die Ehe für unerlaubt erachtet wird*); die auf ähnlicher Basis von würtembergischen Separatisten seit 1805 und 1819 gegründeten Colonieen Economy und Zoar im Staat Ohio, erstere lange Zeit hindurch geleitet von ihrem Stifter Rapp. Zu den andern meist jüngern Gemeinschaften haben dagegen meist Einwanderer aus Frankreich und Deutschland in den Staaten Pennsylvanien, New-York, Massachusets, Ohio, Missouri und Wisconsin den Grund gelegt. So viel bekannt, hat keine der letztern bisher die Probe bestanden **). Aber auch die ascetisch-communistischen Gemeinschaften sind nicht von innern Störungen frei geblieben und haben nur durch Gestattung des Austritts und pecuniäre Abfindung jüngerer, heirathslustiger Mitglieder die Erhaltung des Communismus auf längere Zeit möglich gemacht.

Seit dem Sturz der Orleansschen Dynastie durch die Revolution in Paris im Februar 1848 und der zweiten Umgestaltung Frankreichs zu einer Republik haben in dem „enthüllten Europa“ und auch in dem „enthüllten Deutschland“ die Thatsachen laut genug den Umfang der Verbreitung socialistischer und communistischer Gelüste und Bestrebungen bezeugt und die Gefahren an den Tag gebracht, von welchen die europäische Gesellschaft durch sie bedroht ist. Nur an den zwei Ländern, in denen die Regierungen mit dem Nationalgeist sich in Einheit, die Völker von dem humanitarischen Zersetzungsprozeß auf der Basis der christlichen Weltansicht zu erhalten verstanden hatten, an dem protestantischen England und an dem katholischen Belgien gingen die Stürme der Jahre 1848 und 1849, welche ganz Europa tief erschütterten und Frankreich dem Untergange nahe führten, unschädlich vorüber. Da die Pariser Revolution das Werk des Proletariats oder der sogenannten „arbeitenden Klassen“ war, so mußte die neue republikanische Verwaltung die Verbesserung der Lage derselben zu ihrer ersten und vornehmsten Aufgabe machen.

*) Die [illegible] Nachrichten über die Shakers [illegible] und ähnliche Erscheinungen bei Busch: Wanderungen [illegible] Mississippi. 2 Bde. Stuttgart. 1854.

**) Die [illegible] über deutschen Communistenkolonie in Nordamerika in anschaulicher Weise [illegible] Wirkung ihrer Prinzipien von gleicher Arbeit und gleichem [illegible] Jahrg. 1847. Nr. 255.

Dem zu Folge ward ein Arbeiter, Albert, zum Mitglied der provis[illegible]ischen
berufen und einer der bekannteſten ſocialiſtiſchen Schriftſteller, Louis [illegible]n
die Vollmacht, nach ſeinen Ideen die Arbeit zu organiſiren und die [illegible]
beglücken. Nun aber zeigten ſich freilich die ſocialiſtiſchen Syſteme in ihr
[illegible]ſigkeit. Das ſogenannte „Recht auf Arbeit“, d. h. die Zuſicherung [illegible]
Seiten des Staates machte die Erhaltung einer Legion brodloſer, arbeits[illegible]
unbeſchäftigter Menſchen nöthig und führte die Einrichtung von ſogenannten „Nat
werkſtätten“ herbei, welche Millionen verſchlangen, ohne etwas irgend Nenne
zu leiſten. Die Unterſtützung von zwei Millionen Franken, die den Arb
gereicht wurde, ſteigerte die Staatsausgaben in's Maßloſe und mehrte die [illegible]
lenden Proletarier mit jedem Tag. Daß eine ſolche Einrichtung in Kurze
des Staats, die Verarmung der beſitzenden Klaſſen und den Untergang
herbeiführen müſſe, war Jedermann einleuchtend. Daher war es eine [illegible]
regeln, welche die im Mai d. J. zuſammentretende Nationalverſammlung tra
jene Werkſtätten ſchließen ließ und den [illegible]eitern die Staatsunterſtützung wie
In Folge deſſen verſuchte die ebenſo [illegible]los als begehrlich gewordene A
rung eine neue Umwälzung, um dem vierten Stand die Herrſchaft zu e[illegible]
der legitimiſtiſchen und bonapartiſtiſchen Partei insgeheim mit Geld unt
Juni 1848 eine Revolte der Arbeiter zum Ausbruch und verlief in einer
furchtbaren Gräuelſcenen, Exceſſen wahrhaft thieriſcher Rohheit und Barb
durch die Anhänger der ſogenannten „rothen Republik“. Der muthige Gen
wurde ermordet, der Erzbiſchof Affre von Paris erſchoſſen, als er in treuer
ſeiner Hirtenpflicht den Aufrührern We[illegible]te des Friedens brachte. Sie füllten [illegible]
laden mit den Leichnamen ihrer Gegner aus und trugen einzelne Fahnen mit der
ſchrift: „als Sieger plündern wir, als Beſiegte brennen wir.“ Erſt durch Bekleidung
des Generals Cavaignac mit dictatoriſcher Gewalt wurde unter Strömen von Blut der
Aufſtand niedergeworfen und die Führer und Anſtifter zur Strafe gezogen. Seitdem hat
der Communismus und Socialismus weder in Frankreich, noch im übrigen Europa
nochmals gewagt, öffentlich auf die Bühne zu treten; aber unter der Aſche glimmen
die Funken eines wilden Haſſes der unterſten Schichten der Geſellſchaft gegen die obern
Schichten fort und noch läßt ſich alles eher behaupten, als daß auf dem Continent in
der Sphäre des Staates die rechte Einſicht in die tiefſten Quellen dieſer Noth, im Kreis
der Kirchen die getroſte Zuverſicht des Glaubens, die Fülle der Liebe, die ächte Thatkraft und jenes lebendige Bewußtſeyn eines Jahrhunderte lang verabſäumten und verlaſſenen großen ſocialen Berufes allgemeiner erwacht wäre, welchem es allein gegeben ſeyn wird, nicht etwa nur neue drohende Gefahren für die Geſellſchaft zu beſchwören, ſondern — Seelen zu erretten.

Zur allgemeinern Würdigung der beiden Erſcheinungen dienen außer zahlloſen Artikeln in Zeitungen und Zeitſchriften: Romang: Die Bedeutung des Communismus aus dem Geſichtspunkt des Chriſtenthums und der ſittlichen Cultur gewürdigt. Bern und Zürich 1847. Kapff: die Revolution, ihre Urſachen, Folgen und Heilmittel. Gekrönte Preisſchrift. Hamburg 1851. **Hundeshagen.**

Compactaten, ſ. Huſſiten.

Competenten, ſ. Katechumenen.

Competenz heißt das Recht, die in dem beſtimmten Kirchenamte enthaltenen Befugniſſe auf rechtmäßige Weiſe auszuüben. Es gibt daher viele Arten der Competenz, nach den verſchiedenen Kirchenämtern und nach den mannigfaltigen Funktionen jedes Kirchenamtes. Es gibt alſo, um nur Ein Beiſpiel anzuführen, eine Competenz des Biſchofs, und eine beſondere Competenz des Biſchofs rückſichtlich der Ordination. Competenz heißt auch in ganz ſpeziellem Sinne die geſetzliche Jahresrente einer Pfründe, welche dem Nutznießer nach Abziehung aller darauf laſtenden Abgaben bleiben ſoll. Pars congrua, competens. **Herzog.**

Complutensische Polyglotte, s. Polyglottenbibeln.

Compostella, Ritterorden v. San Jago de Compostella. Nach der spanischen Tradition soll der im Jahr 44 zu Jerusalem hingerichtete Jakobus der ältere, Sohn des Zebedäus (Apostlg. 12, 2.) nach Spanien gekommen seyn und daselbst in der nach ihm benannten Stadt den Märtyrertod erlitten haben. Der Ort hieß ehemals ad Sanctum Jacobum apostolum oder Giacomo Postolo, woraus Compostella geworden ist. Die Sage wird uns bezeugt zuerst in Berichten vom 9. Jahrhundert bei Walafried Strabo im poema de 12 apostolis; und selbst katholische Schriftsteller, wie Natalis Abnaud, haben sie aufgegeben, indeß die Bollandisten sie festhalten. Sie lebte fort im Munde des Volkes und war die Ursache, daß Compostella der berühmteste, besuchteste Wallfahrtsort in Spanien wurde. So gab sie auch Anlaß zur Stiftung des genannten Ritterordens, zunächst zum Schutz der Pilgrime, weiterhin zur Vertheidigung christlicher Länder gegen die Ungläubigen; Stifter war Don Pedro Fernandez im Jahre 1161, dem sich die Domherren von St. Eligieen bei San Jago im Jahre 1170 anschlossen. So theilte sich der Orden in zwei Klassen, Ritter und Ordensgeistliche; bestätigt von Cölestin III. gelangte er bald zu bedeutenden Reichthümern und Einfluß. Im Jahre 1835 wurde er aufgehoben. Herzog.

Conclave, s. Pabstwahl.

Concomitanz, concomitantia ist das Begleitetseyn des Leibes Christi durch das Blut und umgekehrt des Blutes durch den Leib Christi im Abendmahle. Die Lehre von der Wandlung reichte nicht hin, um das zu erklären; daher wurde die Lehre von der Concomitanz hinzugenommen, die freilich die Wandlung voraussetzt und in Folge derselben sich bilden mußte; zunächst was das Eingeschlossenseyn des Blutes in das Fleisch betrifft, indem Fleisch ohne Blut kaum gedacht werden kann; aber auch das Fleisch mußte man sich virtualiter im Blut eingeschlossen denken, da das Leben des Fleisches im Blute ist. Doch entwickelte sich die genannte Theorie nicht gleichzeitig mit der Lehre von der Wandlung. Sie trat noch nicht in das Bewußtseyn des Paschasius Radbert noch in das des Lanfrank. Peter der Lombarde hat wenigstens die Sache, wenn er Sent. lib. IV. dist. 10. D. lehrt: integrum Christum esse in altari sub utraque specie. Thomas von Aquino hat den Ausdruck concomitantia aufgebracht, die er als naturalis und realis bezeichnet und auf den Satz gründet: si aliqua duo sunt realiter conjuncta, ubicunque est unum realiter, oportet et aliud esse. Diesen gebrauchte er zunächst, um zu beweisen, daß die Gottheit oder die Seele Christi im Sakramente sey. Brod und Wein können nämlich nicht in die Gottheit oder in die Seele Christi verwandelt werden, mithin sind diese nicht Kraft des Sakramentes (ex vi sacramenti) im Sakrament, sondern, fährt Thomas fort, vermöge der Concomitanz (ex reali concomitantia), wobei er offenbar von der Voraussetzung ausgeht, daß die Gottheit oder Seele Christi einerseits und sein Leib und Blut andererseits realiter verbunden sind, so daß, wo diese sind, jene auch seyn müssen. Denselben Grundsatz wendet er auf die Abendmahlselemente in ihrem Verhältniß zum Leibe und Blute Christi an. Ex vi sacramenti ist unter der Gestalt des Brodes der Leib, unter der Gestalt des Weines das Blut Christi, aber nur vermöge der realis concomitantia ist unter der Gestalt des Brodes auch das Blut, und unter der Gestalt des Weines auch der Leib Christi. Diese Lehre von der Concomitanz wurde nun die Grundlage der Kelchentziehung. Herzog.

Concordanz, Concordantiae. Dieser Name, hergenommen von dem übereinstimmenden Vorkommen von Wörtern und Gedanken einer Schrift, bezeichnet eine Zusammenstellung und Verzeichnung aller derjenigen Stellen, an welchen eines Wortes oder einer Sache in einer bestimmten Schrift Erwähnung gethan wird. Begreiflich läßt [illegible] Schriftwerk anfertigen, meist aber sind sie nur für [illegible] scheidet man nun Verbal- und Real-Concor- [illegible] Wörtern und Wortformen zu thun und geben [illegible] ein Wort in der heil. Schrift sich findet;

soll von Ducripon, Paris 1838, 4. erschienen seyn, die mir aber nicht zu Gesicht gekommen ist. — Die erste deutsche Concordanz gab Konrad Agrikola, Nürnb. 1609, Fol., neu aufgelegt Frankf. a. M. 1632, 1640, verbessert und vermehrt von Chr. Zeise, ebendas. 1658, 1674, der auch dazu einen Supplementband gab, 1664, 4. Die beste und gebräuchlichste ist die von Fr. Lankisch, Concordantiae Bibliorum Germanico-Hebraico-Graecae. Deutsche, Hebr. und Griech. Concordanz-Bibel u. s. w. Leipz. und Frankfurt 1677, Fol. Weitere Auflagen erschienen 1688, 1696, 1705, und vermehrt von Chr. Reineccio, Leipz. 1718. Ein Auszug daraus erschien unter dem Titel: Concordantiae Bibliorum Ebraico- et Graeco-Germanicae, magni Concordantiarum operis a M. F. Lankisch conscripti epitome. Lips. 1680. 4. Hierher gehören auch Georg Michaelis kleine Concordanz mit F. A. Hallbauer's Vorrede. Jena 1733. 8. J. M. Otto, Biblisches Spruchregister nach alphabet. Ordnung aus den Schriften des A. und N. Test. herausgeg. von J. G. Rubner. Sulzbach 1823. gr. 8. — Unter den Realconcordanzen sind hervorzuheben: Gottfr. Büchner, Bibl. Real- und Verbal-Concordanz, oder Inbegriff der Bibl. Gottesgelahrtheit. Jena 1750, 1757. 2 Thle. 4. Dessen Bibl. Real- und Verbal-Handconcordanz, oder exeget.-homilet. Lexikon. Jena 1740. 8., nachher in mehrern Auflagen; die sechste, verm. und verb. von H. Leonh. Heubner. Halle 1840. 8. seitdem die 9. Aufl. 1852. — Joh. Christoph Beck, Vollst. bibl. Wörterb., oder Real- und Verbal-Concordanz u. s. w. Basel 1770. 2 Thle. Fol. — Gottfr. Joh. Wichmann, Biblische Handconcordanz zur Beförderung eines schriftmäßigen und fruchtbaren Vortrags beim Religionsunterricht und Bibellesen. Nebst Vorrede von Walch. Dessau und Leipz. 1782. 4. 2. ganz umgearb. Aufl. Leipz. 1796. 2 Thle. 4.; neue unveränd. Auflage mit Vorrede von Kindervater. Ebendas. 1806. 2 Thle. 4. — H. Schott, Bibl. Handconcordanz oder Verzeichniß der in der heil. Schrift nach Luthers Uebersetzung enthaltenen Wörter und Eigennamen u. s. w. Leipz. 1827. 8. — Joh. Jac. Ohm, Bibl. Spruchconcordanz nach alphabet. Ordnung berichtigt und vervollständigt von Chr. Liebegott Simon. Leipz. 1812. 2 Thle. 8. — Bibl. Hand-Concordanz für Religionslehrer und alle Freunde der heil. Schrift. Ein Hand- und Hülfsbuch beim Gebrauch derselben. Leipzig 1841. 8. — F. J. Bernhard, Biblische Concordanz oder dreifaches Register über Sprüche im Allgemeinen, Textstellen ꝛc. gr. 8. Leipzig 1850—1851. — J. G. Hauff, Biblische Real- und Verbal-Concordanz. 2 Bde. Lex.-8. Stuttgart 1828—1834. — C. G. Haupt, Biblische Real- und Verbal-Encyklopädie. 3 Bde. 8. Quedlinburg 1823—1827. — Auch für den arabischen Koran sind Concordanzen angefertigt. Die erste erschien unter dem Titel: نجوم الفرقان.

Noojoom ool Foorgan, an Index to the Koran. Calcutta (1811) 4.; weit besser und brauchbarer dann: Concordantiae Corani Arabicae. Ad literarum ordinem et verborum radices diligenter disposuit *Gust. Flügel*. Edit. stereot. Lips. 1842. 4. **Arnold.**

Concordate und Circumscriptionsbullen. — Concordat kann der Wortbedeutung nach jeder Vertrag heißen, und die Bezeichnung wird daher auch in verschiedenem Sinne gebraucht; gewöhnlich aber bedeutet sie den Vertrag zwischen einem Staate und der katholischen Kirche, durch welchen ihr gegenseitiges Verhältniß in einem oder mehreren Punkten prinzipiell normirt wird. Da hierbei die katholische Kirche, vom Pabste vertreten, in ihrer äußeren staatsartig gegliederten Einheit agirt und beide Paciscenten sich formell als gleichberechtigte Mächte gegenüberstehen, so hat man dem Concordate die Natur eines völkerrechtlichen Vertrages zugeschrieben. Circumscriptionsbulle heißt eine päbstliche Constitution in Bullenform, durch welche die Abgrenzung von Diöcesen (circumscriptio) festgestellt und möglicherweise außerdem über innere Einrichtungen der betreffenden Bischofssitze Anordnung getroffen wird. Wie es gekommen ist, daß dergleichen Bullen in neuerer Zeit gelegentlich anstatt der Concordate haben dienen müssen, erklärt sich historisch und wird im Folgenden zu erwähnen seyn; sie Concordate zu nennen, ist, wie sich zeigen wird, unrichtig: wiewohl ein wirklicher, beide

Theile bindender Vertrag auch ihnen zu Grunde liegt. Vgl. Philipps, Kirchenrecht Th. 3. §. 158. Walter, Kirchenrecht §. 60.

Während ihrer mittelalterlichen Machtentwickelung hat die Kirche über ihr Verhältniß zur weltlichen Gewalt eine Theorie ausgebildet, welche für Concordate nur sehr beschränkten Raum bietet. Denn die Kirchengewalt, als die allein Gottgeordnete und darum ewige, steht nach derselben schlechthin über den vergänglichen aus menschlicher Willkür hervorgegangenen weltlichen Gewalten, die sie beaufsichtigt und beherrscht; das geistliche Schwert wird von der Kirche, das weltliche für sie und nach ihrem Befehle (ad nutum sacerdotis) geführt. Die selbstständige Mitwirkung des Kaisers dabei (et jussu imperatoris), welche Bernhard von Clairvaux noch statuirt, gab anderthalb Jahrhunderte später (1302) Pabst Bonifacius VIII. nicht mehr zu, sondern ließ, indem er in c. 1. de Major. et Obed. in Extrav. comm. Bernhards Ausspruch von den zwei Schwertern citirte, die angeführten Worte weg. Die weltliche Obrigkeit, sagt er, werde manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis verwaltet. Oportet autem, gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali *subjici* potestati. — Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et judicare, si bona non fuerit. Sic de ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Hieremiae: „Ecce constitui te hodie super gentes et regna.“ — Quicunque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit. Dies ist die Anschauung des Decretalenrechtes, nach welcher die staatliche Advocatie lediglich in der Dienstpflicht besteht, der Kirche, so oft sie es verlangt, executive Hülfe zu leisten; ein Concordat also kann anders als zu dem Ende vorkommen könnte, die Formen des weltlichen Gehorsams ein für alle Mal zu bestimmen. Solcher Art sind, wenn man, was in den Quellen nicht geschieht, sie Concordate nennen will, der den Lehnseiden, die von den katholischen Bischöfen bei ihrer Consecration geleistet werden, augenscheinlich nachgebildete Eid Kaiser Otto des IV. von 1201 und 1209 (*Pertz*, Monum. 4, 205. 216.), die Zusage Philipp's von Schwaben von 1205 (Philippi promissa Papae, bei *Pertz*, Monum. 4, 208.), daß er alle ihre Rechte der Kirche lassen, einen von ihr Excommunicirten alsbald in die Acht thun wolle ꝛc. ꝛc.; endlich Kaiser Friedrichs II. Angelobungen von 1213 und 1219 (*Pertz*, Mon. 4, 224. 231.). Die in diesen und ähnlichen Versprechen enthaltenen Punkte sind im Allgemeinen: daß der Kaiser die geistlichen Wahlen kanonisch wolle geschehen, die Appellationen nach Rom frei lassen, daß er dem Spolienrechte entsagen, in geistliche Dinge sich nicht mischen (spiritualia vobis — relinquimus libere disponenda), zur Ausrottung der Ketzerei hingegen weltliche Hülfe leisten, und die Güter und Rechte der Kirche achten, schützen und erhalten wolle. Die Form ist einseitige Zusage in einem besondern Diplome, dem ein anderes Versprechen des Pabstes nicht allemal correspondirt und auch wo dies der Fall ist, doch keine Einräumung kirchlicher Rechte enthält; sowie auch die beiderseitigen Zusagen niemals von einander abhängig gemacht werden. Es werden hier nicht gegenseitige Beziehungen von Staat und Kirche rechtlich geordnet, sondern der Staat, soweit man von einem solchen damals reden kann, erkennt die Unabhängigkeit der Kirche und seine eigene Unterordnung bloß an.

Auch das sogenannte Calixtinische oder Wormser Concordat vom 23. Sept. 1122, also älter als die genannten und noch aus der Zeit des Aufstrebens der Kirche, für welches der Name Concordat gleichfalls erst später und nicht quellenmäßig ist, hat dieselbe Form und denselben Karakter. Der Kaiser entsagt aller bisher von ihm geübten Investitur mit Ring und Stab, räumt ein, daß in den Kirchen seines Reiches Wahl und Consecration der Bischöfe frei seyen, verspricht Rückgabe aller Kirchengüter und, sobald sie gefordert werde, für die Kirche weltliche Hülfe. Andrerseits, der Pabst gesteht keinerlei das kanonische Recht modifizirende Einwirkung dem Kaiser zu: nur in seiner Gegenwart sollen die deutschen Wahlen geschehen dürfen, nur die Regalien soll der bereits Gewählte vom Kaiser zu Lehn nehmen, in Deutschland bevor er, in den übrigen Theilen des Reiches nachdem er consecrirt ist. Die beiden Diplome, in denen

dies versprochen wird, erwähnen keines des anderen. Sie sind oft gedruckt, am besten bei *Pertz*, Monum. 4, 75. S. auch E. Münch, vollständige (unvollständige) Sammlung aller älteren und neueren Concordate, nebst einer (ebenso beschränkten und blind episkopalistischen als unzuverlässigen und lückenhaften) Geschichte ihres Entstehens und ihrer Schicksale. Leipzig 1830. Th. 1. S. 18. — Die in ihrer Aechtheit nicht unbestrittenen Verträge zwischen Kaiser Otto I. und den Päbsten Johann XII. und Leo VIII. (*Pertz*, Mon. 4. App. p. 159—166, letzterer auch, wenngleich modifizirt, in Dist. 63. c. 22.) gehören zu den Concordaten schon deßhalb nicht, weil sie nicht mit der Kirche als solcher, sondern nur mit dem Pabste als Bischof von Rom geschlossen sind.

Der Name „Concordat", und auch die Sache, kommt vor 1418 nicht vor, gehört also erst derjenigen Phase der kirchlichen Entwickelung an, in welcher gegen die oben erwähnte Theorie der Curie sowohl der Staat, als das Episkopat der Landeskirchen, zu reagiren begann. Erst nachdem die Zeit von Avignon und das große Schisma schon vorüber waren, hat man sich zu Rom entschlossen, solche Conzessionen zu machen, wie sie in jedem Concordate liegen. Sie setzen die ungelöste Differenz voraus, die einerseits zwischen der Idee der Curie, daß ihre Mission, gerade wie sie von ihr selbst aufgefaßt wird, eine göttliche, die darauf beruhenden Rechtsansprüche der Kirche also unveräußerliche seyen, — und andrerseits der sowohl dem Episkopate der Landeskirchen, als den Staaten gegenüber nur unvollkommenen Durchführung dieser Rechtsansprüche, besteht. Alle Concordate enthalten Versuche, den Staat, von welchem man weiß, daß er die von der römischen Curie angenommenen Gesichtspunkte nicht mehr anerkenne, sich durch ihre Gründe nicht mehr gebunden achte, wenigstens noch durch Verträge zu binden, und damit seiner bis auf einen gewissen Punkt sich noch zu versichern; — gleichzeitig aber, indem man ihm einige der von ihm beanspruchten Befugnisse ausnahmsweise zugesteht, ihn innerhalb solcher vertragsmäßigen Grenzen zu confiniren und dem Schwanken des ungelösten Gegensatzes dergestalt, so weit möglich, ein Ende zu machen. Daher Concordate von sehr verschiedenem Inhalte und keineswegs mit allen Staaten geschlossen sind. Denn prinzipiell gesteht die katholische Kirche noch heute in Allem, was sie für kirchlich hält, dem Staate kein Recht zu und findet die Grenze ihrer Befugnisse in solchen Dingen bloß faktisch da, wo im jeweiligen Augenblicke ihr die Durchführung ihres vermeinten Rechtes zu gelingen aufhört. Sie bewilligt zwar durch Indulte, Privilegien und Gratien mancherlei Ausnahmen; aber wie dieselben formell rein auf der Gnade des Pabstes beruhen, so gelten sie auch für ad libitum widerruflich; und daß sie sich in solchen Dingen auch vertragsmäßig bindet, betrachtet sie stets als eine höchst exceptionelle Maßregel.

In neuester Zeit hat sich sogar eine Stimme hören lassen, welche sie auch Concordaten gegenüber für ungebunden erklärt. In einer kleinen, zunächst durch die Concordatsunterhandlungen der Curie mit Sardinien und Oesterreich hervorgerufenen Schrift — „Ueber den Karakter und die wesentlichen Eigenschaften der Concordate, aus dem Italienischen übersetzt von M. Brühl." Schaffhausen, Hurter. 1853. —, die der Uebersetzer „einem in der Kirche gefeierten und hochgestellten Manne" zuschreibt, wird die Auffassung der Concordate als völkerrechtlicher Verträge verworfen, und nachdem das normale Verhältniß zwischen Staat und Kirche ganz nach der obigen Theorie des Decretalenrechtes, wenn auch auf einem oberflächlich philosophirenden Wege, entwickelt worden ist, jedes Concordat in zweierlei Elemente aufgelöst: in Verpflichtungen des Staates, die weiter nichts sind, als Formeln für die ihm ohnehin schon obliegenden Pflichten, und in Indulte der Kirche, die weiter nichts sind, als beliebig widerrufliche Privilegien, ertheilt im Interesse zeitweiliger Zweckmäßigkeit. Beiderlei Elemente bedingen oder influiren sich gegenseitig nicht, sondern stehen, jedes in seiner besonderen rechtlichen Natur, unvermittelt nebeneinander. Vertragsartig soll ein Concordat nur in demselben Sinne seyn, wie der Bund Gottes mit dem Volke Israel. — Es ist immerhin zu beachten, wenn hochgestellte Geistliche Italiens jetzt solche Gedanken hegen; doch gibt es an der Curie auch andere Meinungen;

wenn z. B. Cardinal Soglia in ſeinen Institutt. juris publici ecclesiastici. Lauret. 1844. p. 135 ſagt: Concordata rationem habent non privilegii, sed pacti, estque illud pactum non temporarium et personale, sed reale ac perpetuum, quod religiose observandum est.

Die zu verſchiedenen Zeiten abgeſchloſſenen Concordate, welche wir nunmehr überblicken, treten nach inneren Unterſchieden in drei Gruppen auseinander, denen ſich eine vierte jetzt anzuſchließen beginnt. Wir bezeichnen ſie im Allgemeinen als die Concordate des 15., zu denen auch noch zwei aus dem 16. gehören, die des 18. und die des 19. Jahrhunderts.

I. Concordate des funfzehnten Jahrhunderts.

Die älteren von ihnen haben das Eigenthümliche, nicht bloß mit dem Staate, ſondern auch mit dem Epiſkopate der betreffenden Landeskirchen abgeſchloſſen worden zu ſeyn. Die Reaction des Epiſkopalſyſtems (ſ. d.) gegen das curiale, und die Anfänge der Ausbildung des mittelalterlichen Staates zu einer der Kirche gegenüber ſelbſtſtändigen Macht waren in Wechſelwirkung miteinander entwickelt, hatten endlich zu den Concilien von Piſa (ſ. d.) und Conſtanz (ſ. d.) geführt, und hier zuerſt war die Kirche landeskirchlich gegliedert aufgetreten, indem das Concilium ſich, gegen die Intention der Curie, in vier, ſpäter fünf „Nationen“ theilte, deren jede, außer den zu Conſtanz anweſenden Biſchöfen, Aebten, Prälaten der betreffenden Landeskirche, aus den Abgeordneten der Fürſten und den zu ihr gehörigen Doctoren der Theologie und des Kirchenrechtes beſtehend, ſich als ſelbſtſtändig berathendes Collegium mit beſtimmter Geſchäftsordnung conſtituirt hatte und als Vertreterin der kirchlichen und ſtaatlichen Intereſſen des von ihr repräſentirten Volkes offiziell anerkannt war. Solcher Nationen beſtanden eine deutſche, engliſche, franzöſiſche, italieniſche und zuletzt auch eine ſpaniſche. Die deutſche, nachdem ſie mit ihrem Verlangen, die Reformation vor der Wahl eines neuen Pabſtes vorgenommen zu ſehen, gegen die übrigen Nationen nicht durchdringen konnte, vielmehr in der vierzigſten Seſſion (30. Oktober 1417) das Concilium achtzehn zu reformirende Punkte durch Generalbeſchluß feſtſtellte und zunächſt (11. Nov. 1417) Pabſt Martin V. wählte, dieſer aber Tages darauf mit Kanzleiregeln hervortrat, die den bis dahin lautgewordenen Reformideen keineswegs entſprachen, überreichte ihm in den erſten Tagen des Jahres 1418 eine Denkſchrift, Advisamenta Nationis Germanicae super articulis juxta Decretum Concilii reformandis, exhibenda Dno. Nro. SSmo., die ſich in achtzehn Artikeln über den erwähnten Beſchluß vom 30. Oktober verbreitete. Aehnliche Schritte thaten auch die übrigen Nationen und veranlaßten den Pabſt zu Ende Januars 1418, in einer der Ordnung der deutſchen Adviſamenta folgenden, an ſämmtliche Nationen gerichteten Antwort, Responsio D. P. Martini super reformatione capitulorum in Concilio per decretum statutorum per modum Avisamenti data Nationibus, ſich zu erklären. Er überging dabei den achten, die Curialbehörden betreffenden Artikel mit Stillſchweigen, meinte zum 13. Artikel, der das Recht des Conciliums zur Abſetzung eines ſchlechten Pabſtes hatte fixiren ſollen, er halte, wie auch die Mehrzahl der Nationen, nicht dafür, daß hierüber etwas Neues feſtgeſetzt werde, und ſprach zu den übrigen Punkten, wenn auch nicht ohne Einſchränkungen und Modifikationen, ſeine Zuſtimmung aus. — Als nun über dieſe päbſtliche Vorlage die Nationen nicht einig werden konnten, erbot ſich Martin V. zu „Concordaten“ mit jeder einzelnen Nation und ſchloß drei dergleichen Abkommen ab: mit den Deutſchen, den Franzoſen und den Engländern.

Erſtere beide Concordate ſind am 2. Mai 1418 publicirt und beinahe gleichlautend; ſie ſind gedruckt in *v. d. Hardt*, M. Oecumen. Constantiense Concilium ex ingenti Msptorum - mole - erutum. Francof. et Lips. 1700. Tom. I. p. 1055 sq. Tom. IV. p. 1565 sq., das deutſche Concordat auch bei Münch, vollſtänd. Samml. Th. I. S. 20 ff. u. öfter. Sie ſchließen ſich in ihrer allgemeinen Anordnung, ſowie auch in einzelnen, aber nicht allen Kapiteln, an die obige Vorlage an. Das engliſche Concordat iſt gedruckt bei *v. d. Hardt*, Tom. I. p. 1079 sq. — Es datirt vom 12. Juli 1418.

Was den Inhalt betrifft, so beschränkt Kap. 1., dem Verlangen der deutschen Denkschrift gemäß, die Zahl der Cardinäle, bestimmt über ihre Qualitäten und die Art ihrer Ernennung; Kap. 2. beschränkt die päbstlichen Reservate; Kap. 3. handelt von den sogenannten Annaten (s. d.) und Taxen, nach Anleitung von Art. 3—5. der deutschen Denkschrift. Den Franzosen, welche Annaten schon gar nicht mehr hatten zahlen wollen, wird die Hälfte derselben auf fünf Jahre erlassen, im englischen Concordate werden Reservationen und Annaten mit Stillschweigen übergangen. Kap. 4. (deutsche Denkschr. Art. 6. u. 7.) erörtert, welche Klagsachen nach Rom zu ziehen seyen, oder nicht. Cap. 5. schränkt die Commenden ein; Kap. 6. ordnet an, daß gegen Simonie auf dem forum Conscientiae eingeschritten werde, womit der besonders gegen den römischen Hof gerichteten 14. Forderung der Deutschen in Etwas genuggethan war. Kap. 7. bestimmt, daß Excommunicirte vor ausdrücklicher Publication des Bannes nicht gemieden zu werden brauchen. Kap. 8. schränkt die curialen Dispensationen ein, Kap. 9. handelt vom Einkommen der Curie, Kap. 10. beschränkt für Deutschland die Ertheilung von Indulgenzen und annullirt die seit Gregors XI. Tode ertheilten; für Frankreich wird über diesen Punkt nichts Neues festgesetzt. Kap. 11. endlich karakterisirt für Deutschland und Frankreich dies Alles als ein bloß auf fünf Jahre gültiges, beiden Theilen an ihren Rechten unpräjudicirliches Provisorium, zu dem für Frankreich noch die Genehmigung des Königs vorbehalten blieb; die englische Uebereinkunft ist definitiv. — Diese und das deutsche Concordat kamen sogleich, das französische erst 1424 in Geltung (s. den Art. Gallikanische Kirche). v. Wessenberg, die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts Th. 2. S. 222 f. Da aber letztere beide eben bloß Provisorien constituirten, so haben sie keine dauernde Bedeutung, sondern bilden nur die Basis weiterer Verhandlungen.

Für solche brachte — seinem ganzen Verhältnisse zu dem von Constanz entsprechend — das Basler Concilium (s. d.) den Anlaß, indem es dem Pabste gegenüber als selbstständige Centralbehörde der Kirche sich gerirte und, nachdem eine anfängliche Differenz im April 1434 geschlichtet schien, seit seiner 26. Sitzung (31. Juli 1437) und der Bulle Doctor gentium vom 18. Sept. desselben Jahres, durch die es nach Ferrara verlegt werden sollte, in offenen Kampf mit ihm trat. Das Episkopalsystem war, oder glaubte sich doch zu einer Macht gelangt, die es den Völkern zur Frage stellte, welcher von beiden Gewalten, dem Concilium oder dem Pabste, sie Obedienz leisten, zu welcher sie sich bekennen wollten. — Nach der damaligen Weltlage war die Entscheidung hierüber wesentlich in der Hand der Fürsten, und während König Karl VII. von Frankreich sich für den Pabst entschied und dennoch gleichzeitig die zu Basel vor 1438 beschlossenen Reformationsdecrete durch die sogenannte pragmatische Sanction von Bourges am 7. Juli 1438 (s. d.) — gedruckt bei Münch Th. 1. S. 207 ff. — annahm, erklärten für Deutschland zuerst die zur Wahl König Albrechts II. versammelten Fürsten die Neutralität (17. März 1438), und hierauf, dem französischen Beispiele folgend, auf einem zu diesem Zwecke in Mainz gehaltenen Reichstage (26. März 1439), die Annahme einer Anzahl Basler Reformationsdecrete. Ihr Instrumentum Acceptationis ist zuerst von Horix (Mainz 1763) und am besten in Koch, Sanctio pragmatica Germanorum illustrata Argentor. 1789. 4. gedruckt; sowie auch bei Münch Th. 1. S. 42 ff. Der in Mainz recipirten Decrete sind im Ganzen 26. Aus der ersten Session das Decret über die regelmäßige Wiederkehr ökumenischer Concilien; aus sess. 12.: über Wahlen zu Dignitäten; aus sess. 15.: über Synodal- und Provinzialversammlungen; aus sess. 19.: über Juden und Neophyten. Ferner alle Decrete der sess. 20. und 21.: über die Zucht im Klerus, über den Verkehr mit Excommunicirten, Suspendirten oder Interdicirten, über Art und Form des Interdictes, über Ordnung der Appellationen, über die Annaten, über den Besitzesschutz einer Pfründe, über officinum divinum, Chordienst und sonstige gottesdienstliche Ordnungen, das Verbot des sogenannten pignorare cultum divinum, sowie der Capitelsitzungen zur Zeit der Messe und der Schauspiele in der

Kirche. Aus der 23. Sitzung: über Zahl und Qualität der Cardinäle, ſowie die Vermeidung von Wahlen, durch welche die Kirche verwirrt werden könnte, die Aufhebung der Reſervationen und einer beſtimmten, den Beweis dabei betreffenden Clementine. Aus der 30. Seſſion über das Abendmahl, aus der 31. endlich über Collationen, Qualification und Ordo der Prieſter und nochmals über Appellationen.

Pabſt Eugen IV. billigte weder den franzöſiſchen noch den deutſchen Schritt, konnte aber keinen von beiden ungeſchehen machen und regte in Deutſchland, wo unter den Kurfürſten damals jenes Mitregieren im Reiche begann, das die zweite Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts bezeichnet, durch Abſetzung zweier entſchiedener Anhänger des Conciliums, der Kurfürſten-Erzbiſchöfe von Trier und Köln, nur um ſo entſchiedneren Widerſpruch auf, in Folge deſſen, auf einem Tage zu Frankfurt (21. März 1446) zunächſt alle Kurfürſten ſich zu den vier Forderungen an den Pabſt vereinigten: daß er die erwähnten Abſetzungen caſſire, den zu Conſtanz und Baſel ausgeſprochenen epiſkopaliſtiſchen Grundſatz über ſeine Unterordnung unter das Generalconcilium anerkenne, ein ſolches zum 1. Mai 1447 in eine von fünf genannten deutſchen Städten zur Entſcheidung der »des Pabſtthums wegen« in der Kirche entſtandenen Zwietracht berufe, und die zu Mainz 1439 acceptirten Baſeler Decrete in einer Bulle anerkenne und beſtätige. Unter dieſer Bedingung boten ſie ihm Gehorſam, ſonſt aber Abfall zum Concilium, oder, wie man es in Rom verſtand, zu dem Gegenpabſte Felix V. an und baten den ſeit 1440 zur Regierung gekommenen König Friedrich III. um ſeine Vermittlung. (S. ihre Erklärung in Müllers Reichstagstheatrum Th. 1. S. 278. und *Gudeni* Corp. diplom. anecdot. 4, 290.). Friedrich erklärte ſich bis auf die eventuelle Drohung, zu der er die Fürſten unberechtigt hielt, einverſtanden und machte durch ſeinen Sekretär Aeneas Sylvius Piccolomini, den er mit den kurfürſtlichen Geſandten nach Rom gehen ließ, dem Pabſte bemerklich, daß die Reſtitution der abgeſetzten Erzbiſchöfe und die Anerkennung des Conſtanzer Beſchluſſes über regelmäßige Wiederholung der Generalconcilien (decr. Frequens) zur Abwehr eines allgemeinen Abfalles der deutſchen Kirche zu Felix V. nöthig ſeyn werde; wodurch er ihn veranlaßte, ſich im Allgemeinen zuſtimmig zu erklären und weitere Verhandlungen durch einen zu der für den September d. J. bereits angeſetzten Frankfurter Diät abzuſendenden Legaten zu verſprechen. Ein ſolcher erſchien auch in Frankfurt. Gleichzeitig jedoch hatte das Baſeler Concilium Legaten geſchickt, und Anfangs hatten dieſe das Uebergewicht: bis die kaiſerlichen Geſandten, und namentlich Aeneas Sylvius, es — nicht ohne Beſtechung von Mainzer Räthen — dahin brachten, daß der Entwurf einer Modification obiger vier Forderungen zur Propoſition kam, in welchem nicht Caſſation der geſchehenen Abſetzungen, ſondern bloß Reſtitution der Abgeſetzten, die Berufung eines neuen Concils, aber ohne die ausdrückliche Bemerkung, daß es entſcheiden ſolle, und die Sanction der in Mainz acceptirten Baſeler Decrete, aber mit der vom Pabſte zur Bedingung gemachten Clauſel gefordert ward, daß für die dem römiſchen Stuhle dadurch erwachſenen Verluſte die deutſche Nation ihm »eine Wiedererſtattung thun ſolle«; was übrigens in Bezug auf das Decret der 21. Seſſion über die Annaten zu Baſel ſelbſt bereits beſchloſſen geweſen war. (S. den modificirten Entwurf, die ſg. Concordata principum Francofordensia bei *Würdtwein*, Subsid. diplomat. 9, 70. und über das angeführte Baſeler Decret die Rede der vom Concilium an den Pabſt geſchickten Geſandtſchaft vom 14. Juli 1435. b. *Mansi* Concill. XXX. 939. S. auch Gieſeler, Kirchengeſchichte §. 132. Not. ee.). Dieſem Entwurfe nun trat die Majorität des Reichstages bei und überſandte ihn (Weihnachten 1446) nach Rom, wo die ſtrengere theologiſche Partei zwar dagegen war, der Pabſt aber in mehreren Conſtitutionen — einer an den Kaiſer und die Fürſten, den übrigen in perpetuam rei memoriam — ihm genug that. Die Bullen ſind am beſten gedruckt bei *Koch*, sanct. pragm. p. 181 ff., auch bei Münch, Th. I. S. 77 ff. Zwei von ihnen, vom 5. und 7. Februar 1447, enthalten vorübergehende Beſtimmungen, nämlich das Verſprechen, die Erzbiſchöfe, wenn ſie binnen beſtimmter Friſt ihm Gehorſam erklären würden, zu reſti-

tuiren, und eine Reihe von Dispensationen, Ratihabitionen und Indulten zur Ausgleichung der während jener sich nun abschließenden Periode kirchlicher Verwirrung eingetretenen Unordnungen. Zwei andere, beide vom 5. Februar, sind von bleibenderer Bedeutung; indem die erste die Berufung eines neuen Generalconciliums innerhalb zehn Monaten verspricht und das Decretun Frequens, indeß nur sicut et ceteri antecessores nostri, a quorum vestigiis deviare nequaquam intendimus, anerkennt, — die andere aber und wichtigste — Ad tranquillitatem — sich mit den zu Mainz acceptirten Baseler Decreten beschäftigt, hervorhebt, daß ihre Modification auch in Deutschland von manchen Seiten noch gewünscht werde, auch über die dem römischen Stuhle zugesagte Entschädigung (recompensatio) noch verhandelt, und ein Legat gesandt werden solle, um unter Vermittlung K. Friedrichs III. und der Kurfürsten von Mainz und Brandenburg über beide Punkte definitiv abzuschließen (finaliter concordare). Bis dahin jedoch, daß dies geschehen, oder von dem zu berufenden Concilium andere Bestimmung getroffen seyn werde, gestattet der Pabst (interim indulgentes), daß alle die, welche jene Decrete bereits angenommen haben, oder künftig annehmen wollen, dieselben beobachten. — In einer gleichzeitigen fünften Bulle (c. Decet, vom 5. Febr.) endlich, die bei Müller S. 352, bei Münch aber nicht abgedruckt ist, spricht er aus, daß, um Deutschland zur Einheit der Kirche und zu seiner Obedienz zu ziehen, er diese Concessionen zwar habe machen müssen, damit jedoch doctrinae ss. Patrum aut s. Sedis privilegiis et auctoritati nichts vergeben haben, vielmehr was dawider seyn könnte, weder geantwortet, noch concedirt haben wolle. — Gleich nach Erlaß dieser fünf Bullen, welche mit dem Namen der **Fürsten-Concordate** (concordata principum) bezeichnet zu werden pflegen, und nachdem ihm die Gesandtschaft noch Obedienz geleistet hatte, starb Eugen IV.; sein Nachfolger P. Nikolaus V. aber bestätigte sogleich die erlassenen Constitutionen. (S. d. Urkunde b. *Koch*, sanct. pragmat. p. 197).

Der versprochene Legat — Leg. a latere ad Nationem Germanicam nennt er sich — Cardinal Jos. de Carvajal ging nach Wien, während der zu gleicher Zeit (Juli 1447) in Aschaffenburg gehaltene Reichstag den Beschluß faßte, daß über die versprochene Entschädigung (provisio) auf dem nächsten Reichstage beschlossen werden solle, si tempore medio cum Legato non fuerit concordatum. Letzteres jedoch trat ein: es entstand zu Wien ein förmlicher, zwischen dem Kaiser Namens der deutschen Nation (pro Natione Alamannica, Germanica) und dem Cardinallegaten abgeschlossener Vertrag (Concordata) vom 17. Februar 1448, der unter dem Namen des **Aschaffenburger Concordates** bekannt ist, richtiger aber als **Wiener Concordat** bezeichnet werden sollte. Er findet sich aus dem Originale abgedruckt bei *Würdtwein*, Subsid. diplom. 9. 78., ferner bei *Koch*, sanct. pragm. p. 201 und bei Münch, Th. I. S. 88 ff.

Sein Inhalt bezieht sich bloß auf die oben angeführte c. Ad tranquillitatem vom 5. Febr. 1447, die übrigen vier Bullen der Fürstenconcordate berührt er unmittelbar nicht. Die Concessionen der genannten Constitution aber bestätigt er, so lange nicht ein Generalconcilium anders darüber bestimmen werde, vollständig, bis auf die beiden Punkte der Reservationen und Annaten, in denen er die versprochene Entschädigung durch Wiederaufgabe der zu Mainz acceptirten und von Eugen IV. provisorisch bestätigten Baseler Decrete und beinahe wörtliches Zurückgehen auf das zweite und dritte Kapitel des Constanzer Concordates von 1418, welche erst hiedurch die Bedeutung eines Definitivums erhielten, beibringt. Die dabei angenommenen Modificationen der Bestimmungen von Constanz beziehen sich theils auf diese Abstreifung ihres Karakters als Provisorium, theils sind sie materieller Natur: unter den letztern ist die bedeutendste die Einführung der sog. päbstlichen Monate. S. darüber die Art. Annaten, Bischofswahlen, Collation, päbstliche Monate, Reservationen. Wegen eines in der Bestätigungsbulle vom 19. März 1448, in welcher der Tenor des Wiener Vertrages wörtlich aufgenommen und als Kirchengesetz publicirt ward, sich findenden sinnentstellenden und nicht ohne praktische Folge gebliebenen Schreibfehlers s. Gieseler, Kirchen-

geſchichte §. 133. Not. d. am Ende. Sowie daſelbſt Note f. die Literatur über die zu Ende des vorigen Jahrhunderts beſonders zwiſchen Spittler und Koch ausgekämpfte Controverſe, betreffend die heutige Geltung des Wiener Concordates.

Daſſelbe fand anfänglich bei verſchiedenen Territorialherren Widerſpruch. Aber die geiſtlichen Kurfürſten und der Erzbiſchof von Salzburg wurden durch Conceſſion des Indultes, in den päbſtlichen Monaten ihrerſeits die Stellenbeſetzung zu haben, der Kurfürſt von Brandenburg durch das Nominationsrecht für die Bisthümer Brandenburg, Lebus und Havelberg, andere Fürſten durch andere Bewilligungen gewonnen (Gieſeler a. a. O. Not. e., *Koch*, sanct. pragm. p. 42. 44, Münch, Th. I. S. 141—200), und ſo das Wiener Concordat in dem Grade anerkannt, daß man die Fürſtenconcordate darüber für lange Zeit vergaß. — Das Verhältniß zwiſchen Staat und Kirche iſt alſo, wie wir ſehen, keineswegs alleiniger oder auch nur hauptſächlicher Gegenſtand dieſer ältern Concordate; vielmehr wird darin überwiegend von ſolchen Ordnungen gehandelt, die innerhalb der Kirche gelten ſollen, von deren Einführung aber die Treue der Nation gegen den Pabſt abhängig gemacht war.

Dieſelbe Entwicklung, welche ſich dergeſtalt in Deutſchland von 1439 bis 1448 vollzogen hatte, dauerte in Frankreich, wo ſie, wie oben erwähnt iſt, ſchon 1438 auf dem Reichstage von Bourges begann, bis zum Jahre 1516. — Rom erkannte die pragmatiſche Sanction niemals an, hat ſie hingegen wiederholt für nichtig erklärt: ſo ſchon 1439 bei Gelegenheit einer Geſandtſchaft an König Karl VII., 1459 in der Verſammlung aller chriſtlichen Fürſten, welche P. Pius II. zu Mantua hielt, 1471 durch eine Bulle P. Sixtus IV. (v. l. Extrav. comm. De Treuga et pace 119.) Hingegen blieb Karl VII. durchaus feſt und legte z. B. gegen die Erklärung von 1459 im folgenden Jahre (1460) Appellation an ein allgemeines Concilium ein. Dahingegen ſein Nachfolger Ludwig XI. 1461 die pragmatiſche Sanction aufhob (*Raynaldus*, Annal. Baron. ad 1461. Num. 118. Gieſeler a. a. O. Not. kk.), dieſen Entſchluß jedoch, als er ſeine politiſchen Zwecke nicht in gehofftem Maße dadurch gefördert fand, gegen den Widerſpruch des Parlamentes nicht aufrecht erhielt und dadurch einen ſo ſchwankenden Zuſtand herbeiführte, daß zwiſchen Anerkennung und Nichtanerkennung der pragmatiſchen Sanction die franzöſiſche Praxis völlig im Unklaren war. Auf dem in Reaction gegen das franzöſiſch-deutſche Unternehmen eines Generalconcils zu Piſa (Septemb. 1511) von P. Julius II. (1512) berufenen und von Leo X. fortgeführten fünften Lateranenſiſchen ſogenannten Generalconcilium ward in der vierten Sitzung (10. Decbr. 1512) die Sanction von Neuem für null erklärt; hierauf aber von Pabſt Leo und König Franz I., nach einer im December 1525 ſtattgehabten perſönlichen Verabredung zu Bologna, ein Concordat geſchloſſen, welches Franz am 18. Aug. 1516 unterzeichnete, das Lateran-Concilium am 19. Decbr. deſſelben Jahres an- und in ſeine Schlüſſe aufnahm, und der König hierauf, gegen den Widerſpruch des Parlamentes und der Univerſität von Paris, als Landesgeſetz durchſetzte (ſ. die Belegſtellen bei Gieſeler, Kirchengeſch. §. 135. Not. u.). — Ueber ſeinen Inhalt genügt zu erwähnen, daß er im Allgemeinen mit dem der deutſchen Concordate von 1447 und 1448, einſchließlich der nachgefolgten Conceſſionen an die deutſchen Territorialherren, identiſch iſt. Die Annaten wurden hergeſtellt, Causae majores ſollen in Rom abgeurtheilt werden; — dagegen erhielt der König die Nomination zu allen Dignitäten im Lande. — Die Form iſt die eines Vertrages (conventio, tractatus), den der Pabſt in eine Bulle faßte und das Concilium alsdann ſich als Beſchluß aneignete. Seinem ganzen Weſen nach iſt dies Concordat, wenn auch im Anfange des ſechszehnten geſchloſſen, dem funfzehnten Jahrhundert zugewendet und, man wird ſagen dürfen, zugehörig. Es iſt gedruckt bei Münch, Th. I. S. 219 ff. Ueber die Geſchichte ſ. noch Histoire contenant l'origine de la pragmatique sanction et des concordats in den Traités des droits et libertés de l'Eglise Gallicane. Paris 1731. fol., Tom. I. part. 2. p. 29 sq.

Noch in einem dritten Lande hängt das älteſte vorhandene Concordat mit dem Concilium von Baſel zuſammen: in Savoyen hatte Herzog Amadeus (P. Felix V.) bei

seinem Rücktritt dem Papstthum im Jahre 1449 allerlei Reservationen gemacht, in Folge deren Papst Nikolaus V. durch die Bulle Etsi ex paterna vom 10. Januar 1451 (*Guerra*, Epistolae Pontif. Bullar. t. 2. p. 316) dem dortigen Herzogshause das Recht einräumte, zu den größeren, resp. consistorialen Pfründen zu nominiren. Was dann durch viele nachfolgende Päpste, bis auf Clemens VIII. hin, in Form eines Indultes wiederholt bestätigt ist.

Die im französischen Concordate rücksichtlich des königlichen Nominationsrechtes gemachten Concessionen gestand am 6. September 1523 P. Hadrian VI., mittels eines Privilegiums, auch Spanien zu; inwiefern dies aber ein Indult, oder ein Concordat sei, erkenne ich nicht. Allerdings soll nach Ranke, Fürsten und Völker x., I, 236. schon Ferdinand der Katholische dies Recht geübt haben und ältere spanische Schriftsteller führen es auf ein aus der Fundation aller dortigen Kirchen entstandenes Patronatrecht, jedenfalls auf alte Gewohnheit zurück. *Mariana*. de rebus Hispanicis lib. 26. c. 2. *Covarruvias a Leyva*. in Regul. Possess. mal. fidei. Par. II. §. 10. N. 5.

Unabhängig von den Basler Vorgängen ist das älteste portugiesische Concordat, d. h. ein zwischen König Johann II. und Papst Innocenz VIII. 1486 geschlossener, von den Ständen allerdings nicht gut geheißener Vertrag, wonach der König dem seit Anfang des Jahrhunderts geübten, schon 1427 aber vom Papste angefochtenen Placet regium entsagt. *Augustini Manuelis* Historia Johannis II. Gieseler Kirchengeschichte §. 137. Not. e.

Nach 1523 hat das sechszehnte Jahrhundert kein Concordat mehr; das siebenzehnte Jahrhundert hat überhaupt keines.

II. Concordate des achtzehnten Jahrhunderts.

Erst als die Gedanken des funfzehnten Jahrhunderts unter dem Titel des Gallicanismus im achtzehnten reprisinirt wurden, fanden sich, wiewohl nicht unmittelbar aus ihnen entspringend, sondern in näherem Zusammenhange mit der nach französischem Muster geschehenen Ausbildung des absoluten Staates, auch wieder Concordate. Die aus dem achtzehnten Jahrhundert bekannten liegen in der Zeit von 1727 bis 1774 und sind geschlossen mit dem Hofe von Piemont, der österreichischen Regierung in Mailand und Neapel, der bourbonischen in Neapel und Spanien, endlich mit Portugal: gehören also sämmtlich dem Gebiete des romanischen Katholicismus an. Die meisten von ihnen, und die umfassenden alle, stammen von P. Benedikt XIV., dem gelehrten Juristen Lambertini; die übrigen sind specielleren Natur.

1. Savoyen. Hier hatte die Concession von 1451 zu wiederholten Streitigkeiten Anlaß gegeben und namentlich seit P. Alexander VII. kam es zur Untersuchung, für welche Territorien des herzoglichen Hauses sie gelte. Die Curie hielt in mehreren Constitutionen eine andere Ansicht darüber fest, als der Turiner Hof; und außerdem stritt man (seit 1697) über die geistliche Jurisdiction und Immunität, sowie über die Lehnsherrlichkeit einzelner Orte, und hatte in Bezug auf das Alles schon seit 1701 vergebliche, wiederholt unterbrochene Verhandlungen geführt, als man endlich, unter P. Benedikt XIII. am 24. März 1727 über einen Theil der bestrittenen Punkte einen Vertrag zu Rom abschloß. Clemens XII. jedoch war kaum zur Regierung gekommen, als er (6. August 1730) denselben annullirte und zurücknahm; worauf Piemont seinen Gesandten abrief und man von einem Concordate entfernter schien, als je. *Novaës* (Exjesuit), Storia dei pontefici Rom. 1822. Tom. 12. p. 22—33. Tom. 13. p. 243—47. Tom. 14. p. 18 ff. Benedikt XIV. gelang es jedoch, die Unterhandlungen wieder aufzunehmen und in einem ausführlichen Concordate vom 6. Januar 1741 zum Abschluß zu bringen, das über Zulassung und Geltung päbstlicher Bullen im Lande, über die Grenzen der geistlichen Gerichtsbarkeit, die Steuerfreiheit des Kirchenguts, das Asylrecht x. Bestimmungen trifft. S. Walter Kirchenrecht §. 113. Not. 9, woselbst auch erwähnt ist, daß in der zu Pisa 1846 erschienenen italienischen Uebersetzung dieses Lehrbuchs die Concordate von 1727 und 1741, welche sich sonst in den damaligen Streitschriften finden, abgedruckt seyen. Bei Münch fehlen sie. — Derselbe theilt bloß (Th. 1. S. 516 ff.) einen auf das

Königs Verlangen erlaſſenen und von demſelben nachher acceptirten Nachtrag: nämlich eine Inſtruction Pabſt Clemens XIV. an den Nuntius zu Turin vom Januar 1770 mit, durch welche die geiſtliche Immunität und insbeſondere das Aſylrecht mehr als bisher beſchränkt wird.

2. In Mailand, das ſeit 1706 öſterreichiſch war, kam unter Benedikt XIV. am 10. Decbr. 1757 ein Concordat über einen einzelnen, die Exemtion der Kirchengüter betreffenden Punkt zu Stande. Abgedruckt bei Münch, Th. 1. S. 494.

3. In Neapel bildete die ſog. Monarchia sicula (ſ. d.) einen alten Streitpunkt zwiſchen der Staatsregierung und der römiſchen Curie; und endlich hob P. Clemens XI. (in zwei Conſtitutionen von 1714 und 1715, abgedr. bei *Roskovány*, Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae Tom. I. p. 238. 243) dies vom König in Anſpruch genommene Recht, als päbſtlicher Legat zu fungiren, ganz auf. Benedikt XIII. jedoch ſtellte es, auf den Wunſch Kaiſer Karls VI., durch ein Breve (c. Quotidianis etc.) vom 1. März 1728 (*Pirro*, Sicilia sacra p. 501) wieder her und gab ihm durch die Bulle Fideli ac prudenti vom 30. Auguſt deſſelben Jahres (Bullar. Rom. Coquelines Tom. 12. p. 291. Münch, 2, 730 ff.) beſtimmte Grenzen. Indeß beſtanden zwiſchen Neapel und der Curie noch andere, die Immunität, das Placet ꝛc. betreffende Streitigkeiten, über deren Beilegung, nachdem das Land von den Oeſterreichern an die ſpaniſchen Bourbons gekommen war, zu Rom am 2. Juni 1741 ein Tractat (trattato di accomodamento) abgeſchloſſen, beiderſeits ratihabirt, von P. Benedikt XIV. in die Bulle Memores apostolici vom 13. Juni deſſelben Jahres gefaßt und dieſe am 29. Juli, mittels königlichen Ediktes, als Staatsgeſetz beider Sicilien publicirt ward. Abgedr. bei *Vito Giliberti*, Polizia Ecclesiastica del Regno delle due Sicilie. Nap. 1845. 8. p. 253—283. Das Concordat, von welchem Benedikt ausdrücklich ſagt, er habe es um des Friedens willen angenommen, zerfällt in zehn Kapitel, von denen Kap. 1. von der Abgabenfreiheit der Kirche und des Klerus, Kap. 2. vom Aſylrecht, Kap. 3. vom privilegirten Forum handelt, was Alles zwar modificirt, aber anerkannt wird. Kap. 4. bezieht ſich auf die Bedingungen der Ordination, Kap. 5. auf Viſitationen, Rechnungslegungen ꝛc., lauter rein innere kirchliche Ordnungen. Kap. 6. fixirt die kirchliche Straf- und Ehegerichtsbarkeit über Laien, Kap. 7. ſtellt die Einführung fremder Bücher unter geiſtliche Aufſicht und Kap. 8. ſetzt feſt, daß, von gewiſſen Ausnahmen abgeſehen, Pfründen nur an Einheimiſche gegeben werden ſollen. Kap. 9. und 10. enthalten Ausführungsverordnungen. Ueber das Placet (regium Exequatur) iſt zwar ausdrücklich nichts feſtgeſetzt, es war aber durch die Art der Publication als Landesgeſetz gewahrt.

4. Wie in Savoyen, ſo war auch in Spanien der Umfang des königlichen Collationsrechtes (ſ. oben) ein wiederholt erörterter Streitpunkt, zu welchem noch einige andre kamen und ihre vorläufige Erledigung in einem zwiſchen P. Clemens XII. und König Philipp V. am 18. Oktob. 1737 geſchloſſenen Concordate fanden, in welchem unter Anderm feſtgeſetzt war, daß der ſtreitige Hauptpunkt von beiderſeitigen Deputirten weiter erörtert werden ſolle. Dies geſchah ſchriftlich und hatte faſt zu einem definitiven Bruche geführt, als P. Benedict XIV. zur Regierung kam. Er erkannte zwar den Inhalt der älteren Conceſſionen an und reſervirte ſich die Verleihung — von bloß 52 Pfründen in Spanien, wohingegen ihm die Regierung durch eine große Baarzahlung die pecuniären Ausfälle der Curie vergütete; dennoch aber erſchien das 1753 hierüber abgeſchloſſene Concordat weſentlich als eine Beſchränkung des bisher geübten königlichen Einfluſſes. In demſelben wurde, in ähnlicher Weiſe, gleichzeitig über das bisher ſog. Spolienrecht der apoſtoliſchen Kammer in Spanien verfügt. Die vorhergehenden Verhandlungen waren zu Rom geführt und der Vertrag in ſpaniſcher Sprache am 11. Januar 1753 von den beiderſeitigen Commiſſarien daſelbſt unterzeichnet. Er ward vom Könige am 21. Januar, vom Pabſte am 20. Februar ratihabirt und ſeinem Inhalte nach von Letzterem ſodann in eine Conſtitution Quam semper etc. vom 9. Juni deſſelben Jahres gefaßt. In Spanien war er ſchon vorher als Landesgeſetz vom Könige publicirt worden.

S. die Urkunden bei Münch, Th. 1. S. 443—487. Durch einen Nachtrag hiezu aus dem Jahre 1774 werden die bis dahin behaupteten Rechte der Nunciatur in Spanien beschränkt.

5. In Portugal endlich hat Benedikt XIV. im Jahre 1740 in Form eines Concordates der Regierung die Nomination zu allen Bisthümern und Pfründen im Lande bewilligt. *Novaës*, Stor. dei Pontefici. Tom. 14. p. 18. Die Geschichte der Verhandlung und den Text kenne ich nicht.

III. Concordate des neunzehnten Jahrhunderts.

Sie sind insgesammt durch die Zerstörungen hervorgerufen, welche die französische Revolution in ihrem Gefolge gehabt hat, und kommen in dem Bestreben überein, die durch sie verwirrten kirchlichen Verhältnisse wiederum zu ordnen. Das älteste und wichtigste unter ihnen, insofern es für viele Bestimmungen der späteren derartigen Verträge das Vorbild geworden, ist das französische Concordat von 1801. Die hier zu gebende Uebersicht wird im Allgemeinen chronologisch vorschreiten können, diese Ordnung aber insofern durchbrechen, als sie die legislative Entwicklung eines und desselben Landes jedesmal zusammenfaßt. Vgl. Ranke, histor. polit. Zeitschr. 1, 649—668.

1. Frankreich. Es ist nicht unsre Absicht, die Gestaltung des französischen Kirchenrechtes bis zur Revolution von 1789 und seitdem bis 1800 zu erörtern. Am 25. Decbr. 1799 hatte Napoleon das erste Consulat definitiv angetreten, am 14. März 1800 wurde Pius VII. zum Pabste gewählt und am 21. März als solcher gekrönt; am 3. Juli konnte er in Rom einziehen, nachdem am 14. Juni die Schlacht von Marengo geschlagen war. Damals schon ließ (19. Juni) Napoleon durch den Cardinal Martiniana, Bischof von Vercelli, dem Pabste Unterhandlungen zur Herstellung der Religion in Frankreich anbieten: er wollte den großen Schritt zu einer Regierung thun, die auf eine Religion gestützt war, und die Garantie gewinnen, sich von dem antirevolutionären Oberhaupte der katholischen Christenheit als Regent von Frankreich anerkannt zu sehen. Am 10. Juli antwortete Pius eingehend und es begannen Unterhandlungen, welche gleichzeitig zu Rom zwischen Consalvi (s. d.) und dem französischen Gesandten Cacault und zu Paris zwischen dem Abgeordneten des Pabstes Monsignor Spina und dem Abbé Bernier geführt wurden. Napoleon forderte Reduction der Bisthümer von 158 auf 60, Resignation aller noch vorhandenen französischen Bischöfe, Nominationsrecht der Bischöfe für den ersten Consul, Besoldung des Klerus aus der Staatskasse und ausdrückliche Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Staatsregierung; Verzicht auf das verkaufte Kirchengut, Verzeihung für die Priester, welche sich während der Revolution verheirathet hatten, und Uebertragung der Polizei des Cultus an den Staatsrath. Spina hingegen verlangte, daß, unter Aufhebung aller widersprechenden Gesetze, die katholische Religion zu der des Staates erklärt und auf ihr Bekenntniß die Consuln verpflichtet würden. — Die Verhandlungen schritten langsam fort, und als Napoleon einen von Bernier, Talleyrand und von Hauterive gearbeiteten Entwurf nach Rom gesandt hatte, dort aber wieder einer zeitraubenden Erörterung unterworfen sah, verlangte er (13. Mai 1801) augenblickliche unveränderte Annahme, oder Abbruch der diplomatischen Beziehungen. Auf Cacaults Rath ging nun der Staatssekretär Consalvi selbst mit den ausgedehntesten Vollmachten nach Paris, wo er am 20. Juni ankam und, nach einer schwierigen Verhandlung, am 15. Juli mit den kaiserlichen Commissarien das Concordat abschloß, welches dann auch, wiewohl nicht ohne Anstand, beiderseits ratificirt wurde. In Rom war es von einer Congregation begutachtet und nur mit Mühe durchgebracht worden; und daß er, um die Einheit der Kirche zu erhalten, im Nachgeben das Aeußerste thue, sagt ausdrücklich der Pabst (apostolicam potestatem ad ea omnia proferre [duximus] quae extraordinariae temporum rationes atque bonum pacis et unitatis Ecclesiae a nobis postulaverunt).

Das Concordat ist in französischer Sprache, in Form eines Vertrags von 17 Artikeln, nach einem Eingange, der den Katholicismus zwar nicht für die Religion des Staates, aber für die der großen Majorität seiner Angehörigen erklärt. Es garantirt

derſelben zuerſt Freiheit und Oeffentlichkeit ihres Cultus, den es jedoch unter die allgemeinen Polizeigeſetze ſtellt; verſpricht dann eine neue Circumſcription und verordnet die Abdankung der bisherigen Biſchöfe; regulirt hierauf die künftigen Biſchofsernennungen, bei denen es dem erſten Conſul das Nominationsrecht ſichert; und ordnet den Eid der Treue an, welchen theils die Biſchöfe, theils die übrigen Geiſtlichen der Staatsregierung zu ſchwören haben. Nachdem es die Formel des Kirchengebetes fixirt hat, ſtellt es ſodann eine neue von den Biſchöfen durchzuführende Parochialcircumſcription in Ausſicht, ſpricht aus, daß die Anſtellung der Pfarrer bei den Biſchöfen ſeyn, aber nur auf ſolche Perſonen fallen ſolle, die vom Gouvernement agreirt ſind, — daß die Biſchöfe Capitel und Seminar haben, aber keine Staatsdotation dafür, dahingegen ſämmtliche nicht veräußerte Kirchen, ſoweit ſie zum Gottesdienſt nöthig ſind, ausgeliefert verlangen können. Endlich entſagt die Kirche den Rechtsanſprüchen an ihr während der Revolution verkauftes Gut und der Staat verſpricht den Biſchöfen und Pfarrgeiſtlichen ein auskömmliches Gehalt, ſowie er fromme Stiftungen zu ermöglichen verſpricht. Zugleich werden die alten Rechte und Prärogativen der franzöſiſchen Krone an der Curie als dem erſten Conſul zukommend, zwar anerkannt, jedoch feſtgeſetzt, daß, falls ein Akatholik in dies Amt kommen ſollte, hierüber eine neue Verabredung getroffen werden müſſe.

Die Form der Ratification ſeitens des Pabſtes war, wie bei den früheren Concordaten, daß er den Vertrag ſeinem ganzen Inhalte nach, lateiniſch, in eine Bulle vom 13. Auguſt — Ecclesia Christi — aufnahm und dadurch ſeine Normen zum Kirchengeſetz für Frankreich machte. Er rechtfertigte darin zugleich den Schritt. — Napoleon genehmigte in gewöhnlicher Form, und am 10. September 1801 wurden zu Paris die Ratificationen ausgewechſelt; worauf die Publication in Frankreich folgendergeſtalt geſchah. Am 8. April 1802 erging ein Staatsgeſetz (loi relative à l'organisation des cultes v. 18. Germinal an X.), in welchem das Concordat (nicht die päbſtliche Bulle) und zweierlei dazu gehörige „Organiſche Artikel“ — des katholiſchen und des proteſtantiſchen Cultus zuſammen mit Geſetzeskraft promulgirt wurden. Dieſe organiſchen Artikel wollen eine Einführungsverordnung ſeyn, gehen aber dabei von Grundſätzen über den Einfluß des Staates auf kirchliche Dinge aus, und fixiren dieſelben, welche von der Curie nicht anerkannt waren und niemals anerkannt worden ſind: ſo daß vielmehr bis heute an ihrer Entfernung gearbeitet wird. In einem zweiten Erlaſſe von gleichem Datum wurden die Nunciaturfacultäten des eben damals in Paris accreditirten Cardinals Caprara anerkannt. Nunmehr publicirte dieſer Nuntius (apostolico nomine publicamus) unter dem 9. April 1802 die Ratificationsbulle vom 13. Auguſt, ein Breve vom 29. Novbr. 1801, durch welches er Macht erhielt, die neuen Biſchöfe zu inſtituiren, die verſprochene Circumſcriptionsbulle für Frankreich — Qui Christi Domini vices — ſowie ein Indult für Reduction der Feſttage von gleichem Datum; und in ebenſoviel Erlaſſen (arrêtés) vom 19. April 1802 wurden dieſe Publicationen und die Eintragung der betreffenden Verordnungen in die Geſetzſammlung regierungsſeitig gutgeheißen (ordonné); jedoch ohne Approbation der den gallicaniſchen Kirchenfreiheiten und Maximen widerſprechenden Formeln und Clauſeln. — Die geſammten Urkunden finden ſich vollſtändig in *Desenne*, Code général Français Tom. 10. p. 438—493; nicht ſo vollſtändig bei Münch, Th. 2. S. 11—21.

Das Concordat und die neue Circumſcription wurden gültig innerhalb der durch die Friedensſchlüſſe von Lüneville und Amiens feſtgeſtellten Grenzen von Frankreich, alſo auch für Belgien, das linke Rheinufer und die zu Frankreich gezogenen Theile der Schweiz und Savoyens.

Für die Italieniſche Republik ſchloß Pius VII. mit Napoleon, als Präſidenten derſelben, ein durch ihren Miniſter des Auswärtigen Marescalchi mit dem Cardinal Caprara zu Paris verhandeltes beſonderes Concordat vom 16. December 1803, das vom Staatsrathe zu Mailand am 27. September approbirt, vom Pabſte am 29. Oktober, von Napoleon am 2. November deſſelben Jahres ratificirt wurde. Es iſt eine

Umarbeitung des französischen Concordats, dessen 4. 6. 7. 10. 13. Artikel es wörtlich, andere in einer der Kirche, die in Oberitalien weniger als in Frankreich gelitten hatte, etwas günstigern Redaction enthält. Hier ist der Katholicismus wirklich für die Staatsreligion erklärt, die Circumscription, die im Vertrage selbst festgestellt wird, weniger von der alten abweichend, den Capiteln ꝛc. eine Staatsdotation gesichert. Auch enthält es Bestimmungen über Punkte, die in dem Concordate von 1801 nicht berührt und erst durch den damals schon ausgebrochenen Streit über die organischen Artikel angeregt waren: freier Verkehr der Bischöfe mit dem Pabste, ihre Freiheit in Ertheilung der Ordines, ihr Strafrecht über die Geistlichkeit, ferner die Verwaltung von Stiftungen, ihr Fortbestehen, die Militärfreiheit des Klerus, die Geltung der sog. viva Ecclesiae disciplina; die kirchliche Censur und daß kein Geistlicher zur Einsegnung von kirchlich verbotenen Ehen gezwungen werden könne, wird ausdrücklich garantirt. — Dies Concordat, dessen Münch nicht erwähnt, findet sich italienisch bei *Pistolesi*, vita di Pio VII. Roma 1824. Tom. 1. p. 175—181. — Es blieb gültig auch für das im Jahre 1805 errichtete Königreich Italien.

Das sogenannte Concordat von Fontainebleau oder zweite Concordat Napoleons vom 25. Januar 1813, welches er persönlich mit dem Pabste verhandelte und abschloß, wider dessen Willen am 13. Februar als Reichsgesetz publicirte und am 25. März für Frankreich und das Königreich Italien mit den erforderlichen Ausführungsverordnungen versah (*Desenne*, Code général a. a. O. p. 581. 583. Münch Th. 2. S. 50), ist von Pius VII. als Concordat niemals anerkannt, sondern stets nur für einen Präliminartractat erklärt, indeß auch als solcher, mittels eines Handschreibens an Napoleon und einer Erklärung an die damals bereits zu Fontainebleau wieder versammelten Cardinäle, am 24. März 1813 von ihm zurückgenommen worden. Der Inhalt bezieht sich im Grunde bloß auf die Confirmation der Bischöfe; einige andere Bestimmungen, welche geringe Concessionen zu Gunsten der Kirche enthalten, sind hinzugefügt. Der Vertrag ist jedoch niemals wirklich in Kraft getreten, da der Pabst ihn verwarf und die Napoleonische Herrschaft aufhörte. Vgl. Pacca, Denkwürdigkeiten Bd. 3. S. 83—140.

Dahingegen versuchte man nach der Restauration, unter Aufhebung des Concordates von 1801 und der organischen Artikel, ein neues, der Curie, die doch nicht absolut für die Veränderung war, genehmeres Concordat abzuschließen und es ward darüber zu Rom von dem französischen Gesandten Grafen Blaccas d'Aulps mit dem Cardinalstaatssekretär Consalvi unterhandelt. Auch kam ein Vertrag vom 11. Juni 1817 zu Stande, der an Stelle des Concordates von 1801 und der organischen Artikel das von 1516 wiederherstellt, die durch die Bulle vom 29. Novbr. 1801 aufgehobenen Bischofssitze zu repristiniren, durch eine neue Circumscription mit den noch bestehenden auszugleichen und die einen wie die andern mit liegenden Gründen und Staatsrenten zu dotiren verspricht. Dadurch sollte der Glanz der Kirche wieder hergestellt werden; und der König versprach (Art. 10), im Einverständniß mit dem Pabste, alle in seiner Macht liegende Mittel anzuwenden, „damit die Unordnungen und Hindernisse aufhören, welche dem Besten der Religion und der Ausführung der Kirchengesetze im Wege sind.“ Da, durch Aufhebung der organischen Artikel, zugleich die Protestanten ihren gesetzlichen Schutz verloren; so schien dieser Passus besonders gegen sie gerichtet zu seyn. Nicht aber seinetwegen, sondern weil sie der Vermehrung der Bischofssitze und der Dotationen entgegen waren, verwarfen die damaligen liberalen Kammern das Concordat. Niebuhr meldete am 3. Januar 1818 seiner Regierung, daß man an der Curie hierüber bis zur Wuth ungehalten, „daß es aber den römischen Staatsmännern gesund sey zu erfahren, wie ihre antiprotestantischen Träume sich nicht realisiren.“ Es war in dem Vertrage ausgemacht, daß nach erfolgter Ratification der Pabst ihn in eine Bulle fassen werde. Hiezu kam es nicht; vielmehr half man sich für einen Theil der Praxis mit einem Wege, der die Kammern umging, und wartete im Uebrigen ab. In diesem provisorischen Zustande fristete das Concordat

ein Scheinleben bis zur Revolution von 1830: dann war von seiner Durchführung nicht mehr die Rede und bislang ist es noch durch kein neues ersetzt worden; vielmehr gilt in Frankreich das von 1801. Gedruckt ist das Concordat von 1817 bei Münch, Th. 2. S. 54 und verschiedenes Andere darauf bezügliche daselbst S. 90 ff.

2. Deutschland. Zugleich mit dem letzterwähnten französischen Concordate wurde zu Rom der erste ähnliche Vertrag mit einer deutschen Regierung, der bayrischen, abgeschlossen; und damit auch hier, wiewohl — weil die Präcedentien nicht ganz dieselben gewesen waren — in etwas anderer Weise, derselbe Schritt gethan, welcher in Frankreich schon 1801 geschehen war.

Der durch die Fürstenconcordate und das Wiener Concordat begründete Zustand, wiewohl in einer Praxis, welche die ersteren über das letztere bald vergessen hatte, war in Deutschland durch die Reformation und den Augsburger sowohl, als Osnabrücker Frieden (1552. 1648) zwar modificirt, aber nicht umgestoßen worden. Erst als im Frieden von Lüneville die Grundsätze der Revolution über Säcularisation des Kirchengutes vom deutschen Reiche adoptirt und im Reichsdeputationshauptschlusse vom 25. Februar 1803 in Anwendung gebracht wurden, zerfiel der Organismus der alten katholischen Kirche Deutschlands. Der 62. Artikel dieses Reichsgesetzes stellte eine neue auf reichsgesetzliche Art zu treffende Eintheilung und Einrichtung des durch die französische Circumscriptionsbulle vom 29. November 1801 ohnehin schon bedeutend geschmälerten Gebietes der deutschen Diöcesen in Aussicht, für welche der 35. Artikel eine „feste und bleibende Ausstattung der Domkirchen“ staatsseitig zusagte. Bis dahin sollten „die erz- und bischöflichen Diöcesen in ihrem bisherigen Zustande verbleiben“, die erzbischöfliche Würde von Mainz aber (Art. 25.) auf die Kathedrale von Regensburg übertragen und als ihre Provinz alles Dasjenige betrachtet werden, was von den alten erzbischöflichen Sprengeln von Mainz, Trier und Köln seit dem Lüneviller Frieden beim Reiche geblieben war, sammt dem bayrischen Theile der Provinz Salzburg; also überhaupt das zu Preußen und Oesterreich nicht gehörige katholische Deutschland; denn diese beiden Staaten wurden eximirt und während für Oesterreich von Alters her gesorgt war, sollten die preußischen Diöcesen zunächst unter keinem Erzbischofe stehen. Diesen das neue Erzbisthum Regensburg angehenden Theil des Reichsdeputationshauptschlusses erkannte der Pabst indirekt an, indem er in einem Breve vom 1. Februar 1805 (Münch 2, 212.) ebendasselbe verordnete. Es geschah wesentlich zu Gunsten des unter seinem nachherigen Titel Fürst-Primas bekannten Herrn von Dalberg.

Zuerst hoffte Pius VII. bei Reconstruction der katholischen Kirche in Deutschland auf Napoleons Hülfe; als er sich hierin getäuscht fand und andrerseits der Preßburger Friede, der Abschluß des Rheinbundes und die Niederlegung der deutschen Kaiserkrone auf Einigung mit dem Reiche als solchem die Aussicht machte, knüpfte er durch einen außerordentlichen Nuntius, Cardinal della Genga, dem nachherigen Pabst Leo XII. Unterhandlungen mit mehreren deutschen Einzelstaaten an, um innerhalb ihrer Grenzen die katholische Kirchenverfassung durch Partikular-Verträge zu reorganisiren; von Juli 1806 bis September 1807 unterhandelte er mit Bayern (Höfler, Concordat und Constitutionseid der Katholiken in Bayern. Augsb. 1847. S. 20 ff.), und als er hier zu keinem Resultate kam, vom 8. Sept. 1807 bis Ende Oktobers mit Würtemberg und Baden (Winkopp, Rheinischer Bund Bd. 6. S. 101 ff., Laspeyres, kathol. Kirche in Preußen S. 564), und wenigstens mit Würtemberg würde ein Concordat abgeschlossen worden seyn, in welchem dem Könige die Nomination der Bischöfe eingeräumt werden sollte, wenn nicht Napoleon Ende Oktobers 1807 den Abbruch der Verhandlungen und della Genga's Uebersiedelung nach Paris verlangt hätte, wo ein Gesammt-Concordat mit den Rheinbundstaaten unter seinen Augen verhandelt und abgeschlossen werden sollte. Im Winter 1807—8 wurde der Plan auch verfolgt, man kam aber nicht einmal bis zu einem Entwurfe; vielleicht weil Napoleon schon mit einem Gedanken umging, den er später durch den Fürsten Primas in dessen Schrift „Von dem Frieden der Kirche in den Staaten der

Rheinischen Conföderation« 1810 in Anregung bringen ließ und durch welchen sein intendirter katholischer Einfluß auf Deutschland allerdings am besten gesichert gewesen wäre: nämlich der Erstreckung des französischen Concordates von 1801 auf die Rheinbundstaaten. Er selbst dehnte es auf die Niederlande und den Theil von Norddeutschland aus, den er 13. December 1810 mit Frankreich vereinigte und gab dabei Aussicht, in Bremen und Hamburg Bisthümer stiften zu wollen; diese Veränderung ist aber kirchlich nur de facto ausgeführt, da sie die päbstliche Sanction, wegen des damals bereits eingetretenen Bruches zwischen Pius VII. und Napoleon, nicht erhielt. Auch die durch Dalberg ausgesprochene Idee blieb unausgeführt und die Jahre 1813 und 1815 fanden die katholische Kirche in Deutschland noch, wie das Jahr 1803 sie gelassen hatte.

Nun waren neue Bischöfe nirgends, als etwa in Oesterreich, creirt und das alte Episkopat zusammengeschmolzen; zur Zeit des Wiener Congresses lebten nur noch fünf Inhaber deutscher Bischofssitze und drei von ihnen mehr als siebenzigjährig: es war, wie der nachherige Erzbischof von Köln Graf Spiegel sagt, in der deutschen katholischen Kirche fast nichts mehr, als die Glaubenslehrer übrig; alles Andere mußte »gleichsam von Neuem aufgerichtet, wie aus Trümmern hervorgezogen und neu geerdet werden.« Die Curie nun beabsichtigte keine neue Ordnung, sondern schlechthin die Herstellung der alten. Schon vor und später auf dem Wiener Congreß forderte sie Restitution des status quo ante bellum, und für Deutschland insbesondere Herausgabe der seit 1801 und 1803 verloren gegangenen kirchlichen Güter und Einkünfte, namentlich auch der geistlichen Fürstenthümer; sowie ferner Reintegration des heiligen römischen Reiches deutscher Nation und seines staatskirchenrechtlichen Verhältnisses zu ihr. Als sie damit nicht durchdrang, reservirte sie sich durch feierliche Protestation des päbstlichen Legaten zu Wien, Cardinals Consalvi, vom 14. Juli 1815 alle ihre Rechte; was Pius VII. in einer Allocution vom 4. September desselben Jahres bestätigend wiederholte zugleich die Hoffnung auf eine im römischen Sinne gedeihliche Unterhandlung mit dem Bunde aussprechend. Eine Idee, die man in Rom bis gegen Ende des Jahres 1816 festgehalten hat. Da erst wurde die Curie anderes Sinnes, ging jetzt die allgemeinen Verhandlungen und begann Particular-Negociationen mit einzelnen Staaten, die man vorher abgelehnt hatte.

Zuerst ließ sie sich mit Bayern ein, dessen Gesandter am römischen Hofe Weihbischof von Häffelin unter dem 16. August 1816 von seiner Regierung zur Eröffnung von Concordatsunterhandlungen instruirt, und am 7. September der Hoffnung war, daß die mit dem römischen Commissarius Monsigner Mazio deßhalb begonnenen Conferenzen schnell zum Ziele führen würden. Römischerseits ging man dabei von der die bayrische Gesetzgebung von 1803 und 1807 ignorirenden Annahme aus, daß in Bayern der Protestantismus mit der katholischen Religion nicht gleichberechtigt, sondern letztere die herrschende sey. Hierüber, über die Collation der Pfarrer und über die Ausstattung der Bisthümer gingen die Ansichten wesentlich auseinander, und Mitte Decembers 1816 gelangte ein römisches Ultimatum an die bayrische Regierung, über welches jedoch noch beinahe sechs Monate unterhandelt ward, bis, nachdem auch Bayern am 10. Mai sein Ultimatum gestellt hatte, am 5. Junius 1817 Häffelin und der Cardinalstaatssekretär Consalvi die Convention zu Rom abschlossen. Ihr Text in seiner damaligen Gestalt findet sich gedruckt bei (Höfler), Concordat und Constitutionseid der Katholiken in Bayern. Augsburg 1847. S. 63 ff., welche Schrift über die Geschichte des bayrischen Concordates die relativ beste ist. — Nach langem Schweigen erklärte jedoch die Regierung (Instruction an den Gesandten vom 7. September 1817) diesen Vertrag nicht zu ratificiren, verlangte vielmehr noch eine Anzahl Abänderungen, sandte aber zugleich einen außerordentlichen Unterhändler, Grafen Xaver von Reisach, nach Rom, und war zufrieden, als es diesem, unter der Bedingung, das Concordat als abgeschlossen bestehen zu lassen — weßhalb auch das Datum vom 5. Junius geblieben ist — bis zum 14. October gelang, wenigstens einige Modificationen zu erreichen. Am 24. October 1817 ratificirte der König; und am 15. November publicirte der Papst, mit einer Allocution, die Confir-

mationsbulle. Die Formen ſind, abgeſehen davon, daß die Sprache der Convention lateiniſch iſt, den oben dargeſtellten franzöſiſchen nachgebildet (Abdruck bei Münch 2, 217 ff.); und auch organiſche Artikel fehlen nicht, mit welchen das Concordat als Staatsgeſetz publicirt ward. Sie ſind enthalten in dem „Edikte über die äußern Rechtsverhältniſſe des Königreichs in Beziehung auf Religion und kirchliche Geſellſchaften“ (Beilage II. zu Tit. 4. §. 9. der Verfaſſungsurkunde) vom 26. Mai 1818, und haben, ganz wie in Frankreich, zu einem bis heute nicht geſchlichteten Streite über den eigentlichen Umfang der Geltung des Concordates geführt. Ueber ſeinen Inhalt wird ſogleich, in Verbindung mit dem der deutſchen Circumſcriptionsbullen, die Rede ſeyn.

In Oeſterreich blieben die älteren Zuſtände zunächſt noch unverändert. Ebenſo im Königreiche Sachſen. Mit den übrigen — proteſtantiſchen — Staaten Deutſchlands wünſchte die Curie Concordate zu ſchließen, um die der katholiſchen Kirche daſelbſt theils zu erhaltenden, theils wieder zu gewinnenden Rechte in einer den Staat möglichſt feſt bindenden Rechtsform ſicherzuſtellen. Es iſt nicht richtig, was zuweilen behauptet worden iſt, daß ſie ihrerſeits Bedenken dagegen gehabt habe. Auch die proteſtantiſchen Staaten beabſichtigten Anfangs den Abſchluß von „Concordaten.“ Hannover begann Anfangs 1817 durch den Geſandten von Ompteda am römiſchen Hofe darüber zu unterhandeln, ſchon ihm Julius 1816 war als preußiſcher Geſandter mit der gleichen Beſtimmung Niebuhr nach Rom gegangen, wiewohl er die nächſten vier Jahre noch ohne die nöthigen Inſtructionen zum wirklichen Beginn der Verhandlung blieb. Und auch die übrigen Bundesſtaaten, als ſie in ihrer Mehrheit im März 1818 zu den Frankfurter Conferenzen zuſammentraten, beabſichtigten über den demnächſtigen Abſchluß eines „Concordates“ mit Rom zu berathen. Späterhin gab Preußen, noch ehe es ſeine Negociationen ſelbſt begann, den Gedanken eines Concordates auf und verlangte bloß eine Circumſcriptionsbulle, worin Hannover ihm folgte. In beiden Fällen ging die römiſche Curie ungern von der Form des Concordates ab, gab aber nach. Dahingegen ſie den Staaten, welche heutzutage die oberrheiniſche Kirchenprovinz bilden, eine ſolche Bulle freiwillig angeboten und ausgefertigt hat.

Preußen verſchob die Inſtruirung ſeines Geſandten ſo lange, weil man in Berlin über dasjenige, was mit Fug vom römiſchen Hofe zu fordern ſey, ſich nicht einigen konnte: dieſe Zögerung hatte aber das Gute, daß ſie Gelegenheit gab, die Verhandlungen der übrigen Regierungen zu beobachten und deren Mißgriffe zu vermeiden. Man überzeugte ſich namentlich, daß Erörterungen über „Stipulationen, wodurch der Wirkungskreis der geiſtlichen Obern und ihre Stellung zu den weltlichen Behörden des Staates näher beſtimmt würden,“ zu keiner Uebereinſtimmung würden führen können, und entſchloß ſich daher — was Niebuhr's Idee von Anfang an geweſen war — trotz dem, daß man den dringenden Wunſch der Curie „nach einer umfaſſenden Vereinigung“ kannte, doch kein Concordat, ſondern nur den Erlaß einer Circumſcriptionsbulle zu beantragen. Die Inſtruction hierzu, in welcher der Inhalt der zu erlaſſenden Bulle näher bezeichnet war, erhielt Niebuhr Mitte Julius 1820. Er faßte denſelben in eine Note an den Cardinalſtaatsſekretär zuſammen, in welcher er den Erlaß einer päbſtlichen Conſtitution dieſes — näher beſtimmten — Inhaltes erbat; am 4. Auguſt hatte er ſeinen Vorſchlag bereits mündlich näher erörtert und war mit Conſalvi im Weſentlichen einig, deſſen officielle Antwortsnote indeß erſt, nach Vernehmung verſchiedener Gutachten und erfolgter Entſcheidung des Pabſtes, am 6. Oktober 1820 erfolgte. Sie ſagte die verlangte Bulle im Allgemeinen zu, wollte aber einzelne Punkte derſelben anders gefaßt wiſſen. Ueber dieſe wurde nun, nach eingeholter Inſtruction, in weiteren Noten verhandelt und bis Ende März 1821 allmählig abgeſchloſſen. Ende Aprils und im Anfange des Mai dieſes Jahres ward die Bulle von einem damit beauftragten Geiſtlichen, Monſign. Mazio, formulirt: was Niebuhr Wort für Wort beaufſichtigte. Schließlich gelangte ſie zur Abſchrift an die Datarie und ging, mit den Anfangsworten De salute animarum, am 16. Julius 1821 fertig aus derſelben hervor. Sie iſt ad perpetuam rei memoriam, d. h. ohne beſtimmte

Adresse, wurde in Preußen mittels Cabinets-Ordre vom 23. August, kraft welcher königlichen Bewilligung »diese Verfügungen als bindendes Statut der katholischen Kirche des Staates von allen, die es angeht, zu beobachten sind,« jedoch mit Vorbehalt aller Majestätsrechte, nach ihrem wesentlichen Inhalte sancirt und durch Einrückung in die Gesetzsammlung publicirt. (Münch, 2, 250.).

Hannover. Die Verhandlungen über das von Hannover beantragte Concordat begannen mit Conferenzen eines Mitgliedes der Gesandtschaft und des päbstlichen Commissars Mensign. Mazio, in denen die einzelnen Punkte der zu schließenden Convention festgestellt werden sollten. Sie hatten zur Grundlage die von der hannöver'schen Regierung ausgegangene Propositionen, welcher römischerseits mit speciellen Gegenforderungen geantwortet ward, dauerten durch den Sommer 1817 und liefen in »Punktationen« aus, in denen der bereits erreichte Consensus und der noch vorhandene Dissensus bestimmt formulirt waren. Hierüber erbat damals die Gesandtschaft Instruction. Indeß befand sich die Unterhandlung damit nur in den ersten Stadien: denn nach Erreichung eines vollständigen Resultates der Conferenzen sollte über dasselbe das Gutachten einer zu diesem Zwecke zu creirenden Cardinalscongregation vernommen und dann erst die Sache dem Pabste vorgelegt werden. Die Differenzen wurden nach Eingang neuer Instruction für die Gesandtschaft zwar geringer, da aber das Geschäft doch im Wesentlichen nicht vorwärts rückte, so nahmen endlich der Gesandte und der Cardinalstaatssekretär, ohne den Fortgang der Conferenzen zu stören, die Sache insgeheim auch ihrerseits in die Hand (August 1818) und es entstand ein im Staatssekretariate entworfenes Projekt, das, von Herrn v. Ompteda befürwortet, nach London abging und daselbst zwar nicht angenommen, aber doch die Basis weiterer Verhandlungen wurde. Dieselben stockten wiederholt und standen, nachdem an Ompteda's Stelle ein anderer Gesandter (v. Reden) eingetreten war, Mitte 1820 so, daß die hannöver'sche Regierung ihre Einwilligung zum Concordate von der Einräumung vier bestimmter Punkte — unbedingtes Recusationsrecht der anzustellenden Kleriker, Aufsicht auf das Kirchengut, Beibehaltung gewisser Behörden und Abhängigkeit der rechtlichen Geltung neuer Stiftungen von einer Regierungsbestätigung — abhängig machte, die Curie aber diese ebenso bestimmt verweigerte. Im September 1820 erfolgte das hannöver'sche Ultimatum, im März 1821 die Antwort darauf, und der Bruch schien unvermeidlich, als endlich — März 1822 — nachdem sie die preußische Verhandlung rasch beendet sah, die hannöver'sche Regierung durch ihren Gesandten erklären ließ, daß, statt eines Concordates, sie gleichfalls eine bloße Circumscriptionsbulle wünsche. So ungern man hierauf einging, so glaubte Consalvi doch nachgeben zu müssen. Im Jahre 1822 und den ersten Monaten 1823 wurde daher ein Conventionsprojekt ausgearbeitet, das, Seitens der hannöver'schen Regierung im Wesentlichen angenommen, wenige Tage vor dem Tode Pabst Pius VII. in Rom ankam: so daß nur durch die besondere Gefälligkeit Consalvi's in einer vom 13. August 1823 datirten Note auch die römische Acceptation ausgesprochen ward. Anfangs 1824 geschah hannöverscherseits die absolute Ratihabition und demzufolge ward nach einem deßfalls ergangenen Consistorialdekrete, die Bulle Impensa, am 25. März 1824 vom Pabste erlassen. (Münch 2, 302.) Ihre Form ist der preußischen ähnlich und ihre Bestätigung und Publication als hannöver'sches Landesgesetz geschah in der Gesetzsammlung am 20. Mai 1824.

Staaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz. Auf Anregung Würtembergs traten am 24. März 1818 Abgeordnete von Würtemberg, Baden, beiden Hessen, Nassau, den sächsischen Herzogthümern, Mecklenburg-Schwerin, Oldenburg, Lübeck und Bremen zusammen, um über den Abschluß eines gemeinsamen Concordates mit Rom zu berathen. Späterhin haben sich auch Frankfurt, Lippe und Waldeck an den Berathungen und die beiden Hohenzollern an ihrem Resultate betheiligt. Den Anlaß zu diesen Conferenzen hatte eine von Oesterreich ausgegangene Mahnung, die Zusagen des Reichsdeputationshauptschlusses (vergl. oben) auszuführen, gegeben: und man ward in siebenzehn m, bis zum 30. April, sowohl über den Inhalt des abzuschließenden Vertrags,

als auch über deſſen Form einig, indem man beſchloß — wie ſpäterhin auch ausgeführt ward — ein Staatsgeſetz über die Verhältniſſe der katholiſchen Kirche dieſer Territorien, in Form einer Declaration zu formuliren, dem Pabſte vorzulegen und dabei die »Erwartung« auszuſprechen, daß er es anerkennen, billigen und genehmigen werde. Auf dieſe Art ſollte ihm alle Gelegenheit zu Geltendmachung ſeiner curialen Geſichtspunkte abgeſchnitten und das Ganze von vornherein zu einem Ultimatum geſtempelt werden, das man, falls es der Pabſt nicht unverändert annehme, auch ohne ihn landesgeſetzlich durchführen zu können meinte. Nach eingeholter Inſtruction, die nur von beiden Heſſen, Naſſau, Baden, Würtemberg und Frankfurt völlig beiſtimmig ausfiel, während die übrigen Theilnehmer der Berathung an den weitern Schritten nur bedingten Antheil nahmen, oder auch ſich allmählig zurückzogen, wurde im Juli 1818 die lateiniſch abgefaßte Declaration feſtgeſtellt und gleichzeitig ein »Organiſches Statut«, das im Weſentlichen den franzöſiſchen organiſchen Artikeln gleicht, ſowie die Inſtruction einer Geſandtſchaft entworfen, welche mit der Declaration nach Rom gehen ſollte. In einem Vertrage vom 7. Oktober 1818, an welchem, außer den letztgenannten ſechs Regierungen, unter Reſtrictionen auch die meiſten andern vorhin aufgeführten noch Theil nahmen, vereinigte man ſich auf dieſe Principien und Intentionen. Hierauf gingen (Februar 1819) die Herren von Türkheim und von Schmitz-Grollenburg als Geſandte der vereinigten Staaten nach Rom, übergaben am 23. März ihre Anträge, und hatten am 21. Mai, nicht früher, ihre erſte Conferenz darüber mit Conſalvi, der ihnen vorſchlug, die Angelegenheit durch confidentielle Noten und Beſprechungen zu treiben, die jedoch bloß vorbereitend und für beide Theile ohne Verbindlichkeit ſeyn ſollten, ſich für die Form eines Concordates ausſprach, materielle Ausſtellungen machte und die Declaration als bloßes Projekt behandelte. Die Geſandtſchaft lehnte zwar nicht jede Modification derſelben — die wenigſtens der proteſtantiſche Herr v. Türkheim für nothwendig hielt, während der Katholik, Herr v. Schmitz-Grollenburg durch rückſichtsloſes Vorgehen imponiren zu können meinte — aber doch alle Präliminarverhandlungen ab und verlangte eine Conferenz, in der ſie ſogleich die amtliche Meinung des Pabſtes und ſeiner Räthe erfahren möchte. In Folge ihrer Berichte erhielt ſie Inſtruction (17. Juni und 20. Juli), auf eine authentiſche Erklärung zu dringen, dieſelbe aber über fünf Monate nicht zu erwarten; erfolge ſie früher, dann die Declaration in allen weſentlichen Punkten für eine unabänderliche Magna Charta libertatis Ecclesiae Catholico-Romanae zu erklären und nur auf gewiſſen beſtimmten Punkten Redactionsveränderungen zuzulaſſen. Eine bloße Circumſcriptionsbulle ſollte nicht beantragt, indeß auch nicht abgewieſen werden. — Die Geſandten waren, nach langem vergeblichem Warten, ſchon in Begriff abzureiſen, als am 10. Auguſt 1819 Conſalvi die unter dem Namen der Esposizione dei sentimenti di sua Santita bekannte ausführliche Note an ſie erließ, in welcher die zu verlangenden Modificationen der ſog. Declaration, durch welche ſie allerdings zu etwas abſolut Anderem geworden wäre, hervorgehoben werden und ſchließlich der Vorſchlag geſchieht, vorläufig die darin proponirte neue Circumſcription, mittels einer desfallſigen Bulle, allein in Vollzug zu ſetzen, damit man »in gutem Einverſtändniſſe« dieſe Biſthümer alsdann mit Hirten verſehen könne. Auf dieſe Eventualität ging, da jene Modificationen zu bewilligen wider die Inſtruction geweſen wäre, die Geſandtſchaft ein, verlangte und erhielt nähere Auskunft über die Natur einer Circumſcriptionsbulle und diejenigen Punkte, die, um ſie erlaſſen zu können, der römiſche Hof wiſſen müſſe, reiste ſo (Anfang Oktobers 1819) ab und fand ihre Committenten ſehr geneigt, auf die Idee der bloßen Circumſcription einzugehen, welche, was man gewollt hatte, zu gewähren und für alle andern Intentionen Raum zu laſſen ſchien. Es wurden daher die faktiſchen Notizen, deren der römiſche Hof zu bedürfen erklärt hatte, geſammelt und mit einer Note, in der das eventuelle Anerbieten des Pabſtes acceptirt und einiges Speciellere hinzugefügt ward, im März 1821 an Conſalvi abgegeben. Man erwartete hierauf eine weitere Verhandlung über den Inhalt der zu erlaſſenden Conſtitution, ſah ſich jedoch inſofern getäuſcht, als ohne Weiteres dieſe ſelbſt

erschien — die Bulle Provida sollersque vom 16. August 1821 —, begleitet von einer Note des Cardinalstaatssekretärs vom 20. August, in welcher er das minder Wünschenswerthe und das Unzureichende der nun ergriffenen Maßregel ausdrückte, und auf die nothwendig bleibenden Ergänzungen hinwies. Daß die Curie sich zu derselben dennoch beinahe mehr als bereit hatte finden lassen, war in ihrer theilweis auch erreichten Absicht begründet, bei dieser Gelegenheit die Bestimmungen des westphälischen Friedens über Ausschluß der bischöflichen Regierungsrechte aus gewissen protestantischen Landestheilen, aufgehoben zu sehen. Denn, wie im Eingange ausdrücklich bemerkt wird, sollte die Bulle auch für die mittel- und norddeutschen Theilnehmer der Unterhandlungen, welche auf halbem Wege stehen geblieben waren, mit bestimmt und nur noch eine genauere Festsetzung über die Diöcesen vorbehalten seyn, zu denen die Territorien derselben geschlagen werden möchten. Im Uebrigen spricht die Bulle, neben der Circumscription, nur von der Capitelzusammensetzung und Dotation der fünf Kathedralen: der Bischofs- und Domherrnwahlen hingegen erwähnt sie nicht. — In Frankfurt ward sie von der Mitte Oktobers 1821 daselbst wieder zusammengetretenen Conferenz geprüft und annehmbar gefunden; was man Ende Novembers dem römischen Hofe anzeigte. Alle Theile aber der Declaration von ehemals, die in der Bulle nicht berührt waren, hatte man unterdeß in das beabsichtigte Organische Statut herübergenommen und mit demselben zu einer sog. »Kirchenpragmatik« verarbeitet, die in allen betheiligten Staaten mit der Bulle zugleich publicirt werden sollte und daher, als sie bekannt ward, den lebhaften Widerspruch des römischen Stuhles hervorrief. Diese ward in einem an den Vertrag vom 7. Oktober 1818 sich anlehnenden neuen Staatsvertrag der verbundenen Regierungen vom 8. Februar 1822 nunmehr formell zurückgenommen, dahingegen eine Form der Sanctions- und Publicationsverordnungen für die Bulle beschlossen, durch welche solche in ihr enthaltene Gegenstände, die in den dem römischen Hofe gemachten Anträgen nicht enthalten gewesen seyen, als nicht genehmigt bezeichnet werden sollten; und außerdem über die Einrichtung der vorzunehmenden Ernennungen und besondern Verpflichtungen der neuen Bischöfe Abkunft und Einleitung getroffen. Am 6. Mai 1823 präsentirte man dem Pabste die dergestalt nominirten Bischöfe, der jedoch (13. Juni 1823) die Bestätigung versagte, reelle Zurücknahme der Kirchenpragmatik verlangte und, in Folge weiterer schriftlich geführter Verhandlungen, mittels einer Note vom 16. Juni 1825 ein Ultimatum erließ, welches zu Wiedereröffnung der Frankfurter Conferenzen (Januar 1826) Anlaß gab. Hier beschloß man (4. August 1826) eine gemeinsame Note, in der von den im Ultimatum aufgestellten sechs Punkten die ersten vier unter der Bedingung eines an die Bischöfe und Domcapitel zu erlassenden Breve, in welchem sie angewiesen werden, zu Bischöfen und Domcapitularen personas minus gratas nicht zu wählen, angenommen, rücksichtlich der beiden letzten hingegen die landesherrlichen Souveränitätsrechte vorbehalten wurden. Worauf am 11. April 1827 die Bulle Ad dominici gregis custodiam erschien und in den ersten vier Artikeln, unter der von den Regierungen verlangten Modification, über die Bischofs- und Capitelwahlen Verordnung traf, in Art. 5. und 6. aber dem Ultimatum gemäß und ohne Rücksicht auf die Erwiderung der Regierungen vorschrieb, daß in jeder Diöces ein den Tridentiner Schlüssen entsprechendes Seminar bestehen und daß die Ordinarien, sammt dem Erzbischofe, neben freiem Verkehr mit dem Pabste, alle ihnen nach den jetzt geltenden Kirchengesetzen und der vigens Ecclesiae Disciplina zukommenden Jurisdictionsrechte besitzen sollen. — In den landesgesetzlichen Bestätigungen und Publicationen der [illegible] Bullen, die nunmehr, nach nochmaliger Berathung der vereinten Staaten und [illegible] 8. Oktober 1827 abgeschlossenen Ergänzung ihres Staatsvertrags von 1818 [illegible] erfolgten — in Nassau den 9., in Baden den 16., in Würtemberg den [illegible] 27, in Kurhessen den 31. August, im Großherzogthum Hessen den 16. — wurde die Bulle Ad dominici zum Theil mit Hinweglassung der beiden ausdrücklicher Wahrung der Hoheitsrechte u. dgl. m. in die Landesgesetz[illegible]nommen; außerdem aber in allen betreffenden Staaten eine gleichlautende

Verordnung in Betreff des landesherrlichen Schutz- und Aufſichtsrechtes über »die katholiſche Kirche« am 30. Januar 1830 erlaſſen, in welcher die ehemalige »Kirchenpragmatik« in allen weſentlichen Punkten wörtlich wiederholt war, ſo daß Pabſt Pius VIII., indem er den Erlaß als vertragswidrig anſah, durch ein an ſämmtliche Biſchöfe der oberrheiniſchen Kirchenprovinz gerichtetes Breve vom 30. Juni 1830 dagegen proteſtirte, die Verordnung verwarf und die Biſchöfe aufforderte, das Recht der Kirche zu wahren. — S. d. Aktenſtücke bei Münch, 2, 309—417.

Ueber die Geſchichte dieſer, der hannöverſchen und preußiſchen Verhandlung ſ. meine Schrift: die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, Th. 2. (Göttingen 1853) S. 352—500 und die daſelbſt angeführte Literatur.

Vergleicht man den Inhalt des bayriſchen Concordates und der deutſchen Circumſcriptionsbullen: ſo zeigt ſich, daß in letzteren, die untereinander nicht weſentlich differiren, kein einziger Punkt enthalten iſt, der in dem Concordate nicht gleichfalls berührt wäre. Nur die Abgrenzung der einzelnen Diöceſen und erzbiſchöflichen Provinzen iſt in jenen Bullen, deren Hauptinhalt es bildet, genauer, als im Concordate verzeichnet, das noch durch eine beſondere Circumſcriptionsbulle (vom 1. April 1818) vervollſtändigt worden iſt. Fernere gemeinſame Theile des Inhaltes ſind: zuerſt die Zuſammenſetzung der Domcapitel, über welche, wie auch über den erſten Punkt, die Artikel Bayern, Preußen ꝛc. nachzuſehen ſind. Für Bayern, Preußen und die oberrheiniſche Kirchenprovinz wird, wovon in der hannöverſchen Bulle nicht die Rede iſt, vorgeſehen, daß ein Pönitenziar und ein Theolog im Capitel ſeyn ſollen. Daß die Capitulare zum Chordienſt verpflichtet und dem Biſchofe a consiliis ſind, ſagt das Concordat und die oberrheiniſche Bulle, — daß ſie in den Grenzen des canoniſchen Rechtes Statute machen dürfen, dieſe und die preußiſche allein. Sodann iſt gemeinſam die Zuſage einer jedesmal genauer beſtimmten Dotation der Biſchöfe und Capitel, die in Bayern, Hannover und der oberrheiniſchen Kirchenprovinz bonis fundisque stabilibus, in Hannover auch in Zehnten und Realzinſen, in der oberrheiniſchen Kirchenprovinz auch in andern mittels Specialhypothek geſicherten Einkünften, in Preußen überhaupt bloß in Grundzinſen, die auf Staatswaldungen radicirt ſeyen, und nur eventuell in Grundeigenthum beſtehen ſollen. Die freie Verwaltung iſt den Biſchöfen in Bayern und der oberrheiniſchen Kirchenprovinz, die Erhaltung des Vermögens der einzelnen Kirchen in Bayern, Preußen und Hannover ausdrücklich garantirt. Ferner, daß jede Diöces ihr dotirtes Seminar haben und die geiſtliche Erziehung darin nach der Norm des Tridentinums geſchehen ſoll, ſagt das Concordat und alle Bullen; daß der Biſchof es frei leite und verwalte, ſagt, außer dem erſtern, bloß die oberrheiniſche Bulle, in der aber eben dieſer Artikel, wie wir geſehen haben, ſtaatsſeitig beſtritten iſt. Die Stiftung eines Emeriten- und Demeritenkloſters iſt nur in Bayern und Preußen vorgeſehen. — Nicht minder iſt die Ernennung der Biſchöfe und Domherren in dem Concordate ſowohl, als in allen Bullen ausdrücklich feſtgeſtellt; ſ. darüber die Artt. Biſchofswahl und Collation. Die Annaten und die Canzleitaxe ſind für Preußen und Hannover fixirt, für die oberrheiniſche Provinz nicht erwähnt, und für Bayern neu feſtzuſtellen verſprochen. — Die Rechte der Biſchöfe betreffend, ſo ſind ſie für Bayern einzeln aufgezählt; während die preußiſche Bulle dem Epiſkopate allgemeiner omnia et singula jura, praeeminentiae, praerogativae et privilegia aliis *illarum partium* Archiepiscopis et Episcopis legitime competentes zuſagt, und die oberrheiniſche Bulle, die, neben dem bayriſchen Concordate, auch allein die Freiheit des Verkehrs mit Rom ausdrücklich garantirt, in dem oben erwähnten Art. 6. der Bulle Ad dominici die volle Epiſkopalgewalt juxta canones nunc vigentes et praesentem Ecclesiae disciplinam ihm ſichert. — Endlich werden in allen Bullen, gleichmäßig mit dem Concordate, geſchäftliche Anordnungen über die Ausführung getroffen.

Folgende Artikel hingegen finden ſich allein in dem Concordate berührt: Zuerſt, während in den verſchieden gefaßten Eingängen der Bullen ſtets ausgedrückt iſt, wie der Pabſt erhalten wolle, was unter den obwaltenden Umſtänden zu erhalten ſey und da-

durch zu besonderen Concessionen sich veranlaßt sehe, beginnt das bayrische Concordat mit dem Satze, daß die katholische Religion im Königreiche in allen nach göttlichem und nach kanonischem Rechte ihr gebührenden Rechten und Prärogativen werde geschützt werden. Sodann wird der Unveräußerlichkeit und Unveränderlichkeit des Kirchengutes ausdrücklich gedacht, die Schulaufsicht (fidei et morum doctrinae invigilare), sowie die Stiftung und Dotation einiger Klöster für Unterricht, Pfarraushülfe und Krankenpflege, das päbstliche Dispensationsrecht zur Beneficiencumulation, und ein bestimmender Einfluß auf die Bücherpolizei der Kirche gesichert. Die Hauptsache ist aber eine garantirende Aufzählung der bischöflichen Rechte, zu denen auch das der freien Collation (bei welcher erweisliches Patronat geschützt werden soll) gehört, und die damit verbundene ganz allgemeine Versicherung (Art. 14.) des Schutzes und der Ehrfurcht für die Kirche und ihre Diener: worin, im Zusammenhalt mit dem Anfangsartikel, das Verhältniß zwischen Staat und Kirche als solcher und in einer Weise festgestellt ist, die den im Beginn dieser Erörterung dargestellten Anschauungen der Decretalen, die noch heute die curialen Anschauungen sind, wesentlich entspricht. Dabei ist, in vollkommener Consequenz, weder ein königliches Placet, noch irgend ein Theil des Inspectionsrechtes anerkannt. Denn die Feststellung des von den Bischöfen zu leistenden Huldigungseides (Art. 15.), die übrigens auch den protestantischen Staaten gegenüber durch Einzelverträge ganz ähnlich geschehen ist, enthält dergleichen durchaus nicht.

Untersuchen wir hiernach, was nun erst thunlich ist, die eigentliche Bedeutung des Unterschiedes zwischen Concordaten und Circumscriptionsbullen in deren hier vorliegender Anwendung, so ist klar, wie derselbe nicht etwa darin zu finden ist, daß nur das Concordat ein Vertrag wäre. Ein solcher liegt vielmehr augenscheinlich auch den deutschen Circumscriptionsbullen zu Grunde, indem Staat und Kirche darin übereinkommen, daß letztere eine Constitution mit einem zuvor genau bestimmten Inhalte erlassen, der Staat aber, falls sie wirklich bloß diesen Inhalt habe — was er z. B. bei der preußischen und hannöverschen Verhandlung selbst während der Abfassung und Formulirung der Bulle durch seinen Gesandten genau beaufsichtigte, — diese Constitution als Landesgesetz publiciren und ausführen wolle. Nicht jede Circumscriptionsbulle hat diese Natur, wohl aber haben sie die oben angeführten deutschen. — Der Unterschied liegt zuerst in dem Umfange des Vertragenen: die Circumscriptionsbullen lassen alles Dasjenige weg, wozu der protestantische Staat sich, von Anderem abgesehen, schon deshalb nicht verpflichten kann, weil ihm, als einem ketzerischen, die römische Kirche niemals die in der Nomination der Bischöfe und Präsentation der Domherren gelegene Sicherung gegen Mißbrauch der kirchlichen Selbstständigkeit gewährt. Indeß ist dies zufällig; denn es könnte auch Concordate von diesem geringern Umfange geben; und daß man preußischerseits im Jahre 1820 ein Concordat nicht wollte, hatte keine andere als die Intention, dem römischen Anspruche auf eine auch jene principiell unverträglichen Punkte umfassende Vereinigung — an eine solche allein dachte man damals bei dem Namen — von vorne herein auszuweichen. Zweitens aber liegt der Unterschied in der verschiedenen Stellung der beiden contrahirenden Theile und demnach dem verschiedenen Inhalte des Vertrags. Beim Concordate verpflichten sich Staat und Kirche jeder etwas zu thun; jeder von ihnen hat in Folge dieses Vertrages ein Gesetz zu geben ꝛc. In Folge der Convention zu einer Circumscriptionsbulle hat bloß die Kirche eine Constitution zu erlassen; der Staat läßt dies lediglich geschehen, bestätigt es und läßt den kirchlichen Erlaß gelten als katholisches Kirchengesetz. Allerdings ist damit nur gesagt, wo der begriffliche Schwerpunkt liegt, denn das ist nicht zu übersehen, daß in den deutschen Conventionen bullen z. B. rücksichtlich der Dotationen auch wahre Concordats-

ungen, welche in Frankfurt mit beratheu hatten, ohne
le provida sollersque zunächst ex griffen zu seyn, schlossen
n, theilweis dem oberrheini chen Diöcesanverbande,

Braunschweig aber an den hannoverschen, vermöge eines von der dortigen Regierung erwirkten päbstlichen Breves von 1834, an. Ueber diese accedirenden Staaten s. meine Schrift über die Propaganda Th. 2. S. 500—504. Zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehören demnach Hohenzollern, Homburg und Weimar, zu den preußischen Diöcesen Gotha, Meisenheim (homburgisch), Lippe, beide Schwarzburg, Waldeck, Oldenburg und Mecklenburg-Strelitz. Die übrigen kleineren deutschen Territorien gehören zu verschiedenen apostolischen Vicariaten.

Oesterreich hat seit 1848 über ein Concordat unterhandelt, aber noch nicht abgeschlossen.

3. **Die Niederlande** erhielten 1815 in den belgischen Provinzen, für welche das französische Concordat von 1801 galt, eine große Anzahl katholischer Unterthanen zu den in den nördlichen Provinzen, namentlich den sog. Generalitätslanden seit der Reformation gebliebenen hinzu. Die Regierung wünschte ein Concordat für das ganze Land, worüber schon mit Pius VII. Unterhandlungen angeknüpft, in den Jahren 1823 und 1824 im Haag mit dem päbstlichen Nuntius Nasalli und zu Rom durch den Grafen v. Reinhold resultatlos fortgeführt, und 1827 durch den Grafen Fiacre Bischer de Celles, Reinholds Nachfolger, und den damaligen Präfecten der Propaganda, nachherigen Pabst Gregor XVI., Mauro Capellari zu Ende gebracht wurden. Der lateinisch abgefaßte Vertrag (Münch, 2, 458), welcher einfach dahingeht, daß das französische Concordat von 1801 auf die nördlichen Provinzen der Niederlande ausgedehnt werden, jede Diöcese ihr Capitel und Seminar haben soll, und die Bestimmungen des genannten Concordates über die Bischofswahlen, da man dem protestantischen Landesherrn das Nominationsrecht nicht zugestand, insoweit verändert werden, als den Domcapiteln das Recht der Wahl aus einer von ihnen zuvor der Regierung übergebenen und von dieser epurirten Candidatenliste gestattet ist, — der ferner den Huldigungseid der Bischöfe und einige Nebenpunkte festsetzt, ist vom 18. Juni 1827. Der König hat ihn am 15. Juli und der Pabst, indem er seinen Inhalt in die Circumscriptionsbulle Quod jam diu (Münch, 2, 460), durch welche er die Bisthümer Brügge und Herzogenbusch repristinirte, das Bisthum Amsterdam aber stiftete, aufnahm, am 16. August desselben Jahres genehmigt. Worauf die Regierung zwar unter dem 2. Okt. das Concordat im Gesetzblatte bekannt machen ließ (Münch 2, 457), die Bulle aber als Landesgesetz nicht publicirt, vielmehr die Ausführung des Concordates späterhin wiederholt beanstandet hat; wiewohl die katholische Partei so vor, als nach der belgischen Revolution ein Recht darauf behauptete. In neuerer Zeit endlich ist selbst vom römischen Hofe die Nichtausführung des Concordates vorläufig bewilligt und dann mit der Creation von niederländischen Bischöfen selbstständig und ohne Rücksicht auf die Regierung vorgegangen worden. Vgl. meine Propaganda Th. 2. S. 99—106.

Auch in **Belgien** hat das französische Concordat, wegen der verfassungsmäßigen Beziehungslosigkeit des dortigen Staates zur Kirche, wesentlich bloß historische Bedeutung.

4. **Die Schweiz** gehörte bis in dieses Jahrhundert zu verschiedenen, zum Theil außer ihren Gränzen gelegenen Bischofssitzen: nämlich zu Basel, Lausanne, Sitten, Como, Chur und Constanz, die seit 1571, zur Bekämpfung des Protestantismus, unter einem in Lucern residirenden Nuntius standen. Die erste, nach römischer Ansicht mehr als faktische Veränderung hierin bewirkte das französische Concordat von 1801, indem es theils Basel und Lausanne zu exemten Diöcesen machte, theils die damals zu Frankreich gehörigen Theile schweizerischer Bisthümer dismembrirte und z. B. den Sprengel von Basel beinahe ganz zum Bisthum Straßburg schlug. — Dadurch und durch die politischen Verhältnisse der Schweiz seit der sog. Mediation wurde zuerst 1805 der Gedanke rege, daß das Land von der Jurisdiction aller auswärtigen Bischöfe befreit und ein eignes schweizerisches Nationalbisthum creirt werden möge. Eine Idee, die, nachdem sie schon damals zu Unterhandlungen mit der Curie geführt hatte, seit 1812 wiederum auftauchte und im November 1813 die große Mehrzahl der zur Constanzer Diöcese gehö-

rigen Stände veranlaßte, den dortigen Bischof Dalberg zu ersuchen, daß, falls inskünftige der Pabst dem in Aussicht befindlichen schweizerischen Nationalbisthum seine Sanction ertheilen werde, er alsdann, im Interesse dieser neuen Diöcesan-Einrichtung, in die Lostrennung der schweizerischen Theile seines Bisthums einwilligen möge. Nach erlangter Zustimmung wandten sie sich (16. April 1814) an den Pabst und erbaten das Nationalbisthum und für diesen Fall die Dismembration; worauf sie die Antwort, daß ihre Bitte gewährt werden solle, zuvor aber die Dotation des einzurichtenden Bisthums sichersteben müsse, das deßfallsige Breve vom 7. Oktober 1814 jedoch erst am 31. December und zwar mit der Anzeige vom Nuntius communicirt erhielten, daß mittels eines anderen an Bischof Dalberg gerichteten Breve die Abtrennung bereits vollzogen sey: am 2. Januar 1815 trat, da Dalberg unverzüglich einwilligte, eine Vicariatsverwaltung für diesen Theil der Schweiz — dem Territorialinhalte nach, ihren größten Theil — ins Leben. — Bis Ende 1818 wurde hierauf die Intention des schweizerischen Nationalbisthums noch verfolgt, verschiedene Pläne dafür scheiterten aber an den verschiedenen Privat-Interessen der Kantone, bis Rom den Gedanken aufgab und von nun an darauf ausging, die von Constanz abgetrennten Diöcesanfragmente zwischen Basel und Chur zu theilen. Nach einigen provisorischen Anordnungen deswegen wurde zuerst das Bisthum Chur durch die Territorien der bisherigen Constanzer Diöcesanstände, mit Ausnahme von Luzern, vergrößert und zu einem Doppelbisthume »Chur-St. Gallen« erweitert: mittels einer päbstlichen Bulle vom 2. Juli 1823 (s. dieselbe in sehr unvollkommener Gestalt bei Münch, 2, 687), die auf Vorschlägen des katholischen Administrationsrathes in St. Gallen ruhet und dem Inhalte nach mit den deutschen Circumscriptionsbullen vollkommen übereinstimmt. Andererseits hatte das Bisthum Basel durch Breve vom 17. Sept. 1814 Einiges von dem seit 1801 mit Straßburg vereinigt gewesenen Theile seiner Diöcese zurückerhalten und später wurden die Kantone Solothurn, Luzern und theilweis Bern ihr zugelegt. Ueber seine Reorganisation aber und neue Umgränzung schloß, nach einem fehlgeschlagenen Versuche von 1827, der apostolische Internuntius Gizzi mit Bevollmächtigten der Regierungen von Bern, Luzern, Zug und Solothurn am 26. Mai 1828 eine Vereinbarung, welche hierauf P. Leo XII. durch die Bulle Inter praecipue vom 5. Mai 1828, die gleichfalls den deutschen Circumscriptionsbullen gleicht (Münch, 2, 690. 694), ratihabirte und ausführte. Am 28. Decbr. 1828 traten Aargau und am 11. April 1829 Thurgau dem »Concordate« bei und wurden durch die Bulle De animarum salute vom 23. März 1830, welche von den beiden Ständen am 29. Mai desselben Jahres genehmigt ist, der Diöcese zugelegt (Münch, 2, 207). Später haben auch die Kantone Basel und Schaffhausen sich angeschlossen. Genf aber ist schon 1820 zu Lausanne gelegt und in neuester Zeit (1845) St. Gallen von Chur dismembrirt worden. Vgl. meine Schrift: Die Propaganda ꝛc. Th. 2. S. 126 ff.

5) **Rußland und Polen.** In Rußland existirte vor der ersten Theilung von Polen bloß eine katholische Mission, in Polen hingegen eine altorganisirte röm.-kathol. Staatskirche, zu der seit 1595 auch unirt-griechische Bisthümer gehörten. Ihre Union nun ward, als bei den verschiedenen polnischen Theilungen sie fast ganz an Rußland fielen, von der Kaiserin Katharina II. für eine ursprünglich erzwungene und nöthigen Falls mit Gewalt wieder aufzulösende erklärt und demgemäß dawider verfahren; während die lateinischen Katholiken der russisch gewordenen Landestheile in keiner Weise beunruhigt wurden. Nur sollten sie unter ausländischen Bischöfen nicht stehen; und als daher bei der ersten Theilung von Polen kein lateinischer Bischofssitz an Rußland kam, gründete Katharina für sie im Jahre 1774 ein neues lateinisches Bisthum »Weißrußland«, und untergab demselben zugleich alle Katholiken der altrussischen Provinzen; so

8 bis an die Grenzen von China reichen sollte: was von dem päbstlichen Hofe, der
erfahren der Kaiserin wider die unirten Griechen ungehalten war, zwar nicht
doch insoweit acceptirt ward, als er eben denselben Geistlichen, welchen
Bischofe von Weißrußland gemacht hatte, wenigstens zum apostolischen

Vicar dieſes Bezirkes deputirte. Erſt 1783 verſtand Pius VI. ſich dazu, das neue Bisthum, welches unterdeß den Titel Erzbisthum erhalten hatte, nicht zwar anzuerkennen, aber ſeinerſeits unter dem Namen des Erzbisthums Mohilew gleichfalls zu errichten (ſ. die Dokumente bei Theiner, die neueſten Zuſtände der katholiſchen Kirche in Polen und Rußland. Augsb. 1841. S. 449 und Doc. S. 81); denn der angebotene Vortheil eines Fortſchrittes der anerkannten katholiſchen Bisthumsorganiſation über ganz Rußland war zu groß, als daß man ihn den unirten Ruthenen zu Liebe hätte von der Hand weiſen dürfen. Dem neuen Erzbiſchofe wurde geſtattet, ſeinen Obedienzeid mit einigen auf die ſchismatiſche Landesherrſchaft Rückſicht nehmenden Modificationen zu ſchwören; ein Concordat aber iſt damals nicht geſchloſſen worden, und von der Convention, die dem Erlaß jener erigirenden Verfügung abſeiten des damit beauftragten polniſchen Nuntius vorherging, iſt nichts bekannt. — Als bald darauf durch die zweite Theilung Polens (1793) die lateiniſchen Biſchofsſitze Livonia, Wilna, Luck, Kiew und Kaminiecz an Rußland fielen, hob Katharina auch dieſe auf, um anſtatt ihrer zwei andere Bisthümer zu ſtiften; und würde das Gleiche mit den übrigen, durch die letzte polniſche Theilung (1795) an Rußland gefallenen Bisthümern gethan haben, wenn nicht der Tod (1796) ſie daran gehindert hätte. Ihr Nachfolger Kaiſer Paul I., von anderen Geſichtspunkten ausgehend, knüpfte Verhandlungen mit Rom an, um die römiſch-katholiſchen Angelegenheiten ſeines Reiches geordnet zu ſehen, und der damalige Nuntius in Polen, nachherige Cardinal Litta, erhielt den Auftrag, ſie zu führen. Auf ſeine Forderung wurden die lateiniſchen Bisthümer Wilna, Luck und Kamieniecz, ſowie das alte Livonien unter dem Namen des Bisthums Samogitien, wiederhergeſtellt und für Kiew, welches unterdrückt blieb, die Stiftung eines neuen Bisthums Minsk verſprochen; alle dieſe fünf Diöceſen aber, unter Löſung des alten Diöceſanverbandes, dem Erzbisthum Mohilew untergeben. Weniger konnte er für die unirten Ruthenen erlangen; indeß wurden doch auch ihnen drei Bisthümer — Polock, Luck und Brezk — repriſtinirt. Die Convention Litta's iſt nicht bekannt, ihre Beſtätigung geſchah von Pius VI. in der von der Karthauſe bei Florenz erlaſſenen (bei Theiner S. 463 im Auszuge mitgetheilten) Bulle Maximis undique premi vom 15. Novbr. 1798, auf welcher die Verfaſſung der römiſch-katholiſchen Kirche in Rußland bis auf die neueſte Zeit beruht hat. — Die griechiſch-unirte Kirche, nachdem ſie im Anfange dieſes Jahrhunderts ſich wieder gehoben hatte, hat ſich in den Jahren 1828 bis 1839 ſo gut wie ganz in der nichtunirten aufgelöst. Für die lateiniſche Kirche hingegen iſt, als Reſultat von Verhandlungen, die ſeit 1846 zu Rom geführt wurden und einer vom 15. Aug. 1847 daſelbſt geſchloſſenen, am 27. Nov. deſſelben Jahres vom Kaiſer ratificirten Convention, eine neue Circumſcriptionsbulle — Universalis Ecclesiae cura vom 3. Julius 1848 — erlaſſen, deren Hauptinhalt die von der ruſſiſchen Regierung geſtattete Errichtung eines neuen Bisthums zu Cherſon, für Beſſarabien, Tauris und den Kaukaſus, iſt. Die Erhaltung des Biſchofs, ſeines Capitels und Seminars übernimmt der Staat. Außerdem enthält die Bulle eine Beſtimmung über Biſchofswahlen und den der Regierung dabei eingeräumten Einfluß in Rußland ſowohl, als in Polen; ebenſo über den Umfang der biſchöflichen Jurisdiktion und die Art ihrer Verwaltung. Leider iſt ſie nicht veröffentlicht. — In Polen beſtehen noch die vier alten 1795 an Rußland gekommenen und damals nicht alterirten Bisthümer Wladislaw, Krakau, Plock und Serzna, nebſt dem in der ſüdpreußiſchen Zeit auf Antrag des Königs, durch Bulle vom 16. Okt. 1798 (*Barbéri*, M. Bullar. Rom. tom. 10. p. 167) geſtifteten Bisthum Warſchau und dem von Pius VII. am 23. Sept. 1805 erigirten Bisthum Lublin. Nachdem ſodann das Land zu einem eignen Königthum erklärt und in der von Kaiſer Alexander ihm am 27. Novbr. 1815 verliehenen Verfaſſung beſonderer Schutz der Regierung für die katholiſche Kirche verheißen war, erhob, im Einverſtändniß mit dem Kaiſer, Pabſt Pius VII. durch die Bulle Militantis vom 12. März 1817 (Münch, 2, 755), Warſchau zum Erzbisthum und gab das Jahr darauf, indem er noch zwei neue Diöceſen — Sandomir und Janow oder Podlachien — erigirte, den polniſchen Bisthümern in

der Bulle Ex imposita nobis vom 30. Juni 1818 (Münch, 2, 758 ff.) eine neue Circumscription; ohne in die deßfallsige Verordnung andere als einige unmittelbar damit zusammenhängende und zunächst die Capiteleinrichtung betreffende Punkte aufzunehmen. Diese Constitutionen sind noch heute in Geltung und durch die obenerwähnte Bulle von 1548 ergänzt worden. Vgl. meine Schrift: Die Propaganda ꝛc. Th. I. S. 451—470.

6. In Italien sind die neapolitanischen, toscanischen und sardinischen Concordatsverhandlungen zu unterscheiden. Die mit Parma geführten entbehren, wie die oberitalienisch-österreichischen, bislang eines Resultates. — Allenthalben in Italien hatte französischer Einfluß bis zum Sturze Napoleons wesentlich auf das Verhältniß zwischen Staat und Kirche gewirkt. Wie aber das Concordat der italienischen Republik das Königreich Italien nicht überdauerte, so kehrte auch Sardinien, nach der Rückkehr des alten Fürstenhauses (1814) rücksichtlich seiner kirchlichen Verhältnisse sogleich auf das Niveau von 1798 zurück, in Toskana erwachte wieder das von Leopold II., unter Widerspruch des römischen Hofes eingeführte Josephinische Kirchenrecht und in Neapel hörte die unter Murat bestandene Napoleonische Praxis in Behandlung der Kirche auf.

Sardinien fühlte das Bedürfniß der Herstellung geordneter kirchlicher Verhältnisse um so lebhafter, als die Diöcesen seines festländischen Gebietes, während des Wechsels mehrerer Regierungen, in sehr verschiedener Weise verwaltet worden waren. König Victor Emanuel sendete daher den Grafen Barbaroux nach Rom, der nach kurzer Verhandlung eine Convention zu Stande brachte, in Folge deren eine neue Circumscriptionsbulle für Sardinien am 17. Juli 1817 erlassen ward. Sie enthält zugleich Bestimmungen über Einrichtung und Rechte der Capitel, über Seminare ꝛc. und gilt, neben dem Concordate von 1742, noch heute. Denn die seit 1850 angeknüpften Concordatsverhandlungen sind bis jetzt fruchtlos gewesen.

Neapel negociirte seit 1815 ein Concordat, welches sowohl die Schäden der französischen Zeit heilen, als ältere, seit 1769 hervorgetretene, nach der Restauration aber auf das Lebhafteste wieder erwachende Differenzen des absoluten Staates mit den Ansprüchen der Kirche beseitigen sollte. Päbstlicherseits wurde dasselbe durch den Cardinalstaatssecretair Consalvi, seitens der sicilischen Krone durch den Minister de Medici verhandelt, zu Terracina den 16. Februar 1818 in einer italienisch abgefaßten Convention von 35 Artikeln abgeschlossen, vom Könige den 25. Februar, vom Pabste am 1. März ratificirt; hierauf von letzterem in Form einer Bulle (abgedruckt bei Münch, Th. 2. S. 708 ff.) am 5. März 1818 und vom Könige in der ursprünglichen Gestalt des Staatsvertrages am 21. März 1818 (abgedruckt bei *Liberatore*, delle Polizia Ecclesiastica nel Regno delle due Sicilie. Napoli 1842. p. 3 ff.) als Landesgesetz publicirt. Sein Inhalt ist sehr umfassend und der Curie außerordentlich günstig. Es erklärt den Katholizismus für die ausschließliche Staatsreligion, unirt einige Bisthümer auf dem Festlande und vermehrt die Zahl der sicilianischen, theilt die Capitels-Ernennungen zwischen Pabst und Bischöfen und sichert die Nomination der Bischöfe dem Könige. Gegen Anerkennung der unter französischer Herrschaft bereits geschehenen Veräußerungen von Kirchengut gibt es der Kirche ihre noch nicht veräußerten Güter zurück; indem es ihr zugleich das Recht sichert, neues Vermögen in liegenden Gründen zu erwerben. Die bischöfliche Jurisdiktion wird erweitert, Klerus und Volk in der unbeschränkten Freiheit bestätigt, über geistliche Angelegenheiten mit Rom zu verkehren. Es sichert der Kirche ihren Einfluß auf den Unterricht, Seminarien ꝛc., erklärt Aufhebung oder Union kirchlicher Stiftungen ohne Mitwirkung des Pabstes für ungültig, erleichtert den Geistlichen die Steuerpflicht, erklärt das Eigenthum der Kirche für unverletzlich und schließt diese und andere Anordnungen mit der Bestimmung, daß alle von ihm nicht ausdrücklich erwähnten kirchlichen Verhältnisse nach der lebendigen Disciplin der Kirche entschieden werden und die Normen des Concordates an die Stelle aller bisher im Lande gültigen Gesetze über Religionssachen treten sollen. — Zur Erläuterung dieses Satzes und des Artikels 22. im Concordate, durch welchen die Appellation an den heil. Stuhl freigelassen war, erließ jedoch der König am

5 April 1818 ein Dekret, in welchem er die Bulle Pabst Benedi
Monarchia Sicula vom 30. Aug. 1728 (vgl. oben) für fortwährend
Auch litt die Ausführung des Concordates durch die inzwischen eing
nären Bewegungen einigen Aufschub und hat erst seit 1821 vollkom
Ranke, hist. polit. Zeitschr. I, 656.

Toscana, das in seinem Verhalten gegen die katholische Kirche, seit
gierung Leopolds II., durchaus die episkopalistisch-absolutistischen Grundsätze b
welche in Deutschland als Febronianismus oder Josephinismus bezeichnet
pflegen, ist erst durch die Erfahrung, daß es einer stärkeren kirchlichen
schaft gegen den Nihilismus und die Revolution bedürfe, seit 1848 zu Beru
Stellung und zu einem Concordate gebracht worden, welches am 19. Juni
firt und am 25. August desselben Jahres in Wirksamkeit getreten ist (Berli
851. Nr. 57. 60.). Dasselbe besteht aus 15 Artikeln und bestimmt: 1) Ihr
Behörden haben volle Freiheit in Ausführung der von ihren geistlichen Oberen
Aufträge: während die weltlichen Behö mit allen ihnen zu Gebot stehend
zum Schutz der Moralität, des Kultus und der Religion eintreten, Alles,
verletzen kann, verhindern und beseitige und der Kirche diejenige Unterstü
zusichern, welche die Ausübung der gei chen Autorität nöthig macht. 2)
haben vollkommene Freiheit der Kundg ungen an ihre Untergebenen, sowie
giöse Schriften die Präventivcensur und das Recht, ihre Autorität zum Z
haltens der Gläubigen von Lesung alle ie Religion und Moral gefährden
zu brauchen. 4) Sie dürfen die Verkünd ng des Evangeliums jedem auftragen
würdig erachten. 5) Ihr und der Glä gen Verkehr mit dem römischen St
6) Die Curie bewilligt, daß Civilang egenheiten der geistlichen Personen und
sowie solche Sachen, die activ und pa das Vermögen der Kirche und ner
mögen angehen, den weltlichen Gerichten zugewiesen werden. Dahi
Glauben, die Sakramente, die heiligen Funktionen und andere dem gei
obliegenden Pflichten und Rechte, wie überhaupt alle ihrer Natur nach geistigen
geistlichen Angelegenheiten ausschließlich vor das Forum der kirchlichen Behörden geh
Doch aber 8) der römische Stuhl gestattet, daß wo es sich um das weltliche Patronatrecht
handelt, die weltlichen Gerichte über den Ausfall solcher Sachen in possessorio oder
petitorio in Kenntniß gesetzt werden, mögen die Parteien Laien oder Geistliche seyn.
9) In Ehesachen haben die geistlichen Gerichte nach Trident. sess. 24. c. 12. zu richten,
und dabei rücksichtlich der Verlobten, neben den a. a. O. und in der Bulle Auctorem
fidei enthaltenen Bestimmungen, noch nach den Umständen zu verfahren; ihre bürger-
lichen Verhältnisse aber gehören vor die Civilbehörden. 10) Die Curie erlaubt, daß in
Criminalsachen die Geistlichkeit unter das weltliche Gericht gestellt werde; dahingegen,
was nach kanonischem Rechte delictum mere ecclesiasticum ist, nur vor dem geistlichen
Richter behandelt werden kann. Bei den Urtheilen der weltlichen Richter ist indeß den
Bischöfen, damit öffentlichem Aergerniß vorgebeugt werde, über die zu verhängende
Strafe mitzuberathen vorbehalten; und im Falle von Todesurtheilen oder infamirenden
Strafen hat die Regierung sich mit dem heil. Stuhle in's Einvernehmen zu setzen.
Sowie 11) wegen Zoll-, Jagd- oder ähnlicher Uebertretungen Geistlicher der weltliche
Richter bloß auf Geldstrafe erkennen darf. 12) Sowohl bei Straf- als Untersuchungs-
arrest sollen alle dem geistlichen Karakter gebührende Rücksichten stattfinden und den
Geistlichen, wenn immer möglich, abgesonderte Locale zugewiesen werden; auch ist die
geistliche Behörde von der Verhaftung sofort in Kenntniß zu setzen. 13) Die geistlichen
Güter werden von den Bischöfen und Pfarrern nach kanonischem Rechte unabhängig ver-
waltet; während der Vacanzen aber von einer aus Geistlichen und Laien bestehenden
Commission. 14) Veräußerung oder Verpachtung für längere Zeit darf nur mit Be-
willigung des heil. Stuhles und der Staatsregierung stattfinden. 15) Errichtung und
Veränderung geistlicher Stiftungen ꝛc. kann nur mittelst übereinstimmenden Beschlusses

der Bulle Ex imposita nobis vom 30. Juni 1818 (Münch, 2, 758 ff.) eine neue Circumscription; ohne in die deßfallsige Verordnung andere als einige unmittelbar damit zusammenhängende und zunächst die Capiteleinrichtung betreffende Punkte aufzunehmen. Diese Constitutionen sind noch heute in Geltung und durch die obenerwähnte Bulle von 1548 ergänzt worden. Vgl. meine Schrift: Die Propaganda ꝛc. Th. I. S. 451—470.

6. In Italien sind die neapolitanischen, toscanischen und sardinischen Concordatsverhandlungen zu unterscheiden. Die mit Parma geführten entbehren, wie die oberitalienisch-österreichischen, bislang eines Resultates. — Allenthalben in Italien hatte französischer Einfluß bis zum Sturze Napoleons wesentlich auf das Verhältniß zwischen Staat und Kirche gewirkt. Wie aber das Concordat der italienischen Republik das Königreich Italien nicht überdauerte, so kehrte auch Sardinien, nach der Rückkehr des alten Fürstenhauses (1814) rücksichtlich seiner kirchlichen Verhältnisse sogleich auf das Niveau von 1798 zurück, in Toskana erwachte wieder das von Leopold II., unter Widerspruch des römischen Hofes eingeführte Josephinische Kirchenrecht und in Neapel hörte die unter Murat bestandene Napoleonische Praxis in Behandlung der Kirche auf.

Sardinien fühlte das Bedürfniß der Herstellung geordneter kirchlicher Verhältnisse um so lebhafter, als die Diöcesen seines festländischen Gebietes, während des Wechsels mehrerer Regierungen, in sehr verschiedener Weise verwaltet worden waren. König Victor Emanuel sendete daher den Grafen Barbaroux nach Rom, der nach kurzer Verhandlung eine Convention zu Stande brachte, in Folge deren eine neue Circumscriptionsbulle für Sardinien am 17. Juli 1817 erlassen ward. Sie enthält zugleich Bestimmungen über Einrichtung und Rechte der Capitel, über Seminare ꝛc. und gilt, neben dem Concordate von 1742, noch heute. Denn die seit 1850 angeknüpften Concordatsverhandlungen sind bis jetzt fruchtlos gewesen.

Neapel negociirte seit 1815 ein Concordat, welches sowohl die Schäden der französischen Zeit heilen, als ältere, seit 1769 hervorgetretene, nach der Restauration aber auf das Lebhafteste wieder erwachende Differenzen des absoluten Staates mit den Ansprüchen der Kirche beseitigen sollte. Päbstlicherseits wurde dasselbe durch den Cardinalstaatssecretair Consalvi, seitens der sicilischen Krone durch den Minister de Medici verhandelt, zu Terracina den 16. Februar 1818 in einer italienisch abgefaßten Convention von 35 Artikeln abgeschlossen, vom Könige den 25. Februar, vom Pabste am 1. März ratificirt; hierauf von letzterem in Form einer Bulle (abgedruckt bei Münch, Th. 2. S. 708 ff.) am 5. März 1818 und vom Könige in der ursprünglichen Gestalt des Staatsvertrages am 21. März 1818 (abgedruckt bei *Liberatore*, delle Polizia Ecclesiastica nel Regno delle due Sicilie. Napoli 1842. p. 3 ff.) als Landesgesetz publicirt. Sein Inhalt ist sehr umfassend und der Curie außerordentlich günstig. Es erklärt den Katholizismus für die ausschließliche Staatsreligion, unirt einige Bisthümer auf dem Festlande und vermehrt die Zahl der sicilianischen, theilt die Capitels-Ernennungen zwischen Pabst und Bischöfen und sichert die Nomination der Bischöfe dem Könige. Gegen Anerkennung der unter französischer Herrschaft bereits geschehenen Veräußerungen von Kirchengut gibt es der Kirche ihre noch nicht veräußerten Güter zurück; indem es ihr zugleich das Recht sichert, neues Vermögen in liegenden Gründen zu erwerben. Die bischöfliche Jurisdiktion wird erweitert, Klerus und Volk in der unbeschränkten Freiheit bestätigt, über geistliche Angelegenheiten mit Rom zu verkehren. Es sichert der Kirche ihren Einfluß auf den Unterricht, Seminarien ꝛc., erklärt Aufhebung oder Union kirchlicher Stiftungen ohne Mitwirkung des Pabstes für ungültig, erleichtert den Geistlichen die Steuerpflicht, erklärt das Eigenthum der Kirche für unverletzlich und schließt diese und andere Anordnungen mit der Bestimmung, daß alle von ihm nicht ausdrücklich erwähnten kirchlichen Verhältnisse nach der lebendigen Disciplin der Kirche entschieden werden und die Normen des Concordates an die Stelle aller bisher im Lande gültigen Gesetze über Religionssachen treten sollen. — Zur Erläuterung dieses Satzes und des Artikels 22. im Concordate, durch welchen die Appellation an den heil. Stuhl freigelassen war, erließ jedoch der König am

5. April 1818 ein Dekret, in welchem er die Bulle Pabſt Benedikts XIII. über die Monarchia Sicula vom 30. Aug. 1728 (vgl. oben) für fortwährend gültig erklärte. — Auch litt die Ausführung des Concordates durch die inzwiſchen eingetretenen revolutionären Bewegungen einigen Aufſchub und hat erſt ſeit 1821 vollkommen ſtattgehabt. Ranke, hiſt. polit. Zeitſchr. I, 656.

Toscana, das in ſeinem Verhalten gegen die katholiſche Kirche, ſeit der Geſetzgebung Leopolds II., durchaus die epiſkopaliſtiſch-abſolutiſtiſchen Grundſätze befolgt hatte, welche in Deutſchland als Febronianismus oder Joſephinismus bezeichnet zu werden pflegen, iſt erſt durch die Erfahrung, daß es einer ſtärkeren kirchlichen Bundesgenoſſenſchaft gegen den Nihilismus und die Revolution bedürfe, ſeit 1848 zu Veränderung dieſer Stellung und zu einem Concordate gebracht worden, welches am 19. Junius 1851 ratificirt und am 25. Auguſt deſſelben Jahres in Wirkſamkeit getreten iſt (Berliner A. K. Z. 1851. Nr. 57. 60.). Daſſelbe beſteht aus 15 Artikeln und beſtimmt: 1) Die geiſtlichen Behörden haben volle Freiheit in Ausführung der von ihren geiſtlichen Oberen erhaltenen Aufträge: während die weltlichen Behörden mit allen ihnen zu Gebot ſtehenden Mitteln zum Schutz der Moralität, des Kultus und der Religion eintreten, Alles, was dieſelben verletzen kann, verhindern und beſeitigen und der Kirche diejenige Unterſtützung gewähren müſſen, welche die Ausübung der geiſtlichen Autorität nöthig macht. 2) Die Biſchöfe haben vollkommene Freiheit der Kundgebungen an ihre Untergebenen, ſowie 3) über religiöſe Schriften die Präventivcenſur und das Recht, ihre Autorität zum Zwecke des Abhaltens der Gläubigen von Leſung aller die Religion und Moral gefährdenden Schriften zu brauchen. 4) Sie dürfen die Verkündigung des Evangeliums jedem auftragen, den ſie für würdig erachten. 5) Ihr und der Gläubigen Verkehr mit dem römiſchen Stuhle iſt frei. 6) Die Curie bewilligt, daß Civilangelegenheiten der geiſtlichen Perſonen und Güter, ſowie ſolche Sachen, die activ und paſſiv das Vermögen der Kirche und frommer Stiftungen angehen, den weltlichen Gerichten zugewieſen werden. Dahingegen 7) alle den Glauben, die Sakramente, die heiligen Funktionen und andere dem geiſtlichen Miniſterium zufallenden Pflichten und Rechte, wie überhaupt alle ihrer Natur nach geiſtigen und geiſtlichen Angelegenheiten ausſchließlich vor das Forum der kirchlichen Behörden gehören. Wobei aber 8) der römiſche Stuhl geſtattet, daß wo es ſich um das weltliche Patronatrecht handelt, die weltlichen Gerichte über den Ausfall ſolcher Sachen in possessorio oder petitorio in Kenntniß geſetzt werden, mögen die Parteien Laien oder Geiſtliche ſeyn. 9) In Eheſachen haben die geiſtlichen Gerichte nach Trident. sess. 24. c. 12. zu richten, und dabei rückſichtlich der Verlobten, neben den a. a. O. und in der Bulle Auctorem fidei enthaltenen Beſtimmungen, noch nach den Umſtänden zu verfahren; ihre bürgerlichen Verhältniſſe aber gehören vor die Civilbehörden. 10) Die Curie erlaubt, daß in Criminalſachen die Geiſtlichkeit unter das weltliche Gericht geſtellt werde; dahingegen, was nach kanoniſchem Rechte delictum mere ecclesiasticum iſt, nur vor dem geiſtlichen Richter behandelt werden kann. Bei den Urtheilen der weltlichen Richter iſt indeß den Biſchöfen, damit öffentlichem Aergerniß vorgebeugt werde, über die zu verhängende Strafe mitzuberathen vorbehalten; und im Falle von Todesurtheilen oder infamirenden Strafen hat die Regierung ſich mit dem heil. Stuhle in's Einvernehmen zu ſetzen. Sowie 11) wegen Zoll-, Jagd- oder ähnlicher Uebertretungen Geiſtlicher der weltliche Richter bloß auf Geldſtrafe erkennen darf. 12) Sowohl bei Straf- als Unterſuchungsarreſt ſollen alle dem geiſtlichen Karakter gebührende Rückſichten ſtattfinden und den Geiſtlichen, wenn immer möglich, abgeſonderte Locale zugewieſen werden; auch iſt die geiſtliche Behörde von der Verhaftung ſofort in Kenntniß zu ſetzen. 13) Die geiſtlichen Güter werden von den Biſchöfen und Pfarrern nach kanoniſchem Rechte unabhängig verwaltet; während der Vacanzen aber von einer aus Geiſtlichen und Laien beſtehenden Commiſſion. 14) Veräußerung oder Verpachtung für längere Zeit darf nur mit Bewilligung des heil. Stuhles und der Staatsregierung ſtattfinden. 15) Errichtung und Veränderung geiſtlicher Stiftungen ꝛc. kann nur mittelſt übereinſtimmenden Beſchluſſes

der weltlichen und geistlichen Regierung und, wo es nach kanonischem Rechte nothwendig ist, unter Einwilligung des heil. Stuhls geschehen. — In diesem Concordate liegt der oben erwähnte allgemeine Karakter solcher Verträge besonders deutlich vor: Aufopferung einiger Rechte, um andere anerkannt, hier um die Leopoldinische Gesetzgebung beseitigt zu sehen.

7. In Spanien war die Kirche zunächst nach der Restauration in die Stellung völlig wieder eingetreten, welche sie vor der französischen Zeit innegehabt hatte. Nach dem Tode Ferdinands VII. aber traf sie dasselbe Geschick wie zu Anfang der ersten Revolution in Frankreich: Durch Gesetz vom 25. Juli 1835 wurden auf Einmal neunhundert, seit dem Dekrete vom 11. Oktober desselben Jahres beinahe alle übrigen Klöster, sowie die Zehnten aufgehoben und die Kirchengüter für Eigenthum der Nation erklärt (1837). Eine gleichzeitig durch die Cortes ernannte und im Sinne des Episkopalismus arbeitende Commission für Reform des Clerus beantragte Verminderung der Bisthümer und daß die Kultuskosten von der Nation auf eine durch die Cortes festzustellende Art bestritten werden sollten. Zahlreiche faktische Eingriffe und die destructive Wirkung des Bürgerkrieges kamen hinzu; während Pabst Gregor XVI. in zwei Allocutionen vom 1. Februar 1836 und 1. März 1841 seitens der Kirche gegen alles ihr widerfahrende Unrecht protestirte, und in Folge hiervon die Verbindung der spanischen Kirche mit Rom durch die Staatsregierung faktisch aufgehoben ward. Dies aber gab den Anlaß zu einer katholischen Reaction, die, allmälig erstarkend, seit dem Regierungsantritte Isabellas II. (Oktober 1843) zu Wiederaufnahme der Verbindung mit Rom und zu Negociationen führten, aus denen am 16. März 1851 zwischen dem päbstlichen Nuntius zu Madrid, Brunelli, und dem spanischen Minister Bertrand de Lhys der Abschluß eines Concordates, das am 1. April von der Königin und am 23. April desselben Jahres vom Pabste ratificirt worden ist, hervorging (Berliner Allg. Kirchenzeitung 1851. Nr. 44. 47.). Nach demselben soll „1) die katholisch-apostolisch-römische Religion, welche, mit Ausschluß jedes anderen Kultus, die einzige Religion des spanischen Volkes bleibt, in den Staaten Ihrer katholischen Majestät immerfort erhalten werden, mit allen ihren Rechten und Vorrechten, deren sie nach den Gesetzen Gottes und den heil. Kanones genießen muß.“ „2) Demgemäß soll der Unterricht an den Universitäten, Collegien, Seminarien, öffentlichen und Privatschulen jeder Art der katholischen Kirchenlehre entsprechen; und die Bischöfe und anderen Diöcesanprälaten, die vermöge ihres Amtes über die Reinheit der Lehre, des Glaubens und der Sitten und über die religiöse Erziehung zu wachen befugt sind, werden in Ausübung dieser Aufsicht niemals, auch nicht in Staatsschulen, gehindert werden.“ Der übrige Inhalt ist folgender: Die Regierung wird dem Episkopate in pflichtmäßiger Reinerhaltung der Lehre und der Sitten und Unterdrückung schädlicher Bücher ihre Unterstützung zu Theil werden lassen. Der Klerus wird in geistlichen Dingen die von den Kanones vorgeschriebene Freiheit haben. — Hierauf folgt eine neue Circumscription (vgl. Spanien), wobei auch den vier geistlichen Ritterorden, die vereinigt werden, eine eigene Diöcese überwiesen ist. — Folgende privilegirte Jurisdiktionen werden beibehalten: die der Großalmoseniere der Königin (procapellan mayor de S. M.) und des Heeres (castrense), des apostolischen Nuntius über Kirche und Hospital der Italiener, und des Generalcommissars de la croisade. Art. 13. bis 15. setzt Organisation und Rechte der Capitel und insbesondere der darin befindlichen Prälaten fest; Art. 17. und 18. bestimmt [illegible] die Zahl der Beneficien, für welche theilweis das in Vergleich mit dem [illegible]en) erweiterte Patronatrecht des Königs vorbehalten ist. [illegible]n Capiteln und dem heil. Stuhle zustehende Colla- das Capitel die Verwaltung nicht in corpore, son- 1. bis 23. handeln über die Collegiatkirchen und [illegible]e, eine neue Circumscription der Pfarren vor- und Capellane unter die Autorität desjenigen [illegible]ben, und hebt frühere Privilegien in dieser

Richtung auf. Die Pfarrer sollen dem Tridentinum gemäß geprüft werden, die Patrimonialberechtigungen werden abgeschafft; das Patronatrecht (Art. 26.) geregelt. Vicare werden vom Bischofe ernannt. — Die Regierung verpflichtet sich, in jeder Diöcese unverzüglich Seminare zu errichten; sowie Häuser für die geistlichen Orden, die dem Klerus als Asyl dienen sollen. Die Frauenklöster, die sich mit Erziehung beschäftigen, sowie die barmherzigen Schwestern, werden beibehalten. — Die Dotation der Prälaten ist festgestellt, und zwar in Renten. Die Kosten der Bullen zahlt die Regierung. Ebenso die Dotation des Kultus und der niederen Geistlichkeit (Art. 32—34.). — Die noch nicht verkauften Klostergüter werden den Eigenthümern zurückgegeben und nach bestimmten Regeln von den Bischöfen verkauft; der Ertrag aber zum Besten der Orden und für Pensionen ihrer alten Mitglieder verwendet. Die Dotation des Kultus und der Geistlichkeit kann nie vermindert werden: sie wird aus dem Ertrage der nach dem Gesetze vom 3. April 1845 verkauften Güter, aus den Almosen der Croisade und den Natural- oder Geldabgaben, die von Gemeinden oder Privaten an die Geistlichkeit zu zahlen sind, mit Hülfe der weltlichen Behörden erhoben. Außerdem erhält die Kirche ihre noch unverkauften Kirchengüter zurück und dieselben werden in dreiprozentige Renten verwandelt. Ihre Verwaltung hat die Geistlichkeit, die auch unter legitimem Titel Güter neu erwerben darf. Nach Ausführung dieser Bestimmungen verpflichtet sich der Pabst, die Käufer geistlicher Güter in deren ruhigem Besitze zu lassen. — Endlich bestätigt das Concordat die früheren Conventionen, besonders die von 1753 (vgl. oben), erklärt die Prärogative der Krone für unverletzlich und hebt alle entgegenstehende ältere Verordnungen auf.

In Portugal, wo die Kirche ähnliche Schicksale, wie in Spanien, gehabt hat, schweben noch Concordatsverhandlungen. Mejer.

Concordienformel, formula concordiae, heißt diejenige öffentliche Bekenntnißschrift der lutherischen Kirche, welche nach vieljährigen inneren Lehrstreitigkeiten am 25. Juni 1580, als am fünfzigsten Jahrestage der Augsburgischen Confession, durch den Kurfürsten August von Sachsen in Dresden feierlich publicirt wurde und in einem großen Theile des lutherischen Kirchengebietes damals symbolische Geltung erlangt hat. Dieselbe ist aus dem immer dringender werdenden Bedürfnisse der deutsch-evangelischen Kirchengemeinschaften nach einem die stets wachsende dogmatische Zerrissenheit beseitigenden, die divergirenden Lehrmeinungen möglichst ausgleichenden, kirchenrechtlich gültigen, einheitlich formulirten, Lehrausdrucke hervorgegangen. Daß eine solche abschließende und ausschließende Lehrformel innerhalb der evangelischen Kirche ein zuletzt unabweisliches Bedürfniß werden konnte, dafür ist der Grund in der entschieden doktrinären Richtung zu suchen, welche die Reformation namentlich in Deutschland schon zu Luthers Lebzeiten seit dem Jahre 1530 — in eine falsche Innerlichkeit gedrängt — immer mehr annahm. Seitdem der Zwiespalt mit den Schweizern über die Abendmahlslehre sich bis zur Verweigerung der Kirchengemeinschaft und höchster dogmatischer Erhitzung entwickelt und ausgebildet hatte, befestigte sich gleichzeitig auch immer mehr die Meinung, daß das evangelische Christenthum seinen Wesensgehalt und Lebensbestand vorzugsweise an der „reinen Lehre", d. h. an der möglichst scharfen und feinen dogmatischen Begriffsausprägung habe, und daß das Merkmal der wahren Kirche nicht sowohl ein gottseliges Leben in Christo Jesu, dem Herrn, als eine, die schriftgemäße Wahrheit möglichst präcisirende, Lehrformel sey. Weil nun aber die Augsburger Confession noch gar nicht aus dem Bedürfnisse nach einer solchen Präcisirung theologischer Begriffe, sondern aus dem Triebe, die lebenskräftigen Grund- und Kernwahrheiten des Evangeliums zu bezeugen, hervorgegangen war, weil sie, meist an die Fülle des Schriftausdruckes sich anlehnend, die Aufstellung beengender theologischer Lehrformeln noch gar nicht beabsichtigt hatte, sondern der freien Bewegung des in alle Wahrheit leitenden heiligen Geistes vertraute, dessen Walten und Wehen sie selbst ihre Entstehung verdankte, so konnten die von ihr bezeugten Lehrsätze dem auf übermäßige theologische Begriffs-

erzeugung ausgehenden nachfolgenden Theologengeschlechte auch nicht mehr genügen; es mußte aus der durch die hin- und herfluthende Begriffsbildung erzeugten theologischen Verwirrung irgend ein Ausweg gesucht, der Hyperfötation eine Schranke gesetzt, gegenüber der immer tiefergehenden Meinungszerklüftung das Bewußtseyn durchgängiger Lehreinheit wieder geweckt, und der mit sich selbst lehruneinige Protestantismus durch ein dogmatisches Friedenswerk vor Zerfall und Auflösung bewahrt werden. Von diesem Gesichtspunkte aus war die Aufstellung einer Eintrachtsformel zur unausweichlichen Nothwendigkeit geworden, zu einer Nothwendigkeit, welche jedoch nicht in dem innersten Wesen und Lebensgeiste des Protestantismus, sondern nur in den Umständen begründet war, die den Protestantismus bereits auf den Abweg eines luxurirenden Doktrinärismus und scholastisirenden Dogmatismus im Widerspruche mit seinem ursprünglichen Triebe und Berufe geführt hatten.

Um den Inhalt der Concordienformel richtig zu würdigen, ist es erforderlich, zuerst die Streitpunkte näher zu kennen, welche ihr Zustandekommen veranlaßten.

Dieselben betrafen theils die anthropologische, theils die christologische, theils endlich die soteriologische Grundfrage des Protestantismus; denn in dieser dreifachen Beziehung waren bedeutende theologische Meinungsverschiedenheiten unter den Protestanten entstanden. In anthropologischer Beziehung war namentlich das Verhältniß des menschlichen Subjektes zu der göttlichen Gnade streitig geworden. Je mehr der Protestantismus, von einer tiefen Gewissenserregung ausgehend, mit der Erkenntniß des menschlichen Sündenelendes begonnen und jede Heilswirkung grundsätzlich auf die göttliche Gnadenoffenbarung von Anbeginn an unmittelbar zurückgeführt hatte: desto näher lag auch von seiner Seite die Läugnung der menschlichen Freiheit innerhalb der Heilssphäre, wie wir dieselbe bei Luther in seiner Schrift de servo arbitrio gegen Erasmus ausgesprochen finden. Eine unbedingte Läugnung der menschlichen Freiheit wagte übrigens schon die Augustana nicht einmal in der Heilssphäre auszusprechen, indem sie sich mit dem Satze begnügte: non habet (humana voluntas) vim sine Spiritu Sancto efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis — sed haec fit in cordibus, cum per Verbum Spiritus Sanctus concipitur. In Uebereinstimmung mit Augustinus wird dem menschlichen Subjekte dort das Vermögen abgesprochen „in iis, quae ad Deum pertinent, *sine Deo* aut inchoare aut certe peragere.“ Verworfen wird die Ansicht „quod *sine* Spiritu Sancto *solis naturae viribus* possimus Deum super omnia diligere, item praecepta Dei facere, quoad substantiam actuum.“ Die Bewirkung äußerer guter Handlungen wird zwar auch dem unwiedergeborenen Subjekte zugestanden; aber beigefügt: „interiores motus non potest efficere“ (C. A. I, 18.). Es war somit ein Hinausgehen über die von der Augustana gezogenen Grenzen, wenn Flacius die Behauptung aufstellte (1560), daß die Erbsünde kein bloßes Accidens, sondern die Substanz des Menschen seit dem Sündenfalle bilde, so daß nach dieser Vorstellung ein völliger Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit, verbunden mit einer gänzlichen Umwandlung des Gottesbildes in ein Teufelsbild, in dem Menschen eingetreten wäre. Wäre aber eine solche „horrenda metamorphosis“, wie Flacius es nennt, mit dem Menschen wirklich vorgegangen, wäre das Wesen des Guten im menschlichen Subjekte so völlig zerstört worden, daß der Mensch wesenhaft böse geworden wäre, so wäre auch der letzte Freiheitsfunke in ihm erstorben, und die Bekehrung und

…rt als ein subjektiv gänzlich unvermittelter und absolut unbegreiflicher Akt der …ufehen. Durch eine solche, alle freie Subjektivität, ja die Per…nde Ansicht mußte besonders Melanchthon sich abgestoßen …ariata ein „adjuvari des Menschen a Spiritu Sancto“ an…rbo Dei“ als die Bedingung bezeichnet hatte, unter …gen werde. So entwickelte sich im Gegensatze zu der …rbsündenverderbniß der synergistische Streit, in wel…egel, auf die Anschauungs- und Ausdrucksweise Me-

Melanchthons gestützt, den Satz durchzuführen suchte, daß der natürliche
schen die Bekehrung zwar nicht anfangen, aber ihr doch widerstreben und
dazu auch mitwirken könne, als er dem vom heiligen Geiste erfüllten g
aus freien Stücken beizupflichten vermöge, oder auch nicht. Auf's Engste mit
Streite hing ein weiterer über den Heilswerth der guten Werke zusammen.
im Wesen und Geiste des Protestantismus, alle bloß menschliche Werkthät
wie sich dieselbe innerhalb der römischen Kirche auf Unkosten der göttlichen
gnade breit gemacht hatte, als seelengefährlich zu verwerfen, so konnten u
leicht bis zu der Folgerung sich hinreißen lassen, daß gute Werke überhaupt
gefährlich seyen, mochten dieselben aus dem Hochmuth des natürlichen
Willens, oder aus der Demuth eines vor Gott gebeugten selbstverläugnend
bornen Herzens hervorgehen. Zu einer solchen Folgerung ließ Amsdorf
ben, wenn er erklärte, daß gute Werke (überhaupt) zur Seligkeit schädlich
Umgekehrt behauptete der Wittenberger Professor Major, daß Niemand ob
Werke selig werden könne und Jeder, der anders lehre, auch ein Engel von
sey verflucht. Damit stand dann end ch auch noch die Frage über das Verhältniß
des Gesetzes zum Evangelium m Zusammenhange. War es richtig
Mensch ohne allen freien Willen, ohne alle sittliche Mitwirkung, ohne jede
Selbstbethätigung bei seiner Bekehrun b, daß diese durch ein absolutes Wunder
göttlichen Heilsgnade gewirkt ward: war auch nicht einzusehen, wozu das
d. h. die Pflicht, freiwillig den sittli en Anforderungen Gottes Folge zu leisten,
Sünder zum Zwecke seiner Bek ung eingeschärft werden sollte. Deßhalb h
J. Agricola behauptet, daß die Bu nicht aus dem Gesetze, sondern durch
Evangelium gelehrt werden müsse. s galt daher, dieser Ausschreitung gegenüber
bleibende Bedeutung der Gesetzespredigt auch innerhalb des evangelischen
gebietes nachzuweisen, und das Gesetz vom Evangelium zu unterscheiden, ohne beide
einander abzutrennen. Wie leicht zu bemerken, so handelte es sich in allen diesen an-
thropologischen Streitfragen um einen wesentlichen Punkt: um das Verhältniß
der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade oder um das Recht der Sub-
jektivität, welches von der einen Seite ganz geläugnet, von der andern in einer Weise
sichergestellt werden wollte, welche die Absolutheit der göttlichen Heilsgnade beeinträchtigen
zu können schien.

In christologischer Beziehung war die Lehre von der Person Christi selbst streitig geworden. Es handelte sich nämlich — im Anschlusse an die anthropologische Frage — darum, zu bestimmen, in welcher Weise Christus unsere Gerechtigkeit vor Gott geworden sey, d. h. uns Sündenvergebung und Seligkeit erworben habe. Die Behauptung, daß wir durch den Glauben allein vor Gott gerechtfertigt werden, konnte möglicher Weise das Mißverständniß herbeiführen, daß der Glaube des Menschen gleichsam als ein menschliches Werk oder Verdienst die Gerechtigkeit vor Gott bewirke, und daß es von Seite Gottes einer realen persönlichen Selbstmittheilung in Christo an den Menschen gar nicht bedürfe, um denselben zu bekehren. Solchen irrigen Vorstellungen suchte A. Osiander damit zu begegnen, daß er die Rechtfertigung des Menschen vor Gott an die Thatsache der realen persönlichen Einwohnung Christi, als des Logos, in dem menschlichen Subjekte knüpfte. Der Glaube des Menschen, wie die geschichtliche Persönlichkeit Jesu Christi, verlor dadurch die Bedeutung; die Bekehrung und Beseligung des Menschen verwandelte sich in einen rein mystischen Vorgang, welcher durch die Immanenz des Logos bewirkt wurde; die menschliche Seite in Christo kam gar nicht mehr zu ihrem Rechte, und das geschichtliche Faktum der Erlösung war deßhalb gefährdet. Die durch Osiander in die protestantische Christologie gebrachte Verwirrung wurde aber nur noch gesteigert, als F. Stancarus im Gegensatze zu Osiander die göttliche Seite in Christo vom Erlösungswerke gänzlich ausschloß, und unsere Gerechtigkeit vor Gott einzig und allein

durch die menſchliche Seite in Chriſto bewirkt werden ließ. Die Streitfrage über das Verhältniß der beiden Seiten oder Naturen in der Perſon Chriſti zu einander war aber beſonders noch durch die Abendmahlsſtreitigkeiten angeregt worden, indem die Reformirten und Melanchthonianer (Kryptocalviniſten) nur eine charismatiſche Theilnahme der menſchlichen an der göttlichen Seite innerhalb der Einheit der Perſon Chriſti zugaben, während die ſtrengen Lutheraner eine ſubſtantielle Uebertragung der Eigenſchaften der göttlichen an die menſchliche Natur behaupteten. Die erſteren verwarfen mithin den Lehrſatz von der Ubiquität oder Allenthalbenheit des Leibes Chriſti, namentlich auch im Abendmahle; die letzteren nahmen dagegen ein Allenthalbenſeynkönnen des Leibes Chriſti an. Dieſer chriſtologiſche Streit ſtand im Grunde mit dem anthropologiſchen in einer ſehr engen Verbindung. Galt es auf anthropologiſchem Gebiete das Recht der Subjektivität innerhalb der Abſolutheit der göttlichen Heilsgnade zu bewahren, ſo galt es auf chriſtologiſchem, die geſchichtlich-menſchliche Realität der Perſon Chriſti gegenüber ſupranaturaliſtiſcher Vermiſchung der menſchlichen mit der göttlichen Seite und idealiſtiſcher Verflüchtigung der gott-menſchlichen Perſönlichkeit Chriſti feſtzuhalten. Von weniger Belang war der durch J. Aepin in Hamburg hervorgerufene Streithandel über den Zweck der Höllenfahrt Chriſti, welcher das chriſtologiſche Gebiet inſofern berührte, als Aepin nur die Seele Chriſti in die Hölle hinabſteigen und dort ebenfalls noch für die Sünden der Verdammten büßen ließ, während ſeine Gegner die Perſon Chriſti in die Hölle hinabfahren und den Teufel dort beſiegen ließen.

In ſoteriologiſcher Beziehung endlich handelte es ſich um die Frage nach der Heilsvermittlung. Hier ſtand dem Grundprinzipe des Proteſtantismus gemäß feſt, daß keine menſchliche, den Werth der göttlichen Heilsgnade und des Verdienſtes Chriſti irgendwie ſchmälernde, Heilsvermittlung zugelaſſen werden könne. Aus dieſem Umſtande erklärt ſich auch die Thatſache, daß beide proteſtantiſche Confeſſionen urſprünglich in der Erwählungslehre übereinſtimmten, alle menſchliche Selbſtbeſtimmung zur Seligkeit läugneten, und die Abſolutheit des göttlichen Heilswillens ebenſo entſchieden behaupteten, als ſie jede Abhängigkeit des Heilsergebniſſes von menſchlichen oder endlichen Zwiſchenurſachen für unſtatthaft erklärten. Deßhalb war auch innerhalb des deutſchen Proteſtantismus hierüber eigentlich kein Streit; nur in Straßburg hatte ſich zwiſchen Anhängern des ſtrengen Calvinismus und des excluſiven Lutherthums (Zanchius und Marbach) ein Zerwürfniß ausgebildet, bei welchem Zanchius die Unverlierbarkeit der göttlichen Gnade (gratia inamissibilis), Marbach das Gegentheil behauptete. In noch tieferem Zuſammenhange mit der ſoteriologiſchen Frage ſtand jedoch der Abendmahlsſtreit. Bei demſelben handelte es ſich eigentlich um nichts Anderes als darum, in wie weit das Heil nicht bloß durch das am Kreuze erworbene Verdienſt Chriſti, ſondern auch noch durch ſakramentale Mitwirkung vermittelt werde. Die Reformirten und Melanchthonianer nahmen eine heilsvermittelnde Wirkung des Sakramentes in ſeinen irdiſchen und endlichen Elementen nicht an, ſondern ſchrieben die Heilskraft allein Chriſto zu, ſofern er im Glauben beim Sakramentsgenuſſe ergriffen und angeeignet wird. Die irdiſchen und endlichen Zeichen galten ihnen nicht als weſenhafte und nothwendige Träger der Selbſtmittheilung Chriſti, ſondern als ſichtbare und ſinnenfällige Pfänder und Symbole für das unmittelbar mitgetheilte unſichtbare und überſinnliche Heilsgut. Die ſtrengen Lutheraner dagegen waren der Meinung, daß die himmliſche Sache nur in und unter dem Zeichen empfangen werden könne, und daß zum [illegible] ſubſtanziellen Empfange der Glaube nicht erforderlich ſey. Unbewußt [illegible] griff ſomit der ganze Streit auf die Lehre von der Kirche zurück. War [illegible] an das ſichtbare Zeichen geknüpft, konnte das ſichtbare Zeichen nicht [illegible] ohne kirchliche [illegible] ſo war ohne kirchliche Heilsvermittlung [illegible] in Streit über die abſolute, oder nicht [illegible] Dahin gehörte eigentlich auch der [illegible] war auszumitteln, in wie weit

kirchliche Gebräuche heilsvermittelnd, d. h. zur Seligkeit nothwendig ſehen oder nicht, inwiefern — beſonders auch in Zeiten der Verfolgung — papiſtiſche Gebräuche wieder eingeführt werden dürften oder nicht, welche Stellung der Kultus im Heilsorganismus überhaupt einnehme?

Wie hieraus erhellt, war der theologiſche Streit auf allen Punkten entbrannt. Im Grunde war es aber eine zwiefache, entgegengeſetzte Richtung, welche um die theologiſche Herrſchaft rang, und wobei vorauszuſehen war, daß früher oder ſpäter die eine bis zur Unterdrückung der andern fortſchreiten werde. Abgeſehen von der theologiſchen Lehrdifferenz, welche gleich beim Beginne der Reformation ſich zwiſchen den Schweizern und den Sachſen ausgebildet hatte, war innerhalb des ſächſiſchen Reformationsgebietes eine nur nicht laut ausgeſprochene Divergenz zwiſchen Luther und Melanchthon, beſonders ſeit 1530, immer augenſcheinlicher hervorgetreten. Während Luther in den ſchärfſten polemiſchen Gegenſatz zu den Schweizern trat und die heftigſten Ausdrücke der Verwerfung gegen ſie ausſtieß, auch nur unter der Bedingung mit ihnen eine kirchliche Gemeinſchaft eingehen wollte, daß ſie ſeine Abendmahlslehre unbedingt annehmen, ſuchte Melanchthon dagegen die Schärfe des Gegenſatzes ſeit dem Marburger Religionsgeſpräche in ächt iremiſchem Eifer fortwährend zu mildern und durch Veränderung des Artikel 10. (de coena Domini) in der Augustana zu Gunſten der ſchweizeriſchen Anſicht, namentlich durch Weglaſſung des Verwerfungsurtheils (improbant secus docentes), den Schweizern den Anſchluß an die Sachſen auch hinſichtlich der Kirchengemeinſchaft zu erleichtern. Wie Luther mit ſeinem excluſiven Supranaturalismus das Recht der menſchlichen Subjektivität verkannte und auch in der Perſon Chriſti die menſchliche Seite nicht zu wahrhaft-realer Geltung kommen ließ, da er ja ſogar auf den Leib Chriſti göttliche Eigenſchaften übertrug: ſo ſuchte umgekehrt Melanchthon, bis zur Ueberſpannung der menſchlichen Seite, das Recht der Subjektivität zu ſichern, und auch innerhalb der Perſon Chriſti die menſchliche Seite in ihrer Wahrheit und Selbſtſtändigkeit möglichſt zu bewahren. Darum herrſcht in Luther die dogmatiſche, in Melanchthon die ethiſche Betrachtungsweiſe vor; und man kann den Kampf, der dreißig Jahre lang (vom Tode Luthers an) die deutſch-proteſtantiſche Kirche zerfleiſchte, ihre Kraft lähmte und ſie dem Spotte und den Angriffen ihrer Feinde preisgab, nicht mit Unrecht einen Kampf zwiſchen der ſupranaturaliſtiſch-dogmatiſchen und der humaniſtiſch-ethiſchen Richtung innerhalb des deutſchen Proteſtantismus nennen.

Nur befangener Parteigeiſt kann verkennen, daß nach Luthers Tode, nachdem der große deutſche Reformator ſeinen überwiegenden perſönlichen Einfluß nicht mehr auf die deutſch-proteſtantiſche Kirche ausübte, die melanchthonſche Richtung namentlich auch in Kurſachſen, in dem Geburtslande der deutſchen Reformation, die herrſchende war. Der unzweifelhafteſte Beweis hiefür iſt die unbeſtrittene öffentliche Geltung der locupletirten Augsburgiſchen Confeſſion vom Jahre 1540 und 1542. Die erſte Ausgabe der A. C. verſchwand immer mehr; Viele hatten ſie gar nie geſehen (vgl. Chemnitz, Judicium de controversiis quibusdam circa quosdam A. C. articulos: „*plerisque ignota et vix unquam visa fuit prima editio*“); die variata vom Jahre 1540 bahnte ſich von ſelbſt den Weg als authentiſche Interpretation der urſprünglichen Ausgabe. In dem als Lehrbuch der kurſächſiſchen Kirche 1559 landesherrlich veröffentlichten Corpus doctrinae Misnicum ward die locupletirte Confeſſion von 1542 abgedruckt, und zwar mit der urſprünglichen Ueberſchrift und der urſprünglichen Vorrede vom Jahre 1530, wodurch ihre Identität mit derſelben auch unbedingt und zweifellos anerkannt war. Allerdings erhob ſich nun das Geſchrei der flacianiſchen Partei gegen die Augustana von 1540. Um ſo wichtiger war das Ergebniß des Naumburger Fürſtentages (1561), auf welchem die evangeliſchen Fürſten und Stände — mit einziger Ausnahme des von ſeinen Theologen abhängigen Herzogs von Sachſen, der ſich vor dem Entſcheide entfernte — die öffentliche kirchliche Autorität der Variata feierlich in einer neuen, dem Kaiſer zu überreichenden Präfation mit den Worten anerkannt

ward, „daß in den Jahren 1540 und 1542 die Confession etwas stattlicher und ausführlicher wiederholt und aus Grund heiliger Schrift erklärt und gewahrt worden, und daß es durchaus nicht ihr Gemüth und Meinung sey — von obberürter anderweit 1540 übergebenen und erklärten Confession mit dem Wenigsten abweichen zu wollen, schon aus der Ursache nicht, weil solche erklärte Confession, so anno 40 und 42 in Druck gegeben, jetzo dem mehreren Theil bei unseren Kirchen und Schulen in Gebrauch.“ Aber gerade diese öffentliche Anerkennung entflammte die kleinere, jedoch entschiedenere und zelotischere Partei der strengen Lutheraner zu um so heftigerem Vorgehen gegen die Philippisten, welches im Herzogthum Sachsen mit der Verjagung der Melanchthonianer und dem völligen Siege der exclusiven Partei endigte, und dem exclusiven Lutherthume auch den Weg nach Preußen, Magdeburg, Mecklenburg, Braunschweig bahnte.

Das Concordienwerk nahm jetzt seinen bestimmten Anfang. Der Mann, welcher dasselbe zunächst in die Hand nahm und gewiß in redlichem, wenn auch nicht immer umsichtigem, Eifer durchzuführen suchte, war der Tübinger Probst und Kanzler Dr. Jakob Andreä. Bei dem ersten Entwurfe zu einer Eintrachtsformel (1567) ging Andreä noch ganz von der richtigen Voraussetzung aus, daß mit Weglassung aller persönlichen Verdammungen die Streitpunkte selbst in kurzen und deutlichen Sätzen erledigt werden sollten (ut omissa personali condemnatione articuli conscribantur, quibus veritas de rebus controversis *brevissime et perspicue* sine ulla verborum ambiguitate proponatur, ne pars aliqua dolose quicquam tegere queat). Der Concordienentwurf hatte die Aufschrift: „Bekenntnis und kurze Erklärung etlicher zwiespaltiger Artikel, nach welcher eine christliche Einigkeit in den Kirchen, der Augsburgischen Confession zugethan, getroffen und die ärgerliche langwierige Spaltung hingelegt werden möchte.“ Er zählte nur 5 Artikel auf: 1) von der Rechtfertigung des Glaubens; 2) von den guten Werken; 3) vom freien Willen; 4) von den Mitteldingen; 5) vom heiligen Abendmahl. Der Ausdruck in der Formel vermied möglichst die scholastisch-theologische Schulsprache und war biblisch erbaulich gehalten. In Artikel 3. war die Freiheit des Menschen geläugnet, in Artikel 5. der Genuß des Leibes und Blutes Christi von Seite der Ungläubigen behauptet, die Ubiquitätslehre dagegen nicht aufgenommen. Andreä wollte beiden streitenden Parteien Concessionen machen, und befriedigte, wie immer, dadurch keine. Und als die Flacianer nur unter der Bedingung dem Concordienwerke beitreten zu wollen erklärten, daß die Sätze über die Abendmahlslehre schärfer formulirt würden, machte Andreä durch eine, den Ubiquitismus in sich aufnehmende, dem 5. Artikel beigefügte „Declaration“ die Zustimmung der Philippisten unmöglich. Die wittenbergischen und die hessischen Theologen verwarfen den Concordienentwurf; an den norddeutschen Höfen war er scheinbar glücklicher; Heßhus predigte aber auf der Kanzel zu Weimar gegen jede Vereinigung und warnte vor der teuflischen Verführung derer, welche einen blos falschen Frieden suchten und Christum haben wollten ohne Christi Kreuz; er warf Andreä noch überdies nach der Predigt vor, daß er Christum und Belial, Licht und Finsterniß, Lüge und Wahrheit zusammenwerfen wolle. Und der Herzog von Sachsen, Johann Wilhelm, trat auf die Seite seiner schmähsüchtigen Theologen, welche Andreä's 5 Artikel „polnische Stiefel“ nannten. Unglücklicher Weise zerfiel nun Andreä auch mit den Wittenberger Theologen wegen ihrer christologischen Ansichten, und das Einigungswerk nahm von vornherein seinen Anfang mit der Zwietracht. In seinem (1570) zu Wolfenbüttel erschienenen „Gründlichen wahrhaftigen und beständigen Bericht von christlicher Einigkeit der Theologen und Prädikanten, so sich in wahrhaftigem und eigentlichem Verstande zu der Augsburgischen Confession bekennen“, verrieth Andreä auch deutlich, daß er der streng lutherischen Partei alle Concessionen zu machen, die melanchthonisch gesinnte dagegen zu opfern willig und bereit sey. Vom Jahre 1571 an stand es fest, daß eine dogmatische Einigung innerhalb der deutschen Theologie nur durch Unterdrückung der einen von den zwei theologischen Hauptparteien gewonnen werden könne; und daß der angebliche Ver-

mittler — Andreä — im Herzen auf Seite der streng lutherischen Partei war, das war seinem Zweifel mehr unterworfen.

Es mußte zum Kampfe kommen, und zwar mußte die exclusiv-lutherische Partei die Burg des deutschen Protestantismus, Wittenberg, erobern, um den Kampf siegreich durchzuführen. Kursachsen war unter dem wohlwollenden, aber theologisch beschränkten Kurfürsten August dem corpus doctrinae Philippicum treu geblieben, und als derselbe nach dem (1573) erfolgten Tode Johann Wilhelms, Herzogs von Sachsen, die vormundschaftliche Regierung über die herzoglich sächsischen Lande führte, verwies er Heßhusen und Wiegand, die ärgsten lutherischen Eiferer, aus dem Lande und setzte für den Augenblick — leider mit Gewalt — die Annahme des corpus doctrinae bei den meisten Geistlichen durch. Die Philippisten in Kursachsen benützten die scheinbar günstigen Umstände, um im Einverständnisse mit den reformirten Pfälzer Theologen ihrem freieren theologischen Principe in Kursachsen, ja in der ganzen deutsch-evangelischen Kirche die Zukunft zu sichern. Das Erscheinen der vielbesprochenen exegesis perspicua et forma integra controversiae de sacra coena, verfaßt von dem damals nicht mehr am Leben befindlichen sächsischen Arzte J. Curäus, im Sinne und Geiste Melanchthons, führte eine völlig unerwartete, die melanchthonische Richtung tödtlich verwundende Katastrophe herbei. Es gelang, den bis jetzt mild gesinnten Kurfürsten die Ueberzeugung beizubringen, daß das Lutherthum in Sachsen bedroht, der Calvinismus im Vordringen begriffen, die kursächsischen Theologen Verräther an dem Glauben der Väter seyen. Von den fanatisch erregten Gluten gedrängt versammelte August eine Conferenz lutherisch rechtgläubiger Theologen, ließ die sogenannten, zum Theil noch melanchthonisch lautenden »Torganer Artikel« zur Unterschrift vorlegen, Widerstrebende (wie Wiedebram, Cruciger, Pezel, Moller, Presbyter zu Wittenberg) verhaften, des Landes verweisen, andere des Kryptocalvinismus Verdächtige auf Jahre, einige selbst lebenslänglich, in's Gefängniß setzen. Die melanchthonische Richtung war jetzt wirklich durch einen Handstreich der Gewalt erstickt.

Jetzt schien auch der von J. Andreä beabsichtigten Concordie nichts mehr im Wege zu stehen (1574). Andreä lebte neu auf in den frohesten Hoffnungen. Doch sah er, daß er allein dem Concordienwerke nicht gewachsen sey, und suchte sich daher noch ausgezeichnete, dem Concordienwerke wohlgeneigte, kirchliche Notabilitäten zu verschaffen. Aus 6 Predigten, welche er über die Spaltungen, »so sich zwischen den Theologen Augsb. Confession von Anno 1548 bis auf das Jahr 1573 nach und nach erhoben«, in Tübingen gehalten und dem Herzoge Julius von Braunschweig gewidmet, verfaßte er in kurzen dogmatischen Sätzen eine von den übrigen würtembergischen Theologen gebilligte »Erklärung«, welche er an die berühmtesten niedersächsischen Theologen, Martin Chemnitz, Superintendenten der Stadt Braunschweig und David Chyträus, Professor in Rostock, sandte. Nach mehreren Correkturen, welche der ursprüngliche Entwurf Andreä's erlitten hatte, besonders hinsichtlich der Lehren vom Abendmahle und vom freien Willen, kam er als formula concordiae inter Suevicas et Saxonicas ecclesias (vgl. den Abdruck bei Pfaff, acta et scripta publica Ecclesiae Wirtembergicae, Tub. 1720, p. 381, jedoch incorrekt) an Andreä wieder zurück (1575), und wurde, in der überkommenen Form nicht angemessen befunden, von zwei würtembergischen Theologen, Lucas Osiander und Balthasar Bidenbach, nochmals berathen, auf einer größeren Theologenversammlung im Kloster Maulbronn (1576, Jan.) umgeprägt, ausgefertigt und unterschrieben (Maulbronnsche Formel, nicht gedruckt). Die beiden auf diesem Wege gewonnenen Formeln wurden nun von dem Kurfürsten August dem J. Andreä zur Begutachtung übergeben, der theils aus formellen, theils aus sachlichen Gründen namentlich die sächsische noch nicht für geeignet fand, »als eine formula concordiae allen Kirchen Augsb. Confession zu Erklärung der Einigkeit wider die vielfältige Lästerungen der Papisten und Sektirer vorgehalten und im Namen der christlichen Kurfürsten, Fürsten und Stände Augsb. Confession oder derselben Theologen öffentlich durch den Druck publicirt zu werden.« Nachdem eine Anzahl kursächsischer Geistlicher auf einem durch den Kurfürsten August

zu Lichtenberg (1576, Febr.) veranstalteten Convente sich bereit erklärt hatte, den letzten Stein des Anstoßes für die völlige Lutheranisirung des evangelischen Sachsens — das corpus doctrinae Philippicum zu opfern, d. h. künftighin keines Menschen Gewissen mehr daran zu binden, sondern es nur noch für ein „herrliches, gutes und nützliches Buch“ zu halten, und als einen methodum docendi und discendi zu empfehlen, traten in Torgau (1576, 28. Mai) Chemnitz, Chyträus und Andreä, nebst Musculus und Chr. Körner und noch 12 anderen obersächsischen Theologen zusammen, und entwarfen in kurzer Zeit, auf Grund der schwäbisch-sächsischen Concordie und der Maulbronner Formel das sogenannte torgische Buch, oder, wie es ursprünglich hieß, das „torgisch Bedenken, welchergestalt oder maßen vermöge Gottes Worts die eingerissene Spaltung unter den Theologen Augspurgischer Confession christlich verglichen und beigelegt werden möchte.“ Das torgische Buch war eine neue Concession an die ultralutherische Partei, da man die mit Gewalt unterdrückte philippistische kaum mehr schonen zu müssen glaubte und die karakterlose Masse der kursächsischen Geistlichen sich nach der Verweisung und Verhaftung ihrer Führer Alles bieten ließ. Alle Stellen aus der schwäbisch-sächsischen Formel, in welchen Melanchthons Name noch ehrenvoll erwähnt worden war, wurden gestrichen, um so mehr Stellen aus der Maulbronner Formel von Luther aufgenommen; was die äußere Anordnung betrifft, wurde die in der Augustana befolgte beibehalten, und — mit Rücksicht auf den Hamburger Streit — nur noch ein Artikel über die Höllenfahrt Christi eingeschaltet. Bei der Uebergabe der Concordienformel an den Kurfürsten August (1576, 7. Juni) sprachen die Verfasser (namentlich Andreä und Chemnitz) in ihrer Zuschrift die Ueberzeugung aus: „sie verhofften zu dem Allmächtigen, es sollten reine Lehrer der Kirchen, so Liebe zu göttlicher Wahrheit und christlicher Einigkeit tragen, hierüber nicht groß Bedenken haben, und also vermittelst göttlicher Gnaden wiederum in unseren Kirchen ein beständiger Gott wohlgefälliger Friede und Einigkeit getroffen und angestellet werden.“

In dieser letzteren Voraussetzung hatten sich aber die Concordienmänner getäuscht. Als der Kurfürst den Entwurf den deutsch-lutherischen Landeskirchen zu gutachtlicher Aeußerung mittheilen ließ, war die Aufnahme, welche er fand, eine sehr ungleiche, nur selten unbedingt zustimmende. Die Ultra-Lutheraner in Braunschweig, Hamburg, Lübeck, Lüneburg waren damit noch gar nicht zufrieden, daß Melanchthons Name im Entwurfe überall beseitigt war; Heßhus schrieb an Chemnitz: er verlange, daß die Irrlehrer alle mit Namensnennung im Concordienbuche verdammt würden, und unter den zu verdammenden Irrlehrern zählte er Major, Calvin und Melanchthon selbst auf (vgl. diesen Brief bei *Hospinian*, concordia discors, fol. 72); im Niederhessischen, Zweibrückischen, in Anhalt, Magdeburg, in Pommern und in Holstein fielen die Censuren, wenn auch eine geradezu ablehnende Antwort nicht erfolgte, doch vielfach zu Gunsten der beseitigten melanchthonschen Theologie aus, ja die anhaltschen Theologen erklärten offen ihre Besorgniß (vgl. Niedners Zeitschrift, 1846, S. 269), „daß man die zwei theuren Helden, Lutherum und Philippum, von einander reißen, den einen kanonisiren, den andern stinkend machen, und in seinem Untergange eigene Ehre suchen wolle.“ Wenn es wirklich darauf angelegt sey — meinten sie — die so nützlichen und nöthigen Schriften Melanchthons aus unseren Kirchen und Schulen zu verdrängen, in welche sie doch oft mit einer einzigen Definition ein größeres Licht hineingetragen hätten, als jetzt den Theologen allen mit allen ihren Büchern möglich sey — so sey ein neuer Lärmen zu besorgen, der sich nicht so bald legen und dem wahrscheinlich eine lautere *barbaries* folgen werde. Selbst der Kurfürst Ludwig VI. von der Pfalz, obwohl er das Lutherthum in der Pfalz wiederhergestellt hatte, zeigte sich dennoch dem Ubiquitismus des torgischen Buches abgeneigt. Dazu kam, daß auch [illegible] einem unter der Leitung des Pfalzgrafen Johann Casimir zu Fr[illegible], auf welchem auch die Königin Elisabeth von Engla[illegible] süchtigen Partei entgegenzutr[illegible] mög-

sich zu verhindern sich entschlossen hatten. Allein der Kurfürst August war von der exclusiven Partei so ganz umstrickt und gewonnen, daß an eine Milderung der im torgischen Buche festgestellten Sätze — aller Gegenvorstellungen ungeachtet — nicht mehr zu denken war. Auf einem von dem Kurfürsten nach dem Kloster Bergen bei Magdeburg berufenen Theologenconvente, welches aus nur 6 Theologen: Andreä, Chemnitz, Selnecker, Musculus, Chyträus und Cornerus gebildet war (Selnecker von Leipzig, Chyträus von Rostock, Musculus und Cornerus von Frankfurt a. d. Oder), wurden die Censuren der an ihr Gutachten angegangenen deutsch-lutherischen Landeskirchen kurz abgethan, was im torgischen Buche an melanchthonische Lehrweise noch zu erinnern schien, gründlich ausgeschieden, und selbst einem Chyträus das Geständniß abgepreßt, es sey auf das, was er dagegen eingewandt habe, nicht die mindeste Rücksicht genommen worden (*Schlüsselburg*, de vita Chyträi II, 458 und in einem Schreiben des Chyträus an Hunnius, epistolae, p. 873). In 9 Tagen war die ganze Arbeit beendigt unter dem Titel: »Allgemeine (nachher verwandelt in »Gründliche«), lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsb. Confession, in welchen eine Zeit hero unter etlichen Theologen Streit vorgefallen, nach Anleitung Gottes Worts und summarischen Inhalt unserer christlichen Lehre beigeleget und vergleichet.« Dieses sogenannte Bergische Buch zerfiel in 12 Artikel: 1) de peccato originis; 2) de libero arbitrio; 3) de justitia fidei coram deo; 4) de bonis operibus; 5) de lege et evangelio; 6) de tertio usu legis; 7) de coena Domini; 8) de persona Christi; 9) de descensu Christi ad inferos; 10) de ceremoniis ecclesiasticis, quae vulgo adiaphora vocantur; 11) de aeterna praedestinatione et electione Dei; 12) de aliis haereseibus et sectis, quae nunquam Augustanam Confessionem sunt amplexae.

Alles kam jetzt darauf an, durch eine möglichst allgemeine Anerkennung der Bergischen Formel von Seite der Landeskirchen ihr kirchenrechtliche Geltung innerhalb der deutsch-evangelischen Kirche zu verschaffen, und sodann jede Abweichung von ihrem Lehrinhalte und Lehrausdrucke durch äußere Strafmittel zu verhindern. An eine Einigkeit im Glauben und in der Liebe zu Christo Jesu dachten die Urheber der Formel nicht mehr, oder wenigstens trat sie ihnen ganz zurück vor der kirchenrechtlich formulirten und durch den Strafarm des Staates geschirmten äußern Lehr-Einheit. Die neue Formel wurde sofort an alle deutsch-lutherischen Landeskirchen zur Unterschrift abgesendet, und diese erfolgte auch ohne längeren Verzug in Sachsen, Anhalt, Brandenburg, Braunschweig, Lüneburg, Mecklenburg, Hamburg, Lübeck, Grubenhagen, Würtemberg, Henneberg, Mömpelgard, Baden, auch in einigen oberrheinischen Reichsstädten. Wer in diesen Landeskirchen nicht unterschreiben wollte, wurde ohne Weiteres seines Amtes entsetzt; in so weit wurde Niemand zur Unterschrift gezwungen. Aber war es nicht traurig genug, wenn man die Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche rein juristisch auffaßte und keinen Geistlichen mehr im Amte duldete, der melanchthonisch gesinnt und dem Ubiquitismus abgeneigt war? Daß auf diesem bloß kirchenrechtlichen und kirchenpolizeilichen Wege das Concordienwerk auch nicht wirklich durchgeführt werden könne, bewies alsbald der Umstand, daß alle übrigen, oben nicht genannten deutsch-evangelischen Landeskirchen ihren Beitritt standhaft verweigerten. Ein Anschluß der hessischen, anhaltinischen, pommerschen und holsteinischen Theologen an das Concordienwerk war um so weniger zu ermöglichen, als auf den zum Zwecke allgemeiner Vereinigung abgehaltenen Conventen zu Tangermünde (1578, März), zu Langensalza (1578, März), zu Herzberg (1578, August), zu Schmalkalden (1578, October) den Vorstellungen und Wünschen der noch nicht Beigetretenen gar keine Rechnung getragen wurde und Andreä in seiner (1579) am ersten Sonntage nach Trinitatis zu Wittenberg gehaltenen Predigt »vom großen Abendmahle« erklären konnte: »Das Bergische Buch sey noch dasselbige, wie es vor zweien Jahren gewesen, und sey in diesen ganzen Jahren auch kein Buchstab darzu gekommen, oder daran verändert worden.«

Nur dem Kurfürſten von der Pfalz, an deſſen Beitritte zum Concordienwerke den Concordienmännern ſehr viel gelegen war, ſchon deßhalb weil ſie ein Wiederaufleben des gewaltſam unterdrückten reformirten Geiſtes in der pfälziſchen Kirche fürchteten, wurde auf den Conventen zu Jüterbock und Bergen (1579) die Conceſſion gemacht, daß in einer zur Concordienformel entworfenen Vorrede die locupletirte Ausgabe der Augustana vom Jahre 1540 und 1542 wenigſtens erwähnt, die Schriften Melanchthons als *utilia* neque *repudianda* ac *damnanda* (ſo viel hatte man zur Ehrenrettung des praeceptor Germaniae doch erreicht) genannt, aber durch den Zuſatz „*quatenus* cum ea norma, quae Concordiae libro expressa est, per omnia consentiunt“ doch wieder verdächtigt, und beſtimmt ausgeſprochen wurde, die lutheriſche Abendmahlslehre habe „nulla alia fundamenta, quam verborum institutionis testamenti Domini nostri Jesu Christi.“ Die im Concordienbuche vorkommenden „Condemnationes impiorum dogmatum et ejus praesertim, quod de sacra Coena exstitit“ werden in dieſer Vorrede einigermaßen mit der Nothwendigkeit, vor ſeelengefährlichem Irrthum zu warnen, entſchuldigt, und zur Beruhigung milder Geſinnten wird hinzugefügt: Sic ut nequaquam consilium et institutum nostrum sit, eos homines, *qui ex quadam animi simplicitate errant*, nec tamen blasphemi in veritatem doctrinae coelestis sunt, *multo vero minus totas Ecclesias*, quae vel sub Romano Imperio nationis Germanicae, vel alibi sunt, *damnare.*“ Der Kurfürſt von der Pfalz widerſtand nun nicht mehr länger, dagegen blieben alle Verſuche, die Landeskirchen von Anhalt, Heſſen, Pommern, Holſtein, Zweibrücken, und die freien Städte Nürnberg, Straßburg, Speier, Worms, Frankfurt a. M., Magdeburg, Nordhauſen zum Beitritte zur bergiſchen Formel zu bewegen, erfolglos, und in Braunſchweig, welches (1577) der Eintrachtsformel beigetreten war, veranlaßte die Empfindlichkeit der Helmſtädter Theologen und die Gereiztheit des trotz ſeines lutheriſchen Eifers für ſeine Söhne um die katholiſchen Weihen nachſuchenden Herzogs Julius, der ſich dadurch den gerechten Tadel der Concordienmänner zugezogen hatte, den Rücktritt von der bereits unterzeichneten Concordienformel und den Rückgang auf das nicht ubiquitiſtiſche Corpus doctrinae Julium. Die Jahrelang mit den größten Anſtrengungen erſtrebte, mit noch größeren Opfern erkaufte Einigung kam mithin in der Wirklichkeit doch nicht völlig zu Stande; und in außerdeutſchen Staaten trat nur die preußiſche Geiſtlichkeit (jedoch nicht die Univerſität Königsberg) bei, während Danzig und Elbing die Eintrachtsformel zurückwieſen, und der König von Dänemark, nachdem die feierliche Proclamirung derſelben am 25. Jan. 1580 zu Dresden ſtattgefunden und er zum Beitritte aufgefordert worden war, an den Landgrafen Wilhelm von Heſſen am 8. Febr. 1581 (ſ. Schneiders Bibliothek der Kirchengeſchichte I, 225) ſchrieb, daß er das Concordienbuch in ſeinen Ländern verboten und „die beiden gedruckten Exemplaria, ſo trefflich ſchön und herrlich eingebunden Uns unſere freundliche liebe Schweſter, die Kurfürſtin zu Sachſen, unlängſt zugeſchickt, alſobalden, wie Wir ihrer anſichtig worden, auf ein gut Schornſteinfeuer gebracht und verbrennt.“

Was das Aeußere der Concordienformel betrifft, ſo ſteht unzweifelhaft feſt, daß dieſelbe zuerſt in deutſcher Sprache verfaßt wurde, wie denn auch die von Andreä entworfenen Artikel, die ſchwäbiſch-ſächſiſche und die torgiſche Formel, deutſch niedergeſchrieben worden waren. Die lateiniſche Ausgabe iſt mithin eine Ueberſetzung des Originaltextes. Die erſte Ueberſetzung, welche Aufnahme in dem Concordienbuche des Lucas Oſiander fand, war mangelhaft, und auch eine zweite von Selnecker ungenügend; erſt die dritte unter der Autorität von Chemnitz auf dem Convente zu Quedlinburg (1583) veranſtaltete erhielt die Zuſtimmung des Kurfürſten Auguſt von Sachſen und galt vom Jahre 1584 an als der authentiſche lateiniſche Text der Concordienformel, der in der Regel in alle ſpäteren Ausgaben übergegangen iſt. Ihrem Inhalte nach zerfällt die Concordienformel in zwei ungleiche Haupttheile: die ſogenannte epitome oder einen ſummariſchen Begriff, der einen Auszug aus dem Torgiſchen Buche enthält, und die *solida declaratio*, die als eine genauere Erklä-

rung des ersten bloß summarischen Theils anzusehen ist. Außerdem ist noch die Jüterboker, schon vorhin besprochene, und nicht eigentlich zur Concordienformel gehörige, Vorrede der unterzeichneten evangelischen Stände als in die Schrift einleitend zu beachten. Dieselbe sucht die Nothwendigkeit des Concordienwerkes zu motiviren, die Uebereinstimmung der Formel mit der heil. Schrift und den älteren symbolischen Büchern darzuthun, und zur Beruhigung ängstlicher und mit den subtilen dogmatischen Sätzen nicht ganz zufriedener Gemüther Einiges beizutragen. In beiden Haupttheilen ist die Anordnung und Vertheilung des Stoffes dieselbe. Beide beginnen mit einer Vorfrage de compendiaria regula atque norma, ad quam omnia dogmata exigenda, et quae inciderunt certamina pie declaranda et componenda sunt. Das Schriftprincip ist hier in schärfster Weise ausgesprochen; die heil. Schrift als alleinige Regel und Norm, wornach alle Lehrer und alle Lehren beurtheilt und gerichtet werden müssen, anerkannt. Was die kirchlichen Symbole betrifft, so werden außer den drei der alten Kirche angehörigen, die Augustana non mutata, die Apologie, die schmalkaldischen Artikel, die beiden Katechismen Luthers genannt und hervorgehoben. Zugleich wird aber ein specifischer Unterschied zwischen der Schriftautorität und der Symbolautorität festgestellt, insofern die, h. Schrift allein judex, norma et regula in Sachen des Glaubens seyn soll, während die Symbole — mithin die Concordienformel selbst — nur mit zeugenschaftlicher Dignität ausgerüstet werden, demzufolge auch nur menschliche und auf gewisse Zeit beschränkte Autorität anzusprechen haben. (Caetera autem Symbola — duntaxat pro religione nostra *testimonium dicunt eamque explicant*, ac ostendunt, quomodo singulis temporibus *sacrae litterae* in articulis controversis in Ecclesia Dei *a Doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint*, et quibus rationibus dogmata cum Sacra Scriptura pugnantia rejecta et condemnata sint). Es folgen nun in eilf Artikeln die Entscheidungen, welche zum Zwecke haben sollten, den Lehrfrieden der evangelischen Kirche zu begründen, und die gegnerischen Irrthümer auf immer aus dem Schooße der evangelischen Theologie auszuscheiden. In der epitome wird der Gang eingeschlagen, daß immer zuerst die eigentliche Streitfrage (status controversiae) festgestellt, zweitens die positive Entscheidung (affirmativa) vorgetragen, und drittens endlich die Gegenlehre (negativa) verworfen wird. In der solida declaratio läuft die Erörterung ununterbrochen fort. Als erster Artikel wird die Lehre von der Erbsünde festgestellt. Die Formel sucht hier die richtige Mitte zwischen Flacianismus und Pelagianismus. Sie hebt sehr richtig hervor, daß die Erbsünde nicht der Mensch, die Persönlichkeit selbst ist (non est hominis corrupti propria essentia, corpus aut anima, *aut homo ipse*); aber wenn zugleich die völlige Vergiftung und Verderbung der menschlichen Natur durch die Erbsünde behauptet wird, per quod humana natura non tantum contaminata, aut impura facta, verum etiam adeo in universum corrupta est, *ut nihil sinceri, nihil sani prorsus in ea sit relictum*, so ist nicht einzusehen, wie die Wiederanknüpfung eines ethischen Verhältnisses mit Gott noch möglich ist, wo überhaupt kein ethisches Bewußtseyn und kein ethischer Trieb sich mehr vorfindet. Dieser Mangel in der Theologie der Concordienformel, welcher sich gleich beim ersten Artikel aufdrängt, zieht sich nunmehr durch die ganze, wenn auch noch so scharfsinnig und gediegen ausgeführte, Arbeit hindurch. Wird das ethische Vermögen des Menschen im ersten Artikel völlig geläugnet, so muß natürlich im zweiten (de libero arbitrio) folgerichtiger Weise auch der freie Wille völlig geläugnet werden, und es bleibt bei dem Satze: daß Verstand, Herz und Wille des unwiedergebornen Menschen aus eignen natürlichen Kräften ganz und gar nichts verstehen, glauben, annehmen, gedenken, wollen, anfangen, verrichten, thun, wirken oder mitwirken können, sondern sey ganz und gar zum Guten erstorben, also daß in des Menschen Natur nach dem Falle vor der Wiedergeburt nicht ein Fünklein der geistlichen Kräfte übrig geblieben noch vorhanden, mit welchem er aus ihm selber sich zur Gnade Gottes bereiten, oder

die angebotene Gnade annehmen, noch derſelben für oder von ſich ſelbſt fähig ſeyn, oder ſich dazu appliciren oder ſchicken könne u. ſ. w. ... daher der natürliche freie Wille ſeiner verkehrten Art und Natur nach allein zu demjenigen, das Gott mißfällig und zuwider iſt, kräftig und thätig iſt.“ Und an einer andern Stelle der sol. declaratio heißt es: „ehe der Menſch durch den heil. Geiſt erleuchtet, bekehrt, wiedergeboren, erneuert und gezogen werde, könne er aus eigenen Kräften in geiſtlichen Sachen eben ſo wenig etwas anfangen, wirken oder mitwirken, als ein Stein, Block oder Thon, ja er ſey ärger als ein Block, weil er Gottes Willen widerſpenſtig und feind ſey.“ Auf's Neue ſieht man ſich genöthigt zu fragen: wo bleibt da das ethiſche Vermögen des Menſchen, welches die angebotene göttliche Gnade zu ergreifen vermöchte? Durch die völlige Verwerfung auch des Wahren und Richtigen, welches neben Falſchem und Irreleitendem in dem melanchthonſchen Synergismus enthalten war, verlor die Concordienformel auch für die Chriſtologie und Soteriologie die ethiſchen Anknüpfungspunkte, und wußte im dritten Artikel (de justitia fidei coram deo) auch das Gefunde an der oſiandriſchen Rechtfertigungslehre nicht zu würdigen, das ſubjektive Element, das Element der Freiheit im Glauben nicht anzuerkennen, ſondern denſelben blos als eine Gottesgabe, nicht auch zugleich als ethiſche Selbſtthat und religiöſe Selbſtgewißheit des Menſchen aufzufaſſen. Derſelbe Mangel zeigt ſich denn auch im vierten Artikel (de bonis operibus). Es wird zwar in ganz vortrefflicher Weiſe gezeigt, daß die guten Werke vor Gott keine rechtfertigende Kraft haben können; aber wenn zugegeben werden muß, daß ein Glaube, welcher keine guten Werke hervorbringt, auch nicht der rechte Glaube ſeyn kann, ſo iſt damit bewieſen, daß die guten Werke, d. h. daß die ſittliche Erſcheinung des Menſchen ſich von ſeinem religiöſen Verhältniſſe zu Gott nicht abſtrakt ablöſen läßt, und daß mithin, wenn der Glaube ein nothwendiges Merkmal der Seligkeit iſt, auch die guten Werke ein ſolches ſeyn müſſen, während freilich die Seligkeit ſelbſt nur dem Verdienſte Chriſti zugeſchrieben werden darf. Wenn im fünften Artikel (de lege et Evangelio) mit vollem Rechte der Unterſchied zwiſchen dem Geſetze und dem Evangelium eben ſo ſehr hervorgehoben, als die tiefere Zuſammengehörigkeit beider bemerklich gemacht wird: ſo iſt es der Concordienformel dennoch nicht gelungen, die „concio legis“ in ihrer ethiſchen Nothwendigkeit zur Anerkennung zu bringen; denn, wenn der Menſch nach ſeinem natürlichen Willen nur ein Stock oder Stein iſt, ſo ſieht man nicht ein, wie dieſer Stock oder Stein ſich durch die Geſetzespredigt werde erſchüttern und zur Erkenntniß ſeiner Sünden bringen laſſen. (Von der concio legis heißt es nämlich in der sol. decl., ſie habe bei denjenigen den Anfang zu machen, qui peccata sua nondum agnoscunt, et sensu irae Dei nondum sunt perturbati). Und wenn nach dem ſechsten Artikel (de tertio usu legis divinae) die Geſetzespredigt nicht nur zum Zwecke bürgerlicher Rechtſchaffenheit (primus usus), und zur Herbeiführung der Sündenerkenntniß (secundus usus), ſondern auch zur Belehrung der Wiedergebornen (tertius usus) ſtattfinden ſoll, wenn aber gleichzeitig derſelben alle wirkſame Kraft auch auf die Wiedergebornen abgeſprochen wird, indem dem heiligen Geiſte allein das „exhortari ad bona opera“ und „duo officia in iisdem hominibus“, das „mortificare et vivificare“, das „deducere ad inferos et reducere“ zugeſchrieben wird, ſo wird unverkennbar bei dem Wiedergeborenen hier, wie im vorigen Artikel bei dem Unwiedergeborenen, die Freiheit und Selbſtſtändigkeit der menſchlichen, namentlich auch der wiedergeborenen Subjektivität überſehen. Zeigt ſich übrigens in den erſten ſechs Artikeln neben dem gerügten Mangel eine gewiſſe Unbefangenheit, und tritt der polemiſche Karakter der Schrift weniger ſcharf hervor, ſo beginnt dagegen mit dem ſiebenten Artikel, welcher die Differenz zwiſchen dem Lutherthume und der reformirten Confeſſion betrifft, die confeſſionelle Verbitterung ſich entſchieden fühlbar zu machen. Die leidenſchaftliche Beurtheilung der in dieſem Artikel behandelten Abendmahlsfrage (de coena Domini) zeigt ſich deutlich genug ſchon darin, daß die Gegner, alſo namentlich auch die deutſch-reformirten und melanchthoniſch geſinnten Theologen, als „*Cingliani*

Doctores“ bezeichnet werden, nachdem doch bekanntlich längſt in allen, auch den ſchweizeriſch-reformirten Symbolen, vorzüglich in dem heidelberger Katechismus und der helvetiſchen Confeſſion, die zwingliſche Faſſung der Abendmahlslehre emendirt und die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti für den Glauben, mithin auch ein realer Glaubensgenuß dieſes Leibes und Blutes im Abendmahle, feierlich und öffentlich bezeugt worden war. Noch ſtärker aber tritt die leidenſchaftliche Beurtheilung der Deutſch-Reformirten durch die Concordienformel darin hervor, daß dieſelben als hinterliſtige unredliche Schleicher geſchildert werden, welche ſich nur den Schein gäben, als ſtimmten ſie mit der Augsburger Confeſſion überein. (Es heißt von ihnen epitome: „cum nunc sese in eorum, qui Augustanam Confessionem agnoscunt et profitentur, coetum *callide* ingerant, erroremque suum *sub praetextu piae illius Confessionis* quam latissime spargere conentur, etiam de hac controversia Ecclesiam Dei erudiendam judicavimus“). Hiernach ganz folgerichtig unterſcheidet die Concordienformel zwei Kategorien von Sakramentsgegnern (duo Sacramentariorum genera): 1) die ehrlichen, welche herausſagen, was ſie im Herzen denken (quod corde sentiunt), daß im Abendmahle nichts als Brod und Wein gegenwärtig ſey, ausgetheilt und genoſſen werde; 2) die verſchlagenen (versuti et callidi), und gefährlichſten (et quidem omnium *nocentissimi* Sacramentarii), die ſich anſtellen, als ob ſie an eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle glaubten, dieſelbe aber als eine blos geiſtliche, durch den Glauben vermittelte auffaſſen, und mithin (!) Chriſtum im Abendmahle nicht gegenwärtig haben, ſondern mit dem Glauben droben im Himmel ſuchen müſſen. Im Gegenſatze zu dieſen „Sacramentariis“, deren Lehren verworfen und verdammt werden (*rejicimus* atque *damnamus unanimi consensu* omnes erroneos articulos, ut qui commemoratae piae doctrinae, simplicitati fidei et sincerae confessioni de Coena Domini repugnant), wird feſtgeſtellt, daß im Abendmahle Chriſti Leib und Blut wahrhaftig und weſentlich (vere et substantialiter) gegenwärtig ſey; daß eine ſakramentale Vereinigung zwiſchen dem Brode und Weine und dem Leibe und Blute Chriſti darin ſtattfinde, daß mithin ein mündlicher (ore) Genuß des Leibes und Blutes Chriſti, nicht auf capernaitiſche, ſondern auf übernatürliche und himmliſche Weiſe (supernaturali et coelesti modo) darin vor ſich gehe, daß auch die Unwürdigen und Ungläubigen (indigni et infideles) den wahren Leib und das wahre Blut Chriſti empfangen, wiewohl zu ihrem Gerichte. Nach der sol. Decl. geſchieht der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle *in pane, sub pane, cum pane* (vrgl. erſte deutſche Ausgabe f. 296 a.). Dieſer ſchroffe, jede Brücke der Vermittlung mit den ſchweizeriſchen und den deutſchen Reformirten abbrechende, Gegenſatz läßt ſich nur erklären aus dem ſchon bemerkten völligen Mangel einer ethiſchen Auffaſſung des evangeliſchen Princips, an deſſen Stelle die kirchenrechtlich gültige, ſcharf durchſchneidende Formel getreten war. Das durch die Thatſache der Reformation wiederhergeſtellte und auf's Neue geheiligte Recht der Subjektivität, ohne welches wir der hierarchiſchen Bevormundung heimfallen müſſen, iſt in dieſem ſiebenten Artikel der Concordienformel ſo abſolut verkannt, daß die durch den Glauben vermittelte Gegenwart Chriſti geradezu als eine Nichtgegenwart bezeichnet, und nur die in ſinnlicher Objektivität, vermöge räumlicher und mündlicher Dargebung daſeyende Gegenwart für eine wirkliche genommen wird. Daß der Glaube in ſeiner rechtfertigenden und Chriſtum dem Subjekte aneignenden Kraft dadurch ſelbſt zu einer Nicht-Realität herabgeſetzt wird, ſcheint dem Scharfſinne der Verfaſſer der Concordienformel entgangen zu ſeyn. Mit dem ſiebenten Artikel ſteht nun aber der achte (de persona Christi) im innigſten Zuſammenhange. War jede Anſicht über die Gegenwart des Leibes (und Blutes) Chriſti im Abendmahle verwerflich und verdammlich, welche dieſe Gegenwart anders als leiblich und mündlich ſich bezeugend dachte, ſo mußte auch in der Lehre von der Perſon Chriſti nachgewieſen werden können, daß die leib-

liche oder menſchliche Seite Chriſti einer ſolchen leiblich dàſeyenden und mündlich genießbaren Gegenwart ſich nicht entzieht. Das führte auf die theologiſche Erörterung von der unio personalis Jeſu Chriſti hinſichtlich der beiden Naturen und der communicatio der Eigenſchaften der göttlichen an die menſchliche Natur (ſ. den Artikel Communicatio idiomatum). Es wird in dieſem Artikel mit ſteter polemiſcher Beziehung auf die Reformirten und Philippiſten, denen wieder der Parteiname „Cingliani“ untergeſchoben wird, die Geſondertheit der beiden Naturen innerhalb der perſönlichen Einheit, aber in der Weiſe behauptet, daß die menſchliche Natur (sol. decl.), mit der Gottheit auf wunderbare Weiſe verbunden, an allen Eigenſchaften der göttlichen Majeſtät ſchon auf Erden Theil hatte (Epitome: Eam majestatem ratione unionis personalis *semper* Christus habuit), wovon jedoch Chriſtus auf Erden nur, ſo weit es ihm gefiel, Gebrauch machte (majestatem illam *non semper*, sed *quoties ipsi visum fuit*, exseruit), jetzt aber nach der Erhöhung derſelben zur Rechten Gottes vermöge der unio hypostatica und naturarum communio an allen Eigenſchaften der göttlichen Natur participirt, ohne aufzuhören, ihre menſchlichen Eigenſchaften beizubehalten (Credimus — ut natura utraque in sua natura et essentia *inconfusa* manet neque unquam aboletur, ita etiam utraque suas naturales essentiales proprietates retineat, *neque in omnem aeternitatem eas deponat*, et quod unius naturae proprietates essentiales nunquam alterius naturae proprietates essentiales fiant). Richtig bemerkt die Concordienformel, daß es ſich hierbei um Entſcheidung der Streitfrage handle, „quarum praerogativarum, praeter et supra naturales suas proprietates, *sine ejusdem abolitione*, humana natura *capax* sit“. Und hierauf iſt von den Philippiſten und Reformirten erwidert worden, daß die menſchliche Natur in Chriſto unmöglich die Eigenſchaft der Allgegenwart annehmen könne, ohne diejenige der Endlichkeit und räumlichen Beſchränktheit aufzugeben. Aus dieſem Widerſpruche haben ſich aller ſubtilen ſcholaſtiſchen Diſtinktionen ungeachtet die Verfaſſer der Concordienformel nicht herausgearbeitet, und auch in dieſer Beziehung jenen ſchon gerügten Mangel an einer tieferen ethiſchen Anſchauungsweiſe durchblicken laſſen, der ſie hinderte, die Verbindung der göttlichen und menſchlichen Seite in Chriſto anders als unter der Kategorie der „Subſtantialität“ und „Quantität“ zu denken. Nachdem im neunten Artikel (de descensu Christi ad Inferos) in richtiger Weiſe feſtgehalten wird, daß die ganze Perſon Chriſti zur Hölle niedergefahren ſey, aber aus Mangel an ethiſchem Verſtändniſſe dieſer Lehre überſehen wird, daß die Höllenfahrt Chriſti nicht nur eine göttliche Allmachtsthat, ſondern auch ein göttliches Liebeswerk gegen die Gefangenen des Hades war, und nachdem der zehnte Artikel (de caeremoniis ecclesiasticis) ganz im Zuſammenhange mit dem reformatoriſchen Kirchenprincipe die im Worte Gottes nicht direkt anbefohlenen Cultusformen für unverbindlich, der Umänderung fähig, ja bedürftig, mithin für adiaphora erklärt hat, welche nur dann aufhören adiaphora zu ſeyn, wenn ſie, von Gegnern aufgenöthigt, einen widerevangeliſchen Bekenntnißkarakter annehmen, wobei jedoch aus doktrinärer Ueberſchätzung der Lehreinheit zu wenig Gewicht auf die Lebenseinheit der Kirche gelegt wird: findet im eilften und letzten Artikel eine Erörterung de aeterna praedestinatione et electione Dei ſtatt. Nach der — wohl nicht völlig aufrichtigen Bemerkung, daß unter den Augsburger Confeſſionsverwandten hinſichtlich dieſes Lehrpunktes noch kein Streit öffentlich (publice) entſtanden ſey (in der deutſchen Ausgabe sol. decl. heißt es: „öffentliche, ärgerliche und weitläufftige Zwieſpaltung“; man denke jedoch an das Strasburger Zerwürfniß), wird die Unterſcheidung zwiſchen der göttlichen praescientia und der praedestinatio (aeterna electio) zum Ausgangspunkte für die Feſtſtellung der Erwählungslehre genommen. Die *praescientia*, d. h. das Vorauswiſſen Gottes als abſolutes Wiſſen, von dem was künftig ſeyn wird, iſt nicht verurſachend, und bezieht ſich deßhalb auf Gute und auf Böſe; vermöge derſelben werden die Böſen unter die Leitung der göttlichen Vorſehung geſtellt; die *praedestinatio* oder aeterna electio dagegen iſt verurſachend, d. h. iſt Urſache der Seligkeit der Erwählten, und bezieht ſich deßhalb nur auf die Guten. Der Grund

der Erwählung ſoll nicht in einem verborgenen Rathſchluſſe Gottes, ſondern einzig und allein in ſeinem Worte aufgeſucht werden. Obwohl aber nicht alle Menſchen electi ſind, ſo will Gott doch alle ſelig machen; der göttliche Heilswille wäre alſo univerſaliſtiſch, der heilsgeſchichtliche Erfolg particulariſtiſch. An dieſem Erfolge trägt aber nicht Gott, ſondern die böswillige Verſtockung der Nicht-Erwählten gegen Gottes Wort und Geiſt die Schuld. Der Mangel an tieferem ethiſchem Bewußtſeyn bei den Verfaſſern der Concordienformel tritt in dieſer Faſſung der Erwählungslehre mit beſonderer Deutlichkeit hervor. Wenn Gott nur einen Theil erwählt, und in Beziehung auf die Anderen blos vorausſieht .... wie kann er denn Alle erwählen wollen? Und wenn der Menſch nach ſeinem natürlichen Willen einem Blocke oder Steine gleicht, wie kann er eine Schuld an ſeiner Nicht-Erwählung tragen, da ihm ja jedes freie, ſelbſtſtändige Willensvermögen zum Guten und jede Mitwirkung dazu mangelt? In einem endloſen metaphyſiſchen Widerſpruche heben ſich die Beſtimmungen der Concordienformel über die Erwählungslehre ſelbſt wieder auf, und es iſt auch ganz unmöglich das Räthſel des Uebergangenwerdens einer großen Anzahl von Menſchen in Beziehung auf die Seligkeit wiſſenſchaftlich nur einigermaßen zu löſen, ſo lange das ethiſche Vermögen des Menſchen, ſein urſprüngliches Gewiſſensrecht und ſeine Gewiſſenspflicht, nicht anerkannt wird.

Die Concordienformel ſchließt noch mit einem Zuſatze de aliis haeresibus et sectis, quae nunquam Augustanam Confessionem sunt amplexae. Es werden darin zum Zeugniſſe, daß das Lutherthum mit ſektireriſchen Beſtrebungen nichts gemein habe, die Irrthümer der Anabaptiſten, der Schwenckfeldianer, der neuen Arianer und der Antitrinitarier verworfen. Dann folgen die Unterſchriften, den erſten Ausgaben noch beigefügt, ſchon von Selnecker weggelaſſen, jedoch in der Ausgabe des deutſchen Concordienbuches (Leipzig 1703) noch alle aufgezählt. Als Anhang fügten Andreä und Chemnitz noch »ein Verzeichniß der Zeugniſſe heiliger Schrift und der alten, reinen Kirchen-Lehrer« bei, wie »dieſelbigen von der Perſon, und göttlichen Majeſtät der menſchlichen Natur unſers Herrn Jeſu Chriſti, zur Rechten der allmächtigen Kraft Gottes eingeſetzt, gelehret und geredt haben.« Dieſer Anhang ſollte dazu dienen, die von den Verfaſſern der Concordienformel, wie ſie ſelbſt bekennen, neu eingeführte theologiſche Schulſprache (die »neuen, fremden, ſelbſterdachten, ungebräuchlichen und unerhörten Reden«) zu erläutern und zu entſchuldigen; er erhielt, zumal da der Kurfürſt von der Pfalz nichts von ihm wiſſen wollte, jedoch niemals ſymboliſche Autorität, und in den neueren Ausgaben iſt er daher mit gutem Grunde weggelaſſen.

Die Concordienformel iſt ein Werk immenſen Scharfſinnes, urſprünglich guten und redlichen Willens, unermüdlicher jahrelanger Arbeit, und das Ergebniß eines mächtig drängenden theologiſch-kirchenrechtlichen Zeitbedürfniſſes. Aus dem religiös-ethiſchen Triebe, aus welchem die Reformation überhaupt hervorgegangen iſt, iſt ſie aber nicht nur nicht zu erklären, ſondern ſie iſt vielmehr als der Abſchluß einer Geiſtesrichtung zu betrachten, welche dem urſprünglichen reformatoriſchen Grundtriebe geradezu entgegengeſetzt iſt. Wie nämlich die römiſche Kirche auf der Baſis einer kirchenrechtlich unbedingt gültigen ſymboliſchen Autorität ruht, von welcher auch nicht einen Finger breit abgewichen werden darf und welche im Tridentinum ſcharf und beſtimmt formulirt iſt, ſo ſuchten die Urheber des Concordienwerkes eine ähnliche rechtsgültige Symbolautorität aufzuſtellen und ihre Auslegungsweiſe der h. Schrift zu einer für die ganze kirchliche Gemeinſchaft abſolut verbindlichen zu machen. Der Sieg der Concordienformel über die auf dem Grunde der h. Schrift und des Augsburger Bekenntniſſes, welches dem Dogma keine engen, am wenigſten theologiſch-ſcholaſtiſche Schranken gezogen hatte, freigelaſſene Lehrbewegung und Lehrentwicklung — war der Sieg eines reaktionären, aus der römiſchen Kirche entlehnten Traditionsprincips über das evangeliſche der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, der normativen Schriftgeltung und des allgemeinen Prieſterthums. Die freie Meinungsäußerung war nunmehr in der

evangelischen Kirche unterdrückt, die biblische Richtung der melanchthonischen Theologen gewaltsam verdrängt, ja vernichtet, die Herrschaft einer Partei in der Kirche auf lange Zeit befestigt, die freie Forschung und die nur vermittelst dieser gedeihende theolog. Wissenschaft gehindert, ein theologischer Scholasticismus begünstigt, und an die Stelle einer so wünschbaren nationalen, das Volks- und Gemeindeleben evangelisch verjüngenden und befruchtenden Gestaltung des Protestantismus eine blos scholastisch-lehrhafte begriffliche Ausbildung desselben ermöglicht, welche ohne allen bestimmenden Einfluß auf den deutschen Volksgeist blieb, die Kluft zwischen Geistlichen und Laien auf's Neue erweiterte und die innere Kraft des Protestantismus untergrub, der vom Jahr 1570 an nicht nur keine weiteren Fortschritte mehr machte, sondern überall an Boden verlor und während des dreißigjährigen Krieges mehrmals am Rande des Abgrundes sich befand, auch nicht durch eigene Kraftanstrengung, sondern durch Gottes Gnade und der Schweden gutes Schwert gerettet wurde. Eine Abschwächung des Protestantismus war die um so unvermeidlichere Folge des Sieges der Concordienformel, als dieselbe die immer noch nicht öffentlich und definitiv anerkannte Spaltung zwischen Lutheranern und Reformirten zu einer unheilbaren machte, und durch das den Reformirten zugefügte Unrecht falscher Interpretation ihrer Ueberzeugung und schonungsloser Verwerfung und Verdammung das Zerwürfniß bis zu tiefer Verbitterung steigerte, so daß nach dem Abschlusse der Concordienformel Lutheraner und Reformirte sich feindseliger gegenüberstanden als Protestanten und Katholiken, und die Jesuiten es nicht versäumten, fortwährend Oel in die Flammen zu gießen! So wurde die Einheit des protestantischen Geistes jämmerlich in sich gebrochen, das Zusammenwirken der evangelischen Fürsten und Stände unmöglich gemacht, und dem römischen Pabste Gelegenheit gegeben, die vereinzelten protestantischen Landeskirchen in ihrer Isolirung allmälig aufzureiben, eine Gelegenheit, die er bekanntlich auch nicht vorübergehen ließ.

Nachdem der Rationalismus keinen Sinn und kein Verständniß für den dogmatischen Werth der Concordienformel mehr gezeigt hatte, hat die neuere restaurative Theologie angefangen, denselben zu überschätzen, und es ist ihr sogar in etwas überschwänglicher Rede die »schöne Harmonie allseitig apostolischen Geistes« nachgerühmt, ja, sie ist »für das am förmlichsten unter allen beglaubigte« Symbol erklärt worden (Guerike, Allgemeine christl. Symbolik, S. 90). Fehlt es der Concordienformel in materialer Beziehung an Erkenntniß des ethisch-protestantischen Grundprinzips, und ist eine dem ethischen Prinzipe des Protestantismus widersprechende neu-scholastische Metaphysik in ihr der durchherrschende dogmenbildende Faktor geworden, so leidet sie auch an sehr bedeutenden formalen Mängeln. Unter dem Scheine dialektischer Vermittlung zwischen den streitigen Gegensätzen läßt sie in der Regel die Widersprüche stehen, gibt aber die Entscheidung immer nach der einen Seite, nach der Seite der bereits durch Gewaltschläge und größere Kraftanstrengung zur Herrschaft gelangten ultralutherischen Partei. Deßhalb ist sie auch, aller Vorzüge, die wir oben an ihr gerühmt haben, ungeachtet im Grunde doch nur ein Parteisymbol, und hat darum auch niemals dieselbe allgemeine Anerkennung, wie die Augustana, finden können. Indem sie aber durch ihre inneren, nur halb verdeckten Widersprüche den Zweifel und die Einreden des dialektischen Verstandes um so mehr hervorrief, als sie selbst auf dem Wege dialektischer Verstandesanstrengung entstanden war, konnte sie sich auch nur so lange selbst theilweiser Anerkennung erfreuen, als der obrigkeitliche Arm sie schützte; und ihr Ansehen schwand von dem Augenblicke an immer mehr, wo die freie Forschung in der Schrift, welche sie im Widerspruche mit sich selbst, aber in Erinnerung an das Wesen und Prinzip des Protestantismus noch proclamirt hatte, nicht mehr gewaltthätig gehemmt wurde. Die Spitze des einseitig doktrinären Prinzips, welches in der Concordienformel seinen ersten öffentlichen Ausdruck innerhalb der evangelischen Kirche gefunden hatte, kehrte sich in dem Doktrinarismus der rationalistischen Schule gegen sich selbst, und der abstrakte Kriticismus der modernen spekulativen Schule ist nur der ver-

brüderte Doppelgänger des abstrakten Dogmatismus der alt-lutherischen Concordien-Orthodoxie. Es war auch nicht anders möglich, als daß, nachdem der dem Protestantismus naturgemäß einwohnende Wahrheits- und Forschungstrieb durch das Concordienwerk unterdrückt und jede abweichende theologische Meinung durch Einschüchterung zum Schweigen gebracht war, die gewaltsam zurückgedrängte Hautkrankheit sich auf die inneren Theile werfen mußte, so daß dann im 18. Jahrhundert an der Stelle der biblischgläubigen Richtung der melanchthonschen Schule die bibelfeindliche Freigeisterei und Aufklärerei sich auf den Trümmern der verwüsteten altprotestantischen Dogmatik um so hochmüthiger aufblähte. Wenn man daher der Concordienformel auch nachrühmen kann, daß sie für einige Zeit den theologischen Streitigkeiten ein Ende machte — was übrigens nur zum Theil wahr ist, da nach der Autorisirung der Concordienformel noch ärgerliche und kleinliche Lehrstreitigkeiten genug vorkamen — so ist dies erstens ein sehr zweideutiger Ruhm, weil ein offener Kampf besser ist als ein fauler Friede, zweitens ein unevangelischer Ruhm, denn, wenn wir überhaupt keine Lehrverschiedenheit wollen, so müssen wir römisch-katholisch werden, und drittens insofern gar kein Ruhm, als auf den faulen und gewaltsam hergestellten Frieden die theologische und kirchliche Anarchie hereinbrach, und das gesammte kirchliche Leben mit Auflösung und Zerstörung bedrohte. Freilich thaten die Concordienmänner nur, wozu das Bedürfniß ihrer Zeit drängte; und ihnen vornehmlich die Schuld aufbürden zu wollen, wäre unbillig und ungerecht; aber die ganze Periode vom Tode Luthers an bis auf die Concordienformel trägt die Schuld und Luther selbst ist nicht frei davon, da er gerade im Abendmahlsstreite auf die dogmatische Formel größeres Gewicht legte als auf das religiös-ethische Grundprinzip des Protestantismus.

Die Concordienformel (vergl. die Ausgabe vom Jahre 1582, wo die Unterschriften vollständig sind) ist von sechsundachtzig evangelischen Reichsständen (darunter die Kurfürsten von Sachsen, Brandenburg und der Pfalz), und etwa achttausend Geistlichen unterschrieben worden. Aber von diesen sagten sich später mehrere wieder los. Nach dem Tode des Kurfürsten Ludwig VI. von der Pfalz führte sein als Landesverwalter auf ihn folgender Bruder J. Casimir die schon unter Friedrich III. befestigte reformirte Lehre wieder ein. (Auch Zweibrücken, welches die Concordienformel nicht angenommen, ging [1588] zur reformirten Lehre über.) Brandenburg trat von der Concordienformel ebenfalls zurück, und der Kurfürst Joh. Sigismund (1614) dem reformirten Bekenntnisse bei, weil, wie es in der kurfürstlichen Resolution (1614, 28. März) heißt, „bewußt und bekannt ist, wie der ehrgeizige Pfaffe Jakobus Andreä einen Primatum und lutherisches Papstthum über die Kirchen und Gemeine Gottes hindurch einzuführen, nicht aber die Ehre Gottes zu befördern, einzig und allein gesucht — wie derselben (der Concordienformel) Stifter, Autore und Anhänger sich unter diesen lieben Bulen, die Formulam Concordiae, die gute, feiste Präbenden, die Menge der vergüldeten Trinkgeschirre, sammeter Pantoffeln und Ehre und Reichthum der Welt geben können, da indeß Christus sagt: Vos autem non sic.“ Hanau, Hessen, Anhalt, die Wetterau, die Grafschaft Ysenburg nahmen ebenfalls die reformirte Lehre an; ebenso Nassau, wo (schon 1578) auf einer Synode zu Dillenburg „die Ubiquität oder Allenthalbenheit des Leibes Christi ein Ungeheuer, der alten Kirche und Gottes Wort unbekannt“ genannt worden war (Steubing, Kirchen- und Reformationsgeschichte der Oranien-Nassauischen Lande, S. 105). Die Grafschaften Wittgenstein, Solms-Braunfels, Sayn, Wied schlossen sich an. Bremen, seiner lutherischen Erzbischöfe überdrüssig, ward ebenfalls reformirt, und selbst in Kursachsen ließ der Kanzler N. Crell (1588) die Bestreitung der Reformirten in Schriften und Predigten verbieten, ja, das reformirte Prinzip schien immer kräftiger unter Christian I., dem Schwager des Pfalzgrafen Johann Casimir, durchdringen zu wollen, bis die der Concordienformel feindselige Bewegung unter der vormundschaftlichen Regierung Friedrich Wilhelms, Herzogs von Sachsen-Altenburg, erstickt und Crell hingerichtet wurde (1601). Auch in

Baden siegte der Calvinismus wenigstens vorübergehend unter dem Markgrafen Ernst Friedrich, und gewann einen ziemlichen, entschieden anti-concordienmäßigen Anstrich in dem sogenannten Staffortischen Bade- oder Kurze und einfältige Bekenntniß, nach welcher die Kirchen- und Schuldiener in der Markgrafschaft Baden sich im Lehren zu verhalten haben, Staffort 1599. Es war es gerade die Concordienformel, welche, vorzüglich darauf berechnet, das melanchthonische Element in der deutsch-evangelischen Kirche zu unterdrücken, eine kräftige Gegenwirkung dieses Elementes hervorrief und in einer Reihe von Landeskirchen (worunter zwei Kurfürstenthümer) eine von der schweizerisch-reformirten zu unterscheidende deutsch-reformirte Lehr- und Lebensgestaltung der evangelischen Kirche erzeugte. Nur ein kurfürstliches Regentenhaus (Sachsen) blieb — nach längeren Schwankungen — der Concordienformel treu: es wurde später römisch-katholisch.

Wie wenig die Concordienformel im Stande war, den theologischen Frieden völlig herzustellen, das beweisen die polemischen Schriften, welche ihrer öffentlichen Unterfirung sofort folgten. Lutheraner und römische Katholiken (von ersten namentlich die Helmstädter Theologen), besonders aber die Reformirten, welche in der Concordienformel ein auf ihre Vernichtung ausgehendes Werk erblicken mußten, traten in Streitschriften dagegen auf, und nöthigten die fürstlichen Schirmherren derselben eine „Apologie“ verfassen zu lassen, zu welchem Zwecke bereits im Jahre 1581 in Erfurt im Gasthofe zum grünen Weinfasse eine Conferenz, auf welche die Pfalz T. Kirchner, Brandenburg Chemnitz und Sachsen Selnecker gesandt hatte, zur Berathung zusammentrat. Eine Frucht dieser Theologenconferenz war das sogenannte Erfurtsche Buch, welches aus 4 Theilen besteht, von welchen die zwei ersten in Erfurt selbst ausgearbeitet worden waren. Die einzelnen Theile desselben erschienen zuerst für sich besonders, das Ganze erst im Jahre 1584 zu Dresden, war aber wenig geeignet, die Gegner zum Schweigen zu bringen. Dagegen wurde in Kursachsen die glückliche Vollendung des Concordienwerkes durch das Schlagen einer darauf bezüglichen Denkmünze gefeiert, an mehreren Orten Dankfeste gehalten und in Predigten Gott und die Urheber der Formel für das lang ersehnte Ergebniß gepriesen. Im Jahre 1680 wurde die Einführung in vielen lutherischen Landeskirchen durch die erste „hundertjährige Concordienjubelfreude“ verherrlicht. Im Jahre 1780 war diese Freude freilich überall längst verstummt, und scharfer Tadel, selbst die verächtlichste Behandlung war an die Stelle frohen Dankes und überschwänglicher Bewunderung getreten. Sah doch selbst ein Planck (Geschichte der Entstehung u. s. w. VI, 697) in der Concordienformel nichts als ein „Machwerk“, und war doch der sächsische Lutheraner Ammon (die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion II, 2. S. 146) der Meinung, wenn die Concordienformel in ihren Lehrbestimmungen über den freien Willen Recht hätte, „so bliebe nichts weiter übrig als die bürgerliche Gesellschaft provisorisch aufzulösen, und ihre Mitglieder als pflichtlose und aller Zurechnung unfähige Wesen so lang in ein gemeinschaftliches Irrenhaus einzusperren, bis sie ein beglaubigtes Zeugniß ihrer Wiedergeburt beigebracht haben würden.“ Solche Parteiurtheile haben vor der besonnenen und unbefangenen geschichtlichen Würdigung des Concordienwerkes und der Concordienformel in unserer Zeit zurückweichen müssen. Die relative Berechtigung beider ist billigerweise anzuerkennen; aber freilich eben so tief zu beklagen, daß der deutsche Protestantismus sich nur mit den Mitteln des römischen Traditionsprinzips aus seiner Noth zu helfen wußte, daß er sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts so wenig mehr des Geistes und Wesens bewußt war, der ihn in der ersten Hälfte so stark und so siegesfreudig gemacht hatte. Das ächte Unions-Symbol der Protestanten ist die Augsburgische Confession, wie sie ursprünglich gemeint war, nicht als ein auf den Buchstaben verpflichtendes Glaubensgesetz, sondern als ein aus dem Urborne der heil. Schrift stets neu und besser zu verstehendes evangelisches Glaubens- und Lebenszeugniß. Deßhat mit Recht die Concordienformel ihren symbolmäßigen, kirchenrechtlich-verbind-

lichen Autoritätskarakter durchgängig verloren, während ihr dagegen als dem theologisch-dogmatischen Hauptwerke des 16. Jahrhunderts in allen Controvers-Fragen der evangelischen Kirche ein unverlierbarer hoher zeugenschaftlicher, nicht dogmatisch entscheidender, Werth stets zukommen wird. Alle Versuche, ihre frühere Symbol-Autorität wieder zu allgemeinerer Geltung zu bringen, sind als den kirchlichen Frieden der evangelischen Kirche im höchsten Grade gefährdend zu vermeiden und zurückzuweisen; es würde dadurch nicht nur alle, auch die gläubige theologische Wissenschaft mit Vernichtung bedroht, nicht nur die Union des lutherischen und reformirten Bekenntnisses zerrissen, sondern auch eine Conföderation derselben unmöglich gemacht, und ein unaufhaltsamer Zersetzungs- und Auflösungsprozeß des Protestantismus, den seine Feinde bereits schadenfroh verkünden, wirklich herbeigeführt.

Die auf die Concordienformel bezügliche Literatur ist ungemein reichhaltig. Die Concordienformel selbst ist mehreremale, besonders anfänglich, für sich allein herausgegeben worden, viel öfter aber in und mit dem Concordienbuche, oder der sogenannten, alle mit öffentlicher Autorität ausgerüsteten lutherischen Symbole umfassenden, Concordia. Der Druck des Concordienbuchs wurde vom Jahre 1578 an von J. Andreä besorgt; das Exemplar der Concordienformel, welches dem Drucke zu Grunde lag, ist leider mit der Sakristeibibliothek der Hauptkirche zum heil. Kreuze in Dresden (1760, 19. Juli) ein Raub der Flammen geworden. Deutsche Ausgaben des, die Augustana vom Jahre 1530, die Apologie, die schmalkaldischen Artikel, die beiden Katechismen Luthers — nebst der Concordienformel enthaltenden, Concordienbuches sind vorhanden von den Jahren 1580, 1582, 1598, 1603, 1703, 1747, 1760 u. s. w.; lateinische von den Jahren 1584, 1602, 1698; neuere: die Ausgaben der libri symbolici ecclesiae evangelicae (lutheranae) von Tittmann, Hase, Meyer, Müller, Franke, in der Regel nebst historischen Erläuterungen. Besonders eingehend in letzterer Beziehung ist *Walch*, bibliotheca theol. selecta (1757) I, 364 sq. Unter den gegnerischen Schriften ragt hervor und ist die berühmteste: *R. Hospiniani Concordia discors*, hoc est de origine et progressu formulae Concordiae Bergensis, in quo, quae libro Concordiae continentur, Sacrae Scripturae, orthodoxis Symbolis, Antiquitati puriori, *ipsique etiam Augustanae Confessioni* repugnantia, *Contradictiones* item, Condemnationes et modus agendi in Ecclesia Christi hactenus inusitatus, quem in conscribendo, suffragiis muniendo, et promulgando eo, *Patres Bergenses*, Auctores ejus secuti sunt, Christiano Lectori ob oculos ponuntur. Die gelehrteste und scharfsinnigste Vertheidigung ist die von L. Hutterus in seiner *Concordia concors* geführte. Außerdem ist noch — neben der in das Gebiet der Symbolik einschlagenden Literatur — besonders zu erwähnen: Val. Löscher, historia motuum III, 6, 5 sq.; J. H. Balthasar, Historie des Torgischen Buches u. s. w.; J. N. Anton, Geschichte der Concordienformel der Evang.-Lutherischen Kirche; Planck, Geschichte der Entstehung u. s. w. des protestantischen Lehrbegriffs — der ganze 6. Band, in Beziehung auf Reichhaltigkeit des Stoffes und Gründlichkeit der Behandlung noch immer das Beste, was wir besitzen; Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581 (Bd. II. u. III., der dritte Band noch nicht erschienen); Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte III. 2, 1. S. 289 ff.

Dr. Schenkel.

Concubinat ist die Geschlechtsverbindung zweier Personen, welche nicht durch das Band der Ehe an einander geknüpft sind. Das ältere römische Recht kennt eine zweifache Art von Ehe (justae nuptiae, matrimonium), die eine mit bestimmten Formen (confarreatio, coemtio), um deren willen die Frau in die Gewalt des Mannes trat (conventio in manum), die andere formlos eingegangen (matrimonium tantummodo), ohne die manus mariti, aber mit den sonstigen bürgerlichen Folgen der Ehe (*Gaji* institut. lib. I. §. 109 seq. *Justiniani* institut. lib. I. tit. X.). Von der letztern unterschied sich der Concubinat äußerlich nicht, wohl aber durch die eigentliche Absicht der Vereini-

gung. Daher ſagt Paulus in den Reſponſen: „Concubinam ex sola animi destinatione aestimari oportet“ (l. 4. Dig. de concubinis. XXV, 7.). Beim Concubinate fehlte die affectio maritalis, die Intention, die Frau als Ehegattin lebenslänglich zu beſitzen. Dies war auch für das ſpätere römiſche Recht entſcheidend, indem dieſes nur für personae illustres eine beſtimmte Form des Abſchluſſes der Ehe, durch Aufnahme eines ſchriftlichen Ehepakts (dotale oder nuptiale instrumentum) vorſchrieb (Juſtinians Novella LXXIV. cap. 4. LXXVIII. cap. 3. CXVII. cap. 4. 6.). Der Concubinat ſelbſt, er mochte vorübergehend oder lebenslänglich eingegangen werden, war erlaubt mit einer Sclavin, einer Freigelaſſenen oder einer ſolchen Freigebornen, welche nicht persona honesta war (Marcian in der l. 3. Dig. tit. cit. XXV. 7.). Neben der Concubine durfte man aber nicht zugleich eine Ehegattin haben (c. un. Cod. de concubinis. V. 26. Constantin a. 320.). Daher unterſchied ſich auch die Concubine von einer pellex, quae cum eo, cui uxor est, corpus miscet (Paulus in l. 144. Dig. de verborum significat. L, 16.). Theodoſius und Valentinian nennen ſogar den Concubinat ein conjugium inaequale (c. 3. Cod. de liberis naturalibus. V, 27. a. 442.). Eine Bevorzugung des Concubinats vor anderen außerehelichen Verbindungen beſtand nach römiſchem Recht auch darin, daß die aus ihm erzeugten Kinder (liberi naturales) ein beſchränktes Succeſſionsrecht in das väterliche Vermögen haben (Juſtinians Novella XVIII. cap. 5. LXXXIX. cap. 12. §. 4. 6.) und daß ſolche Kinder durch die nachfolgende Ehe des Vaters mit der Concubine legitimirt, d. h. in das Verhältniß ehelicher Kinder gebracht werden können (legitimatio per subsequens matrimonium. vgl. Nov. LXXXIX. cap. 8. §. 13. Instit. de nuptiis. I. 10.).

Für den Orient hob dieſe Geſetzgebung Kaiſer Leo der Philoſoph vor d. J. 873 auf, indem er allgemein die feierliche Einſegnung der Ehe befahl (Nov. Leonis LXXXIX.) und den Concubinat ſelbſt förmlich verbot, da derſelbe nach chriſtlichen Grundſätzen der Natur und der Religion widerſpreche (Nov. XCI.). Dagegen dauerte im Occident noch lange das frühere Verhältniß fort. Bei den germaniſchen Völkerſchaften war unter dem Adel ſchon in der älteren Zeit Polygamie üblich (Tacitus in der Germania cap. 18.: ob nobilitatem plurimis nuptiis ambiuntur). Dies ſcheint ſich öfter ſo geſtaltet zu haben, daß neben der rechten Ehe mit einer Perſon von gleichem Stande (conjugium legitimum) noch Concubinate mit Frauen geringeren Herkommens eingegangen wurden. Dagegen wirkte die Kirche, indem ſie nur die Monogamie für erlaubt erklärte (ſ. d. Art. Ehe), aber nicht in gleicher Weiſe gegen den Concubinat, welchen ſie vielmehr, wenn er nur nicht tranſitoriſch iſt, gewiſſermaßen der Ehe gleichſtellte. So erklärte Auguſtin, indem er den Unterſchied nur in der Abſicht der Kinderzeugung oder der geſchlechtlichen Verbindung (filiorum procreandorum — concubitus causa) findet, auch den letzten Fall „potest quidem fortasse non absurde appellari connubium, si usque ad mortem alicuius eorum id inter eos placuerit etc.“ (de bono coniugali c. 5. 14., im Dekret Gratians c. 6, 5. Can. XXXII. qu. II.). Aehnlich iſt auch die Auffaſſung bei Iſidor von Sevilla († 636) (c. 5. dist. XXXIV.). Das erſte Concil von Toledo vom Jahre 400 can. 17. (c. 4. dist. XXXIV.), welches die in mehrfacher Ehe Lebenden von der Kirchengemeinſchaft ausſchloß, declarirte deßhalb „Is qui non habet uxorem et pro uxore concubinam, a communione non repellatur.“ Indeſſen war man ſich wenigſtens der Differenz wohl meiſtens bewußt und mißbilligte auch den Concubinat, als deſſen Ueberwindung und Vervollkommnung man die Ehe ſchilderte (m. ſ. z. B. Leo I. ep. 167. a. 458 in c. 11. 12. Can. XXXII. qu. II.). In Deutſchland fruchtete dies jedoch vorerſt nicht viel; der Concubinat blieb häufig, indem die Verſchiedenheit der Nationalität oder des Standes als Grund gegen den Abſchluß der Ehe angeführt wurde, bis es der Kirche gelang, dieſe Hindernisse weniger wirkſam zu machen (m. ſ. Conc. Triburiense a. 895. c. 39., bei Coll. Concil. Tom. XIX. Fol. 151.). Statt der ſonſt üblichen Dotation und der Ehe folgender Vermögensrechte beſchränkte man ſich auf eine bloße entſtand in den Fällen, in welchen früher Concubinate üblich ge-

weſen waren, die wirkliche Ehe mit Morgengabe (morganaticum), die morganatiſche oder Saliſche (nach Frankenrecht) Ehe (vergl. lib. feudorum II. tit. XXIX.). Wo dies nicht geſchah, wurde wenigſtens durchgeſetzt, daß nicht neben einer Ehefrau noch eine Concubine gehalten wurde (Capitulare Langobardicum a. 786. cap. 5. Hlotharii I. excerpta canonum a. 835. can. 2. Hlodovici Convent. Moguntinus a. 851. c. 15., in *Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. III. Fol. 51. 372. 415.). Ein förmliches Verbot des Concubinats für Laien wurde aber nicht erlaſſen; deſto mehr ſah ſich die Kirche wie der Staat veranlaßt, den Geiſtlichen, welchen die Ehe unterſagt war, auch den Concubinat zu verbieten (Capitulare Carlomanni a. 742. c. 1. 7. Pippini a. 744. c. 8. Caroli M. ecclesiasticum a. 789. c. 4. Aquisgranense a. 801. c. 15. u. v. a. *Pertz*, Monumenta cit. Fol. 16. 17. 21. 54. 88. u. a. Tit. X. III. 2. de cohabitatione clericorum et mulierum; vergl. c. 6. X. de bigamis non ordinandis [I. 21.] Innocent. III. a. 1213. c. 55. X. de sent. excommunicat. [V. 39.] Gregor. IX. u. a.). Dergleichen Geſetze konnten indeſſen keinen günſtigen Erfolg haben, ſo lange es noch geiſtliche Obere gab, welche den ihrer Gewalt unterworfenen Klerikern gegen eine jährliche Abgabe geſtatteten, ſich Concubinen zu halten. Dagegen ſuchte das Concil von Baſel mit aller Entſchiedenheit zu wirken, indem es in der sessio XX. eine beſondere Vorſchrift dagegen gab, welche, wo es nöthig war, publicirt werden ſollte. „Quia in quibusdam regionibus nonnulli, jurisdictionem ecclesiasticam habentes, pecuniarios quaestus a concubinariis percipere non erubescunt, patiendo eos in tali foeditate sordescere; sub poena maledictionis aeternae praecepit S. Synodus, ne deinceps sub pacto, compositione, aut spe alicujus quaestus, talia quovis modo tolerent etc.“ (M. ſ. z. B. die Publication in Breslau 1509, bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. VI. Fol. 68. 69.) Die Kirche ſah indeſſen, daß ſie ihren Zweck erſt dann beſſer erreichen werde, wenn es ihr gelungen, auch bei den Laien den Concubinat zu verdrängen. In dieſem Sinne erließ Leo X. auf dem Lateranconcil 1516 geſchärfte Beſtimmungen gegen den Klerus und befahl zugleich, daß gegen Laien, welche im Concubinate lebten, ernſte Mahnungen und ſonſtige kanoniſche Mittel gebraucht werden ſollten (c. 1. de concubinariis in VII. [V. 16.] verb. c. 3. 4. de vita et honestate clericorum in VII. [III. 1.]). Darauf folgte auch der Staat mit ſeiner Strafgeſetzgebung (Reichspolizeiordnung von 1530 Tit. XXXIII., von 1548 Tit. XXV., von 1577 Tit. XXVI.). Inzwiſchen hatte ſich der Unterſchied der Ehe und des Concubinats weiter ausgebildet, da für den Abſchluß der erſteren eine allgemeinere feſte Form vorgeſchrieben war (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 1. de reform. matr.), die Erklärung des Conſenſes der Brautleute vor dem eigenen Pfarrer und zwei Zeugen nebſt der darauf folgenden prieſterlichen Einſegnung; darnach wurde jede, nicht alſo begründete Verbindung eines Mannes mit einer Frau, gleichviel ob vorübergehend oder dauernd eingegangen, ob allein oder neben einer beſtehenden Ehe, von Seiten der Kirche für ſtrafbar erklärt. Sobald die dreimalige Ermahnung zur Entlaſſung der Concubine, welche von Amts wegen erfolgen ſollte, fruchtlos geweſen, iſt der Bann über die Schuldigen auszuſprechen, und wenn derſelbe nach Verlauf eines Jahres die Trennung nicht herbeigeführt, iſt ein Strafverfahren einzuleiten und, erforderlichen Falls mit Beihülfe des weltlichen Arms, die Concubine auszuweiſen (Conc. Trid. a. a. O. c. 8. de ref. matr.). Was insbeſondere Kleriker betrifft, ſo ſollen dieſe, wenn ſie der Ermahnung eine Concubine zu entlaſſen nicht gehorchen, mit Entziehung eines Dritttheils ihrer kirchlichen Einnahmen, zu Gunſten der Kirchenfabrik oder einer milden Anſtalt, beſtraft werden. Beharren ſie im Delict, ſo ſollen ſie alle Einkünfte verlieren und von der Verwaltung des Beneficiums ausgeſchloſſen werden, endlich aber auch ihr Amt verlieren. Bei einem Rückfall, nachdem ſie gehorcht, trifft ſie der Bann (Conc. Trid. sess. XXV. cap. 14. de reform.). Die bürgerliche Geſetzgebung hat ſich dem kirchlichen Verbote dann gewöhnlich angeſchloſſen, die Strafe iſt eine arbiträre und häufig tritt eine ſolche gar nicht ein, Falls nicht ein anderes Verbrechen concurrirt, wie Ehebruch, Inceſt u. a., ſondern nur ein polizeiliches Einſchreiten, um die zuſammenlebenden Perſonen zu trennen. Die Grundſätze des Parti-

cularrechts weichen von einander ab. Nach preußischem Recht greift die Polizei ein, wenn solche Personen, deren Verheirathung ein gesetzliches Eheverbot entgegensteht, zusammenleben (Cabinetsordre vom 4. Oktober 1810. Circulare vom 24. Juli 1851) oder wenn dadurch ein öffentliches Aergerniß erregt wird (Circulare vom 11. April 1854). Da die evangelische Kirche die Heiligkeit der Ehe, auch ohne sie zum Sakramente zu machen, auf's Entschiedenste anerkannt und die Vollziehung derselben an bestimmte Solennitäten geknüpft hat, so ist die Verwerflichkeit des Concubinats ihr nie zweifelhaft gewesen. Eine sogenannte Gewissensehe, welche nichts anderes als Concubinat ist, hat sie nie anerkannt (s. *Schweikart*, matrimonii conscientiae definitio. Regimontii 1832, 8.), eines Verbots des Concubinats für Geistliche hat es aber bei den Evangelischen nicht bedurft, da diesen die Ehe frei steht (s. d. Art. Cölibat).

Mit der veränderten Auffassung des Concubinats sind die früher den liberi naturales zuerkannten Erbrechte eigentlich als aufgehoben zu betrachten, doch haben die Praxis und Landesgesetze nicht immer diese Consequenz gezogen, wie denn unter andern das preußische Landrecht gewisse Rechte auf den Nachlaß des Vaters, wenn dieser keine ehelichen Kinder hinterläßt, den unehelichen zugesteht (Th. II. Tit. II. §. 647 folg.).

H. F. Jacobson.

Confessionen, s. die betreffenden Art. und den Art. symbolische Bücher.

Confessionswechsel ist der Uebertritt von einer Religionsgemeinschaft zu einer andern. Die Confession, das Bekenntniß, durch welches Jemand einer religiösen Verbindung als selbstständiges Mitglied einverleibt wird, muß aus freier Ueberzeugung des Bekennenden hervorgehen; ebenso muß es auch dem Bekenner einer Religion freistehen, sobald seine Ueberzeugung sich geändert hat, ihr zu folgen, sich von der bisherigen Gemeinschaft zu trennen und derjenigen anzuschließen, welcher er mit seinem Herzen angehört. Diese dem sittlichen Karakter der Religion, vor allen der christlichen, nicht minder der Würde gewissenhafter Persönlichkeit entsprechenden Grundsätze haben sich erst nach und nach, jedoch keineswegs allgemein Bahn gebrochen.

Die römisch-katholische Kirche betrachtet sich allein als die Kirche, nicht bloß als eine Confession oder Partei der gesammten Christenheit, und muß daher in voller Consequenz jeden Abfall von ihr als einen Abfall vom Herrn selbst, welcher in dem Pabste und der von diesem regierten Kirche wahrhaft repräsentirt ist, ansehen. So lange die römische Kirche allein herrschte, verfuhr sie demgemäß gegen Jeden, der von ihr abwich oder sie gar verließ, Häretiker oder Apostat, indem sie beide nach gleichem Prinzip beurtheilte (m. s. vorzüglich c. 13. de haereticis in VI. [V, 2.] Bonifacius VIII.), mit allen ihr zu Gebote stehenden kirchlichen, wie weltlichen Mitteln: denn sie vermochte den Staat, die von ihr empfohlenen Grundsätze gegen Abtrünnige aufs Strengste zur Ausführung zu bringen. (M. s. den Art. Apostasie B. I. S. 432.) Dies mußte sich jedoch ändern, seit die evangelische Kirche sich Anerkennung und Parität neben der römischen erkämpfte. Diese Gleichheit ist jedoch kirchlich und dogmatisch vom Pabstthum niemals zugestanden, die evangelische Kirche überhaupt nicht von ihm als Kirche anerkannt; darum wird auch der Uebertritt eines römisch-katholischen Christen zu den Evangelischen kirchlich noch als Häresie und Apostasie beurtheilt. Die evangelische Kirche dagegen, obgleich sie davon überzeugt ist, die Wahrheit des Evangeliums reiner als jede andere christliche Gemeinschaft zu besitzen und in sich zu verwirklichen, ist doch ferne davon, der römischen Kirche ihre kirchliche Qualität selbst zu bestreiten, und beurtheilt deshalb den Uebertritt zu derselben von andern Gesichtspunkte, als den einer förmlichen apostasia a fide christiana.

lichen Verhältnisse beim Confessionswechsel können bei der Verschiedenheit beider Kirchen nicht nach dem dogmatischen, sondern nur nach dem Prinzip sich gleichmäßig gestalten, und dieses ist auch, wenn schon mit Allgemeinen bei der darüber ergangenen Gesetzgebung des In Folge der Reception der Evangelischen mußte die Freiheit stiften zu denselben ohne jeden Nachtheil seyn. Dieselbe

wurde auch unbeſchränkt im Augsburger Religionsfrieden 1555 für die weltlichen Reichsſtände und deren Unterthanen anerkannt, nicht aber alſo für die Geiſtlichen, wegen deren vielmehr, da die Parteien ſich nicht vereinbaren konnten, König Ferdinand in Art. 18. des Inſtruments den ſogenannten geiſtlichen Vorbehalt (reservatum ecclesiasticum) aufſtellte, ſo daß mit dem Uebertritt der Kleriker deren Beneficium verloren gehen ſollte. Hierbei blieb es auch ſpäter, mit Anerkennung des Beſitzſtands vom 1. Januar 1624. (Instrum. Pacis Osnabrug. 1648 Art. V, §. 14, 15, 23). In Betreff der Unterthanen beſtimmte der weſtphäliſche Friede (I. P. O. Art. V, §. 36, 37), daß nur da, wo dieſelben im Jahr 1624 ein öffentliches oder privates Religionsexercitium beſeſſen, der Uebertritt ungehindert ſeyn ſollte, wo dies aber nicht der Fall war, dergleichen Unterthanen bei einem Confeſſionswechſel freiwillig auswandern oder vom Landesherrn zur Auswanderung genöthigt werden dürften. Auch außerhalb Deutſchlands ſind ähnliche, ja noch härtere Verordnungen in einzelnen Staaten früher in Geltung geweſen und zum Theil noch anwendbar, wie in Spanien, Portugal, Frankreich, Schweden, Dänemark u. a. Wie von Seiten der Landesgeſetzgebungen, iſt auch von Seiten der Autonomie der Einzelnen der Confeſſionswechſel öfter beſchränkt oder geboten worden. Weniger Streit iſt darüber, daß die einer Verfügung, einem Teſtamente u. ſ. w. zugefügte Bedingung, es ſoll die bedachte Perſon ihr Bekenntniß ändern, eine conditio turpis und daher als nicht vorhanden anzunehmen ſey; dagegen wird nicht ſo übereinſtimmend die Bedingung, die Confeſſion ſoll nicht verändert werden, als unſtatthaft betrachtet. (M. vergl. Eichhorn, deutſches Privatrecht §. 79. Anm. h. Gerber, Syſtem des deutſchen Privatrechts §. 43. Anm. 6 und daſelbſt Cit.) Indeſſen erſcheint doch die Bedingung, die Religion nicht zu ändern, als eine die Religionsfreiheit des Individuums beſchränkende. Wo alſo das Prinzip feſtſteht, die individuelle Freiheit der Confeſſionsänderung ſoll nicht beſchränkt werden, da muß auch dieſe Bedingung verworfen werden. (Vergl. Jäger in der Zeitſchrift für Civilrecht und Prozeß von Linde u. A. Gießen 1830. Band III, Heft III. Nro. 16, S. 310 f.) Dieſer Auffaſſung folgt auch das preußiſche Recht (Cabinetsordre vom 4. November, Reſcript vom 7. November 1786, in der Ediktenſammlung Band VIII, Nro. 63. S. 197. Allgemeines Landrecht Theil I, Tit. IV, §. 9. Theil I, Tit. XII. §. 63.) Wenn übrigens ohne Rückſicht auf eine beſtimmte Perſon, der Genuß gewiſſer Rechte an eine gewiſſe Confeſſion geknüpft iſt, dann iſt allerdings das Verhältniß ein anderes.

Wo die Geſetze den Confeſſionswechſel geſtatten, knüpfen ſie ihn mit Recht an ſolche Vorausſetzungen, aus denen erhellt, daß der Uebertritt ein freier war. Sie fordern deshalb die nöthige Einſicht des Convertiten und machen dieſe von einem beſtimmten Alter, einem Unterſcheidungsjahr (annus discretionis) abhängig (ſ. d. A. Alter Bd. I. S. 264 u. 265), desgleichen öfter davon, daß der bisherige Pfarrer des Uebertretenden auf denſelben ſeelſorgeriſch eingewirkt habe (ſo die frühere öſterreichiſche Geſetzgebung, jedoch nur zu Gunſten der römiſchen Kirche,) oder daß der Pfarrer Gelegenheit erhielt, mit dem Uebertretenden Rückſprache zu nehmen, indem dieſer ſich von jenem ein Zeugniß zum Behuf des Wechſelns holen muß. (So im Königreich Sachſen nach Mandat vom 20. Februar 1827, Verordnung vom 23. Mai 1829, Bayern Edikt vom 26. Mai 1818, Reſcript vom 7. Juli u. 28. September 1833, Württemberg vom 30. Juli 1819, Oeſterreich vom 31. Januar 1849 u. a.) Es ſoll überhaupt der Proſelytenmacherei begegnet werden, weshalb z. B. das preußiſche Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 44. verordnet: „Keine Religionspartei ſoll die Mitglieder der andern durch Zwang oder liſtige Ueberredungen zum Uebergange zu verleiten ſich anmaßen.“

Die Wirkung des Confeſſionswechſels iſt die Löſung des früheren Kirchenbandes, daher der Verluſt der bisherigen kirchlichen Rechte, als Folge des Wegfalls der kirchlichen Pflichten und der Erwerb der Zuſtände, welche durch das neue Bekenntniß begründet werden. Die bürgerlichen und politiſchen Rechte leiden darunter nicht, wenn nicht deshalb particulare Normen beſtehen. Für Deutſchland iſt durch Art. 16. der Bundesakte

der Wegfall von nicht-kirchlichen (bürgerlichen und politischen) Nachtheilen für den Uebertritt zu einer der (drei) christlichen Religionsparteien im Allgemeinen sicher gestellt. Was den Uebertritt zu christlichen Sekten betrifft, so ist dieser öfter beschränkt, insofern entweder den Mitgliedern derselben das Staatsbürgerrecht nicht in vollem Umfange zusteht, oder gewisse Singularitäten für dieselben bestehen, welche den neu Eintretenden nicht gewährt werden. So beim Uebertritt zu den Mennoniten, insofern der Convertit und seine Söhne nicht von der Militärpflicht frei werden, welche sonst Mennoniten nicht übernehmen, auch der Erwerb neuer Grundstücke, die nicht bereits im Besitze von Mennoniten waren, verhindert wird u. a. (m. s. deshalb das preußische Edikt vom 30. Juli 1789. Erlaß des Ministeriums des Innern vom 11. Juni 1852 u. a.). Zu Gunsten der herrschenden römischen Kirche ist bisweilen (wie in Frankreich, Oesterreich u. a.) die volle Wirkung des Confessionswechsels bei Klerikern beschränkt, indem der character indelebilis derselben auch von Seiten des Staats anerkannt wird, und daher z. B. der Abschluß einer Ehe eines gewesenen Priesters nicht erfolgen darf. Der Uebertritt von einem christlichen zu einem nicht-christlichen Bekenntnisse unterlag bis in die neueste Zeit strengem Verbot und kirchlicher, wie bürgerlicher Strafe. Die kanonische Satzung, daß gegen solche Apostaten wie gegen Ketzer zu verfahren sey (c. 13. de haeret. in VI. cit.), wendet die römische Kirche so viel sie vermag noch an, das gemeine weltliche Recht hat sich jedoch geändert (vergl. v. Savigny, System des heutigen römischen Rechts, Band II. S. 233). Die Gesetze der einzelnen Länder weichen indessen von einander ab, indem einzelne die Conversion verhindern, andere nicht. In Preußen ließ sie Friedrich II. zu (m. s. Preuß, Friedrich II. Band III. S. 220, 221), und das allgemeine Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 1 ff. ist nicht dagegen; Friedrich Wilhelm III. verbot sie (Rescript vom 19. November 1814, 10. März 1818, Cabinetsordre vom 21. Dezember 1834 u. a.). Nachdem aber die im Jahre 1844—1845 versammelten Provinzialsynoden (mit Ausnahme der der Provinz Preußen, s. deren Verhandlungen Berlin 1845, S. 148 ff.) sich für die Zulässigkeit ausgesprochen, ist nach der Verordnung vom 30. März 1847 (verb. mit dem Patent vom 7. April d. J. Ministerial-Rescript vom 28. Juli 1848) der Uebertritt gestattet. Aehnlich im Königreiche Sachsen nach dem Ministerial-Rescript vom 29. Dezember 1849. Daß in einem solchen Falle aber zuvor seelsorgerische Mittel zum Herbeiführen anderer Ueberzeugung angewendet werden, rechtfertigt sich daraus, daß der zum Judenthum oder Islam übergehende Christ, wenn nicht aus selbstsüchtigen Zwecken, doch nur durch Irrthum oder Indifferentismus zu diesem Schritte veranlaßt seyn kann.

Die beim Wechsel der Confession anzuwendenden Formen sind beim Uebergange zur Kirche nach erfolgtem Unterricht die Taufe, Ablegung des Glaubensbekenntnisses u. a. Während die evangelische Kirche die ihr zufallenden Römisch-katholischen durch die Annahme des evangelischen Bekenntnisses, den Genuß des heiligen Abendmahls recipirt, fordert die römische Kirche eine nach Umständen mehr oder weniger solenne Abjuration. So verordnet bereits Lucius III. in c. 9. X. de haereticis (V. 7.), es solle jeder zu ihr kommende Häretiker „errorem suum ad arbitrium episcopi regionis... abiurare et satisfactionem congruam exhibere.“ Eine im Jahr 1852 gebrauchte Formel lautet: „Mit aufrichtigem Gemüth verwünsche ich und schwöre ab jeden Irrthum, jede Ketzerei und jede Secte, welche der heiligen katholisch-apostolisch-römischen Kirche zuwider ist.“ In Frankreich und Belgien geht man noch weiter, indem man protestantische Convertiten zuvor noch förmlich wieder tauft. An die Abjuration schließt sich die Lösung vom Banne, in welchem sich der nicht-römische Katholik nach Ansicht der Kirche befindet. H. F. Jacobson.

Confirmation. Mit der Taufe war in der apostolischen Kirche die Handauflegung als Vermittelung der Gabe des heil. Geistes verbunden. In der Nebeneinander-
[illegible]kr. 6, 2., sowie in der Erzählung Apost.-Gesch. 19, 6. liegt die Möglichkeit,
[illegible]nderte Akte zu fassen; und durch die Erzählung Apost.-Gesch. 8, 12—19.
[illegible]rennung und die Ansicht von der Handauflegung als einem apostoli-
[illegible]n Vorrechte, gefordert scheinen. Indessen zeigen diese beiden

Erzählungen bei näherer Anſicht vielmehr ganz entſprechend der Vorausſage Johannis und der Selbſtausſage Jeſu, ſowie der apoſtoliſchen Geſchichte, vergl. Apoſt.-Geſch. 2, 38., daß die Taufe ohne die Handauflegung und Geiſtesertheilung eine unvollendete geweſen; weßhalb ſich die proteſtantiſche Polemik nie zu der Erklärung hätte fortreißen laſſen ſollen, daß es ſich nicht um den heil. Geiſt, ſondern nur um die beſonderen Geiſtesgaben der apoſtoliſchen Zeit gehandelt habe. Wenn nach Apoſt.-Geſch. 8. eine chriſtliche Taufe möglich war, bei welcher die Geiſtesmittheilung fehlte, ſo konnte dieſe nach Apoſt.-Geſch. 10, 44—48. auch vorangehen, ſo daß dann die Taufe nur als die ſymboliſche Vollendung jenes weſentlichen Vorganges nach außen erſcheint. So iſt auch die Geiſtesmittheilung nicht an die Handlung, welche der Apoſtel vollzog, gebunden; wenn ſie auch in der Regel (vergl. die Timothensbriefe) an das Amt gebunden erſcheint, nur wohl nicht an das epiſkopale im Unterſchiede des presbyterialen. Iſt die Taufe ſelbſt freier verwaltet worden, ſo ſteht ſie dann der Johanneiſchen gleich, vergl. Apoſt.-Geſch. K. 8. und K. 19., und der eigenthümlich chriſtliche Taufakt iſt doch eben dann nur durch jene ergänzende Handlung vollendet.

So erſcheint die Taufe auch noch in den erſten Jahrhunderten, nur iſt bald noch die Salbung eingeſchoben. Tertullian beſchreibt ſie als in den drei Momenten, der eigentlichen Taufe, der Salbung mit dem heil. Oele, und der Handauflegung als dem den heil. Geiſt herbeirufenden Segnen verlaufend, ſo daß das Letztere die eigentliche Spitze des Ganzen iſt. Die Einheit iſt hier auch darin gewahrt, daß alle drei Momente an die Eine Perſon des Biſchofs gebunden ſind. Einen Anlaß zur Unterſcheidung und Scheidung beider Handlungen gab die Frage über die Giltigkeit der Ketzertaufe, ſofern die Partei, welche die Taufe nicht wiederholen wollte, doch die Handauflegung bei den Uebertretenden für nöthig hielt. Und wenn nun die Taufe ſelbſt durch den niederen Klerus verſehen werden konnte, die Handauflegung aber dem Biſchof vorbehalten blieb, ſo lag auch hierin ein Anlaß zur zeitlichen Trennung der beiden Handlungen, durch welche die zweite immer mehr einen ſelbſtſtändigen Karakter bekam. Hieronymus muß der Bedeutung, die man ihr beilegte, gegenüber für die Taufe in die Schranken treten, und Auguſtin kämpfte bereits gegen eine Vorſtellung von ſakramentaler Wirkung der Handauflegung. Bei Innocenz I. iſt denn auch ſchon eine zwiefache Oelung, die der Taufe und die der Confirmation unterſchieden. Was eigentlich für die Beſonderheit des Confirmationsaktes und für die Steigerung ſeiner Bedeutung entſchied, das war das Intereſſe des hierarchiſchen Syſtems. Dies war das treibende Moment, welches allmählig den biſchöflichen Firmungsakt zum zweiten Sakrament entwickelte, als welches ihn die Synoden von Lyon (1274) und Florenz (1439) beſtätigt haben. Aus einem anderen Geſichtspunkte ward die Taufe verſchlungen durch die confirmirende Handauflegung bei den Katharern.

Das Sakrament der Firmung, die von der Sache confirmatio, vom Erfolge sigillum oder consignatio, von der Materie chrisma, von der Form impositio manuum oder unctio heißt, iſt in der Ordnung der römiſchen Kirche das Zweite. Die Handauflegung iſt in demſelben überwuchert von der Salbung, ganz entſprechend der altteſtamentlich-prieſterlichen Anſchauung, welche ihr zu Grunde liegt. Sie geſchieht nur durch den Biſchof, welcher ſie nach Gelegenheit an einzelnen Orten ſeines Sprengels verrichtet; auch die alten Zeiten, Oſtern, Pfingſten, Quatember, haben der Bequemlichkeit und Möglichkeit weichen müſſen. An die Stelle eines früher hie und da vorkommenden beſonderen Sacrariums iſt der Hochaltar als Ort der Handlung getreten. Die Vormittagsſtunden haben in der Regel die früher gebräuchliche Abendzeit verdrängt. Der Firmling muß wenigſtens das ſiebente Jahr zurückgelegt haben. Eine geiſtliche Vorbereitung deſſelben iſt mannigfach empfohlen, aber nicht ſo nothwendig, wie die äußerliche durch Faſten, Haarabſchneiden u. ſ. w. Der Firmling hat in der Regel Einen Pathen, und erhält einen Firmungsnamen. Die eigentliche Handlung beſteht nach dem grüßenden und betenden Eingange darin, daß der Biſchof mit dem Chrisma, dem hiezu am Gründonnerſtage geweihten und zubereiteten Oele, als der Materie des Sakramentes das Kreuzeszeichen durch den Dau-

men der rechten Hand auf der Stirne des Firmlings macht und hiezu spricht: signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis. Hierauf folgt ein leichter Schlag auf die rechte Wange mit dem Friedensgruße (von zweifelhafter Symbolik). Die Wirkung des Sakramentes ist die Geistesmittheilung zum augmentum und firmitas justitiae, als Ausrüstung zum Kampfe des Lebens, ja im Gegensatze der Taufe als der Eintritt in die eigentliche Aktivität der gratia gratum faciens. Das Sakrament ist nicht schlechthin nothwendig; als einen character indelebilis gebend ist es unwiederholbar.

Die griechische Kirche hat das Sakrament dem Wesen nach wie die römische, aber sie läßt es durch jeden Priester, und unmittelbar nach der Taufe ertheilen, und bewahrt so auch hier alte Traditionen neben späterer Entwicklung in unvermitteltem Widerspruch.

Bei den Evangelischen ist das Sakrament von Anfang an durch die Lehre der Reformatoren und die Bekenntnisse als solches entschieden verworfen worden, und zwar aus dem zwiefachen Grunde, weil ihm die Merkmale des Sakramentes, Einsetzung Jesu und besondere Verheißung, fehlen, und weil es der Taufe Eintrag thue. Wenn Calvin besonders klar das letzte hervorgehoben, so hat Luther auch den hierarchischen Ursprung wohl erkannt. Hiegegen kommen weder einzelne Privatäußerungen (wie bei Hyperius) noch das schonendere Verhalten der Reformation in einzelnen Orten und Ländern in Betracht. Wohl aber zeigt sich von Anfang an, daß die Reformation nicht bei der Verneinung stehen bleibt, sondern an die Stelle des verworfenen Sakramentes etwas Anderes nach evangelischen Grundsätzen stellen will. Und dies ist theils die Katechese der Jugend, theils ein evangelischer Confirmationsakt. Wenn der Letztere anfänglich nur von einer Minderheit angenommen wird, so ist daraus nicht unbedingt auf einen prinzipiellen Gegensatz der übrigen zu schließen; sondern die Schwierigkeit der Einführung und Annahme erklärt sich aus dem übermächtigen Widerspruch gegen das römische Sakrament und alle Annäherung an dasselbe. Ja zwischen beide Arten tritt ein erkennbares Mittelglied ein, indem der Katechese vielfach eine abschließende Beziehung auf die erste Communion und eine derselben vorangehende Prüfung und ausgezeichnete Privatbeichte gegeben wird. Die evangelische Confirmation selbst erscheint in der ältesten Zeit in Pommern (Bugenhagen), Kurbrandenburg und von hier aus in einem großen Theile des evangelischen Nordens, ferner in Straßburg und Hessen, und den von dem letzteren abhängigen Kirchenordnungen; reformirterseits in Genf und am Niederrhein. Ueberall ist die Handlung des sakramentalen Karakters entkleidet, die Oelung wieder durch die fürbittende Handauflegung ersetzt, und der Akt selbst der eines Bekenntnisses des empfangenen Unterrichtes. Es wird sich kaum ein Unterschied in diesem Vorgehen zwischen der lutherischen und reformirten Seite durchführen lassen; die strenge Ausprägung beider kennt in der Mehrheit den Akt nicht; und die Einführung oder Festhaltung ist immer nur durch besondere Einflüsse hervorgerufen, unter welchen der Gegensatz gegen die Wiedertäufer (Bachmann) mit Recht hervorgehoben scheint. Wenn die reformirte Organisation oder die zu ihr neigende (Hessen) da und dort die Bedeutung für die Gemeinde hervorhebt, so ist andererseits offenbar auf lutherischem Gebiete der konservativere Geist mächtiger gewesen, und deshalb auch das Vorkommen massenhafter. Eine besondere Stellung hat die englische Hochkirche eingenommen, welche der römischen Einrichtung am nächsten geblieben ist, indem sie nur den Bischof oder seinen Mandaten ministriren läßt; während auch hier die Presbyterialkirche sich rein negativ verhält. Der evangelischen Confirmationsidee hat Chemnitz ihren zusammenfassenden Ausdruck gegeben. Die Einrichtung aber hat sich bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts nicht nur nicht weiter ausgebreitet, sondern ist sogar da, wo sie bestand, bis auf vereinzelte Ausnahmen wieder verfallen. Hiezu wirkte schon das ursprüngli[illegible] der Interims-Kämpfe in neuer [illegible] und im Allgemeinen die auf die [illegible] dort nur keimweise gesetzten [illegible] war dem Pietismus vorbe- [illegible] Frankfurt a. d. O.) war es

Spener, der den Gebrauch in Frankfurt a. M. (1666) aus den Trümmern hervorz
lud es war, als ob ein allgemeines Verlangen nur des Anstoßes bedurft hätte. So ra
begann die wieder erweckte Einrichtung ihren Lauf durch die evangelische Kirche.
führten sie ein, die Obrigkeit gab ihren Beifall, und das Gesetz folgte nach; dies
Allgemeinen die Weise der Verbreitung. Uebrigens hat diese Wiederbelebung oder
einführung, um allgemein zu werden, das ganze vorige Jahrhundert, ja einen Theil des
gegenwärtigen bedurft, und ist nicht überall ohne Kampf geschehen. Die reformirte Kirche
hat auch hier ununterschieden von der Lutherischen, nur im Ganzen später, sich dem be-
herrschenden Geiste gefügt. Speners Idee ist nicht ganz die altprotestantische; ihm ist die
Confirmation die Erneuerung des Taufbundes, und selbstthätige Wiederholung der Zusage
desselben durch den Täufling in Bekenntniß und Gelübde; sie hat ihm vor Allem eine
weckliche Bedeutung. Und entschieden tritt die Beziehung auf die Gemeinde zurück,
daher er selbst nicht auf die Oeffentlichkeit drang, und diese auch bis in unser Jahrhun-
dert da und dort der Handlung ferne blieb. Ein Gegensatz zwischen dieser Auffassung
und der reformatorischen, bei welcher im Ganzen der Schwerpunkt in die Katechese fiel,
würde nur dann stattfinden, wenn dieser Erweckungsakt irgendwie das Sakrament der
Taufe beeinträchtigen sollte. So lange die Erweckung aber lediglich im Bewußtwerden
der Taufgnade besteht, ist sie dasselbe, was die Katechese seyn soll, und ist durch die Fest-
stellung der Reife, welche sich aus der [illegible]ren von selbst ergibt, unmittelbar nahe gelegt.
Die Kenntniß des Glaubens war das [illegible]le, was der Erstarrung des todten Werkes
gegenüber zuerst gefordert werden mußte, die persönliche Aneignung ist nur die vollere
Erfassung desselben Zieles. Aber die Gefahr lag allerdings nahe, daß durch die Beto-
nung der persönlichen Aneignung und beziehungsweise der Gefühlsform in derselben der
Schwerpunkt der ganzen christlichen Lebensgeburt wiederum von der Taufe in eine zweite
Handlung falle, nur nicht in eine priesterlich-sakramentale, sondern in eine menschlich-
selbstthätige. Dies ist auch die Geschichte der Auffassung und der Uebung durch das
vorige Jahrhundert bis in das gegenwärtige gewesen. So sind aus den Confirmanden
Confirmanten geworden; auch wurde hier zuweilen die Seite der Aufnahme in die Ge-
meinde in einer unevangelischen Weise betont, indem die letztere fast an die Stelle ihres
Hauptes getreten war. Es konnte als eine Milderung der Abirrung erscheinen, wenn
die Confirmation dann als eine Ergänzung des durch den Mangel des Bewußtseyns
unvollendet gebliebenen Taufaktes gefaßt wurde. Indessen hat die Confirmation selbst
tiefe Wurzeln in der evangelischen Gemeinde geschlagen, wenn auch eine reinigende Rück-
bewegung in ihrer Schätzung eingetreten ist. Das Ziel derselben kann kein anderes seyn,
als durch Auffassung und Art der Feier zu betonen, daß es sich in der That nur um
Aneignung der Taufgnade handelt, und daß der Moment selbst in dem Vollzuge dieser
Aneignung nur eine relativ höhere Bedeutung hat. Es wird in dieser Beziehung der
Zusammenhang mit der ersten Communion immer wichtiger bleiben, als der Eintritt in
die Gemeinde. Die Confirmation soll ihren erwecklichen Karakter behalten, aber so, daß
diese Erweckung nur auf dem Grunde der in der Taufe geschehenen Wiedergeburt gedacht
wird. Gerade in dieser Rücksicht ist sie, indem sie der persönlichen Entwicklung und An-
eignung ihr Recht widerfahren läßt, doch als kirchlich geordneter Moment eine unschätz-
bare Schutzwehr gegen jede methodistische Verwechslung der Wiedergeburt und Erweckung,
welche das Sakrament dem subjektiven Leben opfert. Ist ihre Bedeutung aber auf das
rechte Maß zurückgeführt, und ihre Ableitung aus der Sakramentsgnade im Auge be-
halten, so werden auch die Bedenken vor der Unwahrheit dieses vorgeschriebenen Er-
weckungsmomentes schwinden müssen; und gerade deswegen ist die allgemeine kirchliche
Ordnung der Freiwilligkeit vorzuziehen, welche in unserer so mannigfach zum Donatismus
neigenden Zeit hie und da gewünscht wird, und welche doch die sakramentale Grundlage
der Kirche tief erschüttern müßte.

Die allgemeine Voraussetzung der evangelischen Confirmation ist die vorbereitende
besondere Katechese, die Handlung selbst zerfällt in die zwei Haupttheile, das Bekenntniß

und den mit der Handauflegung gegebenen Segen. Das Bekenntniß aber kann in drei Momente zerfallen: Prüfung, eigentliches Bekenntniß, und Gelübde; diese Elemente sind nicht überall gleich ausgebildet; Prüfung und Bekenntniß können zusammenfallen. Sie treten am meisten auseinander da, wo die Prüfung eine nicht formulirte oder doch eine in katechetischer Form formulirte ist. Die pietistische und rationalistische Richtung hat die freie Prüfung vornehmlich begünstigt, während die reinere kirchliche Auffassung diese entweder ganz ausschließt, oder doch aus der Handlung selbst in den Schluß der Katechese verlegt. Die Handauflegung hat keinen sakramentalen, sondern nur einen fürbittenden Karakter; sie ist daher auch von jeder andern kirchlichen Segnung nur relativ verschieden. Die Confirmation ist ein Parochialrecht, die vereinzelt vorkommende Reservation für die Superintendenten evangelisch-unzulässig; das Verhältniß zwischen dem Parochus und den Diakonen eine unwesentliche Frage. Als das niedrigste Alter der Confirmanden erschien der evangelischen Kirche von Anfang an das 12. bis 14. Jahr. Die Zeit der Handlung ist meist der Palmsonntag, Quasimodogeniti oder Pfingsten, daher dann der Unterricht (der vielfach mehrere Jahre wiederholt wird) in die Fastenzeit fällt; wo zweimal des Jahres confirmirt wird, daneben ein Herbstsonntag. Die Oeffentlichkeit der Confirmation in der Kirche hat die Privatconfirmationen selbst als Ausnahmen meist verdrängt, doch streiten über das Maß derselben, zumal die Eingliederung in den allgemeinen Gottesdienst, noch hie und da, wie schon zu Speners Zeit, die zweierlei Rücksichten auf den Segen für die Gemeinde einerseits, und auf die Vermeidung eines Schauspieles andererseits. Ueberhaupt wird die formelle Behandlung der Confirmation auf evangelischem Boden in gewissem Grade Adiaphoron bleiben müssen, das, nur innerhalb der Grenzen der richtigen Auffassung, nach Umständen geordnet werden kann. Die umfassendste Erörterung in der älteren Zeit gibt Chemnitz. Zu vergleichen ist vornehmlich Augusti, Denkwürdigkeiten u. s. w. VII, und Höfling, das Sakr. der Taufe u. s. w., wo eine ebenso gesunde Auffassung als schöne Zusammenstellung über die ältere Geschichte in der evangelischen Kirche gegeben ist. Dem Bedürfniß einer allseitig eingehenden Monographie ist Bachmann entgegengekommen: die Confirmation der Katechumenen in der evang. Kirche, wovon der erste Band (Berlin, 1852) die Geschichte der Einführung u. s. w. in sehr reichem Materiale bietet, und die Fortsetzung angelegentlich wünschen läßt. **Weizsäcker.**

Conformisten, s. Nonconformisten.

Confutation der augsburgischen Confession, s. Augsburgische Confession.

Congregation, s. Mönchthum.

Congregationen der Cardinäle, s. Cardinäle.

Congregationalisten, s. Independenten.

Cononiten, s. Philoponus.

Conring, Hermann, welcher als der gelehrteste unter den Polyhistoren des daran reichsten 17. Jahrhunderts betrachtet zu werden pflegt, kann hier nur nach seinem Verhältniß zu der Kirche und Theologie seiner Zeit in Betracht kommen. Er war den 9. November 1606 zu Norden in Ostfriesland geboren, und schon seit seinem 14. Jahre wurde er auf der Universität gebildet, deren Zierde er nachher bis zu seinem 75. werden sollte: Cornelius Martini, Humanist und Aristoteliker in Helmstädt, nahm den Knaben, welcher ihm durch ein satyrisches Gedicht auf die gekrönten Dichter bekannt geworden war, 1620 zu sich in's Haus, und nach dessen Tode († 1622) ging er bis 1624 in das

seines Gesinnungsgenossen Rudolf Diephold über, ward dann von hier auf einige Jahre dem diesem Kreise eng verbundenen Beförderer humanistischer Studien, Matth. van Overbeck, als dessen Stipendiat nach Leiden überlassen, und 1632 als Professor der Naturphilosophie nach Helmstädt [illegible], wo er dann 1637 in die medicinische Fakultät eintrat. Seine [illegible] richtung, das Bedürfniß weitgreifen[illegible] an den Aristoteles (diese [illegible] auf die Quellen)

in einer ſie ſelbſt noch übertreffenden Weiſe angeeignet hatten, konnte er dafür nicht mehr danken; ſo hatte er dieſen Dank nach ihrem Tode ſeinen ältern Geſinnungsgenoſſen aus derſelben Schule, den Theologen Georg Calixt und Konrad Hornejus, welche jetzt auch ſeine Kollegen wurden, kurz vor ſeiner Zurückberufung 1630 in der Zueignung einer Schrift de origine formarum ausgeſprochen: „vestra cura ad sacros philosophiae fontes adductus sum; docuistis me veritatem seriis argumentis ponderare, non vanis hominum titulis; sed ita non potest non evenire, quin subinde a vulgi placitis paululum declinemus *).“ So blieb ihm denn auch die hierdurch bezeichnete vereinzelte Stellung in der Theologie des 17. Jahrhunderts mit jenen beiden befreundeten Theologen gemein; nur daß, während in der Theologie der große Haufe der Zeitgenoſſen ſich von der hiſtoriſchen Wahrheitserforſchung jener beiden abwandte, Conring die Nichttheologen empfänglicher fand, um ſich von ihm für die Anwendung derſelben auf deutſches Recht, Staatswiſſenſchaften, eigentliche Geſchichte (nur in der Medicin zog er die neue Beobachtung und Entdeckung der Ueberlieferung vor) **) neue Bahnen zeigen zu laſſen. Doch verwandte er nun auch ſeine ganze Vielſeitigkeit, ſeine ungeheure Beleſenheit wie ſeine Rechtserfahrung und Staatskunde, um das gute Recht der proteſtantiſchen Kirche, mindeſtens auch als ein Theil der allgemeinen Kirche zu exiſtiren, und um die Anmaßung einer andern Partikularkirche, ausſchließlich die Kirche ſelbſt zu ſeyn, in das rechte Licht zu ſtellen, daneben auch ſonſt allen theologiſchen Wiſſenſchaften gelegentlich Beiträge und Berichtigungen zu liefern. Schon ſeit 1640 ſammelten ſich ſeine theologiſchen Feſtprogramme, da er es als Prorektor nicht nöthig fand, ſich dieſe von andern ſchreiben zu laſſen; ſieben derſelben ſind einer längern theologiſchen Schrift: animadversiones de purgatorio in Jo. Mulmannum Jesuitam (Helmſt. 1651, 4.) angehängt. Im Jahr 1647 erſchien ſeine Schrift: de constitutione episcoporum Germaniae; in demſelben Jahre gab er auch aus einem flacianiſchen Pergamentcodex der Helmſtädter Bibliothek Briefe des Pabſtes Leo III. an Karl d. Gr. mit Anmerkungen heraus, auch um die Rechte zu erläutern, welche zur Zeit Karls und ſeiner Nachfolger die Kaiſer verfaſſungsmäßig über die Päbſte gehabt hätten; eine vermehrte Auflage dieſer Sammlung erſchien 1655. Dann nöthigte der weſtphäliſche Friede, welcher ihn auch zu einer Kritik der päbſtlichen Verwerfung desſelben veranlaßte, und die Neigung zu Uebertritten, welche dadurch und durch die Uneinigkeit der proteſtantiſchen Theologen bei vielen vermehrt ward, ihm nähere Prüfungen der Gründe ſolchen Abfalls ab, wie er ihn bei einigen ſehr befreundeten Männern beſonders beklagte. Im Jahr 1650 vindicirte er in einer Schrift: de conciliis et circa ea summae potestatis auctoritate der jedesmaligen höchſten Gewalt, alſo in Deutſchland dem Kaiſer und den Ständen, nach nachgewieſenen Antecedentien ſeit dem Kaiſer Konſtantin das Recht der Berufung, Leitung und Beſtätigung eines Plenarconcils, doch auch ohne ein ſolches das Recht höchſter kirchlicher Entſcheidungen. Im Jahr 1651 ſtellte ſeine Schrift über die Wahlen Urbans VIII. und Innocenz X. und die Pabſtwahlen überhaupt die ſehr menſchlichen Hergänge dabei vor Augen (opp. T. 5). Im Jahr 1652 brachte der Bekehrungseifer der Brüder Wallenburg und des Kapuziners Valerianus Magni, welcher im Jahr 1652 den Uebertritt des Landgrafen Ernſt von Heſſen herbeigeführt hatte, auch ſchon den Mann in's Schwanken, welcher bald der einflußreichſte deutſche Miniſter werden ſollte, den Freiherrn Joh. Chr. v. Boyneburg, Conrings Verehrer und Freund ***). Auf deſſen gegen ihn ausgeſprochene Zweifel erwiderte Conring zuerſt die

*) *Conringii*, Opp. T. 6. p. 348. Aehnliches in einem Privatſchreiben an Calixtus vom Jahr 1631, daſ. S. 522. Dort auch eine Bitte an den akad. Senat zu Helmſtädt um eine medi- vom 29. Juli 1636. Nach Erfüllung derſelben hat er noch 1637 im liber hil. Helmst., jetzt im Archiv zu Wolfenbüttel, bemerkt: „ne duorum collegiorum m. professione licet physica retenta, decanatum resignavi.“

**) en gel, Geſch. der Arzneikunde Th. 4. S. 35.

***) , geſt. 1673. „Kein Miniſter einer deutſchen Macht ſeit dem weſtphäliſchen

trefflichen Deduktionen vom 12. Mai und vom 15. Auguſt 1652 *), und als dann nicht erſt 1656 ſondern ſchon 1653 Boyneburgs Uebertritt geſchehen war **), und als nun der zur Ausführung des weſtphäliſchen Friedens und zu einer letzten Diskuſſion der dort noch in Ausſicht geſtellten Kirchenvereinigung eröffnete Regensburger Reichstag dieſen Fragen und dem Votum des Orakels aller dortigen Diplomaten, des Staatsrechtslehrers von europäiſchem Rufe eine höhere Bedeutung gab als noch ſo vielen theologiſchen Bedenken, da hielt er ſich trotz der wohlerkannten Ungewißheit des Erfolges doch noch zu mehreren Schriften für verpflichtet, in welchen er für ſolche Schwankende den Gegenſatz und das gute Recht der kirchlichen Hauptparteien überhaupt mit Schärfe erwog, ohne daß darüber ſein noch auf andere als confeſſionelle Grundlagen gegründetes Freundſchaftsverhältniß zu Boineburg untergegangen, und durch die Offenheit und Schärfe in Conrings Antworten der erſt jetzt zu ſeiner höchſten Macht gelangte Miniſter von der Verehrung gegen ihn abgebracht wäre. In der einen Schrift: „defensio ecclesiae protestantium adversum duo pontificiorum argumenta“ (Helmſt. 1654. 4.) beſtritt er die zwei Schlüſſe: 1) wo ununterbrochene Succeſſion der Biſchöfe und Presbyter von den Apoſteln her iſt, da iſt die wahre und katholiſche Kirche, nun aber iſt jene zu Rom, alſo auch dieſe; und 2) wo jene Succeſſion fehlt, da iſt die Kirche nicht, nun aber fehlt ſie bei den Proteſtanten, alſo iſt bei ihnen die wahre Kirche nicht; und hier ging er die Vorderſätze dieſer Schlüſſe einzeln durch, um die Willkührlichkeit der Annahme zu zeigen, daß dem einen Merkmal der Succeſſion eine ſo entſcheidende Bedeutung beizulegen ſey, da, wie Jeder aus der Geſchichte wiſſe, ein Staat, ein Gemeinweſen völlig ein anderes werden, und ſich dennoch die Succeſſion ſeiner Beamten erhalten könne. Eine zweite Schrift: „fundamentorum fidei Pontificiae concussio“ (Helmſt. 1654. 4.) verzweifelt zwar bereits daran: „apud illos praeclaros amicos rationibus quicquam effici posse,“ da dieſe alles billigten und nichts entgegneten, und dann dennoch ganz entgegengeſetzt handelten; doch will ſie thun, was ſie kann, um zu beweiſen, daß weder Pabſt noch ökumeniſches Concil ihren Anſpruch, Gottes untrügliche Stellvertreter circa fidem et mores auf Erden zu ſeyn, erweiſen könnten, und darum ein crimen laesae majestatis divinae begingen, und die Warnungen der Schrift vor den Lügenpropheten auf ſie anzuwenden nöthigten. Schon die erſte Schrift erfuhr anonymen Widerſpruch vom Reichstage aus, welchen Conring noch im Anhange derſelben berückſichtigen konnte. Gegen die zweite aber wurde, auch auf Betrieb von Boineburg ſelbſt, noch in demſelben Jahr 1654 eine ganze Reihe von Kämpfern ausgeſandt: der Kapuziner Valerianus Magni, damals zu Wien, ſchrieb eine concussio fundamentorum eccl. cath., iactata ab Herm. Conringio, examinata et retorta in Acatholicos, Straubing 1654. 4., und noch eine epistola ad Boineburgium, München 1654. 4.; der Jeſuit Veit Erbermann zu Würzburg ſchrieb interrogationes apologeticae ad Hrm. Conringium,

---

Frieden,“ ſo beginnt Guhrauers Schrift, Kurmainz 1672 (Hamburg 1839, 2 Bde.), „konnte ſich dem Baron v. Boyneburg vergleichen, als dieſer (1658) auf dem Höhepunkt ſeines Einfluſſes und ſeines Glanzes ſtand.“ Sein Briefwechſel (ſ. unten) iſt auch eine Quelle für Conrings Geſchichte.

*) Beide in Struve's acta lit. ex Mss. Th. 2. (Jena 1717) S. 114, der erſte auch in Conrings Opp. Th. 6. S. 493 ff.

**) Die erſte Zahl iſt von Struve a. a. O. Th. 1 Faſc. 3, A. 4. bis auf v. Boyneburgs Art. Boyneburg bei Erſch u. Gruber faſt allgemein wiederholt. Aber ſchon zwiſchen den 16. Januar, wo Boyneburg von ſich ſagt: „de religione res est adhuc integra“ (*Gruber*, Anecd. Boineburg. I. 59) und den 6. Mai 1653, wo Conring ſagt: „hunc ad Pontificias partes transiisse“ (Struve S. 71) und den 4. Juni 1653, wo er ihm ſelbſt ſchreibt: „Calixtus dolet mecum quod [illegible] scandalum delatis, quasi et tu probes ridiculum superstitionem Roma[illegible] sibi temere persuaserit; utinam, o [illegible]“ (daſ. S. 71) muß der Uebertritt fallen. [illegible] quod inopinata tua defectio eis annum [illegible] Schreiben treibe. Burckhard, hist.

in quibus imaginaria eius concussio etc. excutitur et retorquetur etc. Würzburg 1654. 4.; ein anderer Jeſuit, Chr. Haunold, Prof. zu Ingolſtadt: pro infallibilitate ecclesiae Romanae notae responsoriae etc., Amberg 1654. 4., und dieſen allen antwortete Conring noch in demſelben Jahre in beſonderen Gegenſchriften, woran ſich 1655 noch eine epistola de electione Alexandri VII. papae gegen Erbermann, und ſpäter 1663 animadversiones in fratrum Wallenburgiorum Conringii correcti partem priorem de vocatione extraordinaria primorum ecclesiae reformatorum anſchloß. Schon früher, als wäre er auch hier an die Stelle des 1656 geſtorbenen Calixtus eingetreten, war Conring Boineburg in dem Gedanken wenn nicht der Kirchenvereinigung doch des Kirchenfriedens wieder näher gekommen, und gab im Jahr 1659 mit Ge. Witzels via regia und elenchus abusuum (dieſe auch ſchon 1650), mit Ge. Caſſanders consultatio de articulis rel. inter. Cath. et Prot. controversis und Briefen desſelben, ſo wie mit andern ältern Friedensſchriften eine längere Erörterung derſelben und der darin beſprochenen Fragen heraus. Beiträge zur Apologetik gab ſein Kommentar über Hugo Grotius: de veritate religionis Christianae (opp. T. 5.); ſeine Ueberſicht der Literargeſchichte de scriptoribus XVI. p. Chr. n. saeculorum commentarius (opp. T. 5., 762—870) nahm auch die Kirchenſchriftſteller auf; wichtige kirchenhiſtoriſche und kirchenrechtliche Fragen, wie den Wechſel in den zwiſchen Kaiſer und Pabſt zu Recht beſtehenden Verhältniſſen, erörterte ſein Buch de Germanorum imperio Romano (opp. T. 1.). Selbſt auf dogmatiſche, exegetiſche und kritiſche Fragen ging er ein in den Schriften de angelis, de momento controversiae de gratia et praedestinatione, de sudore Christi sanguineo, ebenſo in einer langen epistola ad Augustum ducem de nova S. S. versione Germanica 1666, woran ſich noch eine beſondere Schrift vindicatio suorum in epistola etc. de S. Ebraeo codice dictorum ab iniquissimis calumniis Matth. Wasmuth (Helmſt. 1667. 4., auch mit der epistola opp. T. 6.), und im Jahr 1669 noch eine actio iniuriarum gegen den Kieler Prof. Wasmuth anſchloß. Um dieſelbe Zeit trat er auch noch für „Ge. Calixtum nostrum τὸν πάνυ et eius eruditionem animique moderationem pii doctique omnes semper venerabuntur“ (Einl. zu Caſſander S. 150) als Verfaſſer der Schutzſchrift ein, welche die Univerſität für jenen in der pietas acad. Juliae, programmate publico adversus calumnias cum aliorum tum Angeli Strauchii asserta“ im J. 1668 ergehen ließ. Er ſtarb den 12. Dezember 1681. In der großen Ausgabe ſeiner Opera von Göbel, Braunſchweig 1730, obgleich ſie ſechs ſtarke Folianten umfaßt, fehlen doch noch, nicht nur 48 mediciniſche Bücher, ſondern auch die meiſten theologiſchen Schriften Conrings, viele Briefe u. a.; eine Aufzählung des Fehlenden daſelbſt vor Th. I. c. 2. Ebenſo fehlt es an einer würdigen Biographie Conrings; was dafür die Ausgabe der Werke an Briefen u. dgl. enthält, iſt ſeitdem noch ſehr vermehrt durch Joh. Dan. Gruber's Anecdota Boineburgica (commercii epist. Leibnitiani prodromus) Hannov. 1745. 2 Bde., und durch Jak. Burckhardt's historia bibliothecae Aug., quae Wolfenbutteli est (Leipz. 1744 ff.) Th. 2. S. 71—122. 164—240.

Henke.

Conſalvi, Ercole Marcheſe C., der letzte Sproß einer alten römiſchen Familie, war geboren zu Rom am 8. Juni 1757, gebildet auf dem Collegium zu Frascati und, nachdem er ſich für den geiſtlichen Stand entſchieden hatte, der Academia Eccleſiaſtica in Rom, wo er ſich früh vor ſeinen Mitſchülern auszeichnete. Seit 1781 in die römiſche Prälatur eingetreten, wurde er 1786 Ponente del buon Governo, 1789 Votant der Segnatura und 1792 Auditor der Rota und zeichnete ſich ſowohl in der Verwaltung, als in ſeinem Richteramte durch leichte Auffaſſung, Scharfblick und Thätigkeit aus; wobei er an der Periode glänzenden Genuſſes, die am römiſchen Hofe der Revolutionszeit vorherging, ſich in lebensvoller Heiterkeit betheiligte. Ein entſchiedener Gegner der revolutionären Bewegung wurde er ſeit 1797 im Kriegsminiſterium als Aſſeſſor delle Armi verwendet, ebendeswegen aber (Febr. 1798) von den Gewalthabern der römiſchen Republik verfolgt und gemißhandelt, ſo daß er nur dem Cardinal v. York, der ihm die Erlaubniß auswirkte, von Terracina, wohin er geführt war, nach Neapel zu gehen, ſeine

Erhaltung verdankte. Er begab ſich hierauf zuerſt nach Florenz, zu ſeinem Gönner P. Pius VI., zog ſich dann zu Verwandten nach Modena zurück und ging ſpäter nach Venedig, wo das nach des Pabſtes Tode dort verſammelte Conclave ihn zum Proſecretarius wählte. Als ſolcher wurde er dem neuen Pabſte Pius VII. bekannt und von demſelben, gleich nach ſeiner Wahl, zum proviſoriſchen Staatsſekretär (Proſecretario bei St.) und in dem erſten Conſiſtorium, das er zu Rom hielt (11. Auguſt 1800) zum Cardinaldiaconus von Sta. Agata in Suburra ernannt; dann aber im Staatsſekretariate beſtätigt, das er bis zum 17. Juni 1806 führte. Seine wichtigſte Handlung während dieſer Verwaltung — er hat ſie ſpäterhin ſelber das Hauptwerk ſeines Lebens genannt — war der Abſchluß des Concordates mit Frankreich v. 15. Juli 1801 (ſ. d. Art. Concordate), bei welchem er bereits Gelegenheit hatte, ſein großes diplomatiſches Geſchick zu bethätigen. Später wurde er durch die Gewiſſenhaftigkeit ſeiner Amtsführung und ſeines Widerſtandes gegen franzöſiſche Zumuthungen an den Kirchenſtaat und die Kirche Napoleon verhaßt und aus dieſem Grunde geſchah, gegen des Pabſtes Wunſch, ſeine Entlaſſung. Nach derſelben und ſelbſt nach der Verhaftung Pius VII. durfte er anfangs noch in Rom bleiben, mußte hierauf (5. Novbr. 1809) nach Paris kommen und ward, als er daſelbſt nicht zu gewinnen war, nach Rheims verbannt, wo er bis zum Februar 1813 internirt blieb. Dann zum Pabſte nach Fontainebleau berufen und bei den Berathungen betheiligt, aus denen die Verwerfung des Concordates von 1813 hervorging (ſ. den Art. Concordate), ward er nach deren Bekanntwerden nach Bezieres geſchafft, durch den Fall Napoleons aber befreit und ging nun augenblicklich zu dem bereits nach Rom zurückkehrenden Pabſt. Er traf denſelben in Imola und erhielt ſogleich die Miſſion, zu den verbündeten Fürſten nach Paris, dann — da er ſie dort nicht mehr traf — nach London und hierauf als Legat an den Wiener Congreß zu gehen, wo er die politiſchen ſowohl, als kirchlichen Intereſſen ſeines Herrn mit verhältnißmäßig ſehr günſtigem Erfolge geltend machte. In Wien bearbeitete er auch Entwürfe für die neue Geſetzgebung und Verwaltung des Kirchenſtaates, an deren Spitze er, von dort zurückgekehrt, als Cardinalſtaatsſekretär ſogleich wieder eintrat, um dies Amt bis zu Pius VII. Tode (20. Aug. 1823) ununterbrochen zu verwalten. In dieſer Periode theilte ſich ſeine Thätigkeit vorzüglich zwiſchen den verſchiedenen damals angeknüpften Concordatsverhandlungen (ſ. d.), in denen er das größte Talent zeigte und namentlich in der neapolitaniſchen Negociation zu den bedeutendſten, völlig unerwarteten Reſultaten kam, — und der inneren Verwaltung und Organiſation des römiſchen Staates, die durch ein Motuproprio vom 6. Juli 1816 eingeleitet, nachher nicht den von ihm gewünſchten Fortgang hatte. Das in der Staatsverwaltung von ihm erſtrebte Ideal war die Einheit und Uniformität des gewöhnlichen abſolutiſtiſchen Polizeiſtaates, der zu Liebe er mit den hiſtoriſchen Rechten des Landes völlig brach, ſich auf die Inſtitutionen der franzöſiſchen Zeit ſtützte; aber auch erbitterte Oppoſition hervorrief und die adminiſtrativen Kräfte der Regierung dergeſtalt lähmte, daß es ſo weit kam, die Räuberbanden des Landes nur noch durch Vergleiche, Strafloſigkeit und Penſionen zu zügeln. — Seine Stärke lag nicht auf dieſer Seite, ſondern in den Verhandlungen über die Concordate war es, wo er Ruhm erwarb. Er war, ſagt Leopold Ranke von ihm, „voll Geiſt, und Alles, was diplomatiſche Geſchicklichkeit heißen kann, beſaß er in hohem Grade. Er hatte Feinheit und Welt. Das Talent, die Dinge mit überwältigendem Geiſte nach durchgreifenden Ideen einzurichten, wird man wenigſtens in ſeiner Verwaltung der auswärtigen Angelegenheiten nicht ſuchen: es geltend zu machen, wenn er es auch beſaß, war er bei Weitem zu ſchwach. Eben aber die Stelle des Schwächeren füllte er aus. Er ging ſo weit vorwärts, als er mit Sicherheit konnte; auch wich er ſo weit zurück, als es ihm nothwendig und thunlich erſchien; zwiſchen dieſen beiden Linien mußte er ſich zu halten; niemals brach er ab, niemals gab er auf. Er verſprach ſehr leicht, ohne ſich darum gerade für gebunden zu erachten; auch [illegible] nicht ſo genau. [illegible] Unterzeichnen Sie nur, rief er dem [illegible] nen Sie nicht [illegible] Drängen! Jede abſchlägige Antwort

umgab er noch mit der Hoffnung einer Gewährung, eines Ausweges. Die Kunſt, in perſönlicher Begegnung zu gewinnen, beſaß er vollkommen. Leichthin, nicht ſelten mit dem Anſcheine, als ob er darüber ſtände, behandelte er die wichtigſten Geſchäfte.“ —

Ohne Zweifel war dieſe an dem verweltlichten Hofe Pius VI. gelernte politiſche Geſchmeidigkeit auch in kirchlichen Dingen der katholiſchen Kirche, die Kirchliches politiſch zu behandeln gewohnt iſt, nicht nachtheilig; vielmehr in der Zeit Pius VII., durch deſſen prieſterliche Perſönlichkeit ſie veredelt ward, von großem Nutzen. Denn ſie hat an ihrem Theile weſentlich beigetragen zu verhindern, daß die abſolute Incompatibilität der römiſchen Kirche mit jeder ſtaatlichen Selbſtſtändigkeit zu einer Zeit erkannt wurde, wo ihr, wenn die Staaten hierüber ſich nicht getäuſcht hätten, namentlich von proteſtantiſcher Seite ſchwerlich ſo viel äußere Mittel der Machtentwicklung zugeſtanden wären, als ihr damals eingeräumt worden ſind. Nichtsdeſtoweniger iſt ſehr begreiflich, wie Männern, die von der keuſchen Herrlichkeit und gewiſſenhaften Strenge der mittelalterlichen Kirche durchdrungen waren, wie die Cardinäle Litta, Severoli, Pacca, Somaglia u. andere ein ſolches Verfahren in dem Grade zuwider ſeyn mußte, daß ſie ſich — unter dem in Rom hiſtoriſchen Namen der Eifernden (zelanti) als Partei zuſammengeſchloſſen — mit einer bis zur ſchroffen Excentricität geſteigerten Energie demſelben widerſetzten. Auch die politiſche Oppoſition gegen Conſalvis Regierungsweiſe fand unter ihnen ihre Anführer; und wenn ſie in kirchlichen Dingen zwar die Anforderungen der Zeit und der Weltlage nicht richtig ſchätzten, doch aber die eigentlich katholiſchen Ideen zu vertreten oftmals Gelegenheit und bei P. Pius VII. darin auch Gehör fanden: ſo gerirten ſie ſich politiſch nur zu oft als blinde Anhänger des Alten und überſahen, daß mancherlei Reformen nothwendig genug waren und Conſalvi nur in dem Wege dazu fehlgriff. Seine ganze Verwaltung iſt durch dieſe Oppoſition bedingt geweſen.

Nach Pius VII. Tode wurde der Cardinal della Genga — Leo XII. (ſ. d.) — eines ihrer Mitglieder, zum Pabſte gewählt (23. Sept. 1823) und ließ von ſeinen bisherigen Aemtern nur das Sekretariat der Breven dem Cardinal Conſalvi, der ſich nun eine Zeitlang von Rom entfernte, dann aber, durch den Pabſt dahin zurückgerufen und zu dem wichtigen Amte des Präfecten der Propaganda ernannt, nachdem er daſſelbe nur zehn Tage lang bekleidet hatte, ſchon am 24. Januar 1824 verſtarb. Er war Cardinaldiaconus geblieben, auch als er die Kirche von Sta. Agata mit der von Sta. Maria ad Martyres (1817) vertauſchte; und es verdient als etwas Bezeichnendes bemerkt zu werden, daß er erſt in ſpäten Jahren die Prieſterweihe genommen hat. Vgl. Bartholdy, Züge aus dem Leben des Cardinals Conſalvi, Stuttgart 1824, und Ranke, Staatsverwaltung des Cardinals Conſalvi in der Hiſtor.-polit. Zeitſchrift Bd. 1. (1832) S. 624—765. Mejer.

Conſecration, ſ. Meſſe.

Consensus Dresdensis, ſ. Dresdener Conſens.

Consensus pastorum Genev., ſ. Genfer Conſens.

Consensus Tigurinus, ſ. Calvin, Bullinger, Abendmahlsſtreitigkeiten.

Consilia evangelica nennt die römiſch-katholiſche Kirche im Gegenſatz zu den *Praeceptis* ſolche ſittliche Vorſchriften, zu deren Befolgung zwar nicht jeder Chriſt verpflichtet iſt. Hat er ſich aber ein Mal dazu verbunden, ſo muß er ſie auch halten. Er erwirbt dadurch ein überflüſſiges, auch auf Andere übertragbares Verdienſt und erhebt ſich zu einer höheren Stufe der Heiligkeit und Tugend, als ſtreng genommen von ihm gefordert werden kann. Dergleichen Vorſchriften oder Rathſchläge glaubte man nun ſchon früh im Neuen Teſtamente vorzufinden. Vgl. *Hermas*, Past. Simil. III, 5, 3; *Orig.* ad Rom. III. (T. IV, 507 ed. de la Rue): Donec quis hoc facit tantum, quod debet, i. e. ea, quae *praecepta* sunt, inutilis servus est, Luc. 17, 10. Sin autem *addas* aliquid praeceptis tunc dicetur ad te: „Euge serve bone et fidelis“, Mat. 25, 21. Quid autem sit, quod addatur et *supra debitum* fiat, Ap. dicit, 1 Cor. 7, 8 f.: „de virginibus *praeceptum* Dom. non habeo, *consilium* autem do etc. Hoc opus *super prae-*

ceptum est.“ Es wurde die Lehre weiter ausgebildet und auf die Gelübde der Keuſchheit, der Armuth und des Gehorſams angewandt, welche man in Stellen, wie Matth. 19, 11 f., V. 21. Luc. 14, 26 f. indicirt fand. *Thomas* Aq. Summa II, 1, Qu. 108 ſcheidet in Beziehung auf ſie zwiſchen consilium und praeceptum, „quod *praeceptum* importat necessitatem, *consilium* in optione ponitur ejus, cui datur et ideo convenienter in *nova lege*, quae est *lex libertatis*, *supra* praecepta addita sunt consilia, non autem in *vetere lege*, quae erat *lex servitutis*. Oportet igitur, quod *praecepta* novae legis intelligantur esse data de his, quae sunt *necessaria* ad consequendum finem aeternae beatitudinis. *Consilia* vero oportet esse de illis, per quae *melius* et *expeditius* potest homo consequi praedictum finem.“ Nach und nach hatte man, jedoch in verſchiedener Weiſe und Zählung, zwölf ſolche „Räthe Chriſti“ aufgefunden; nämlich außer jenen drei Matth. 5, 29. 35. 39. 42 f. u. ſ. w. Indeß ſpielten jene als praecipua et substantialia perfectionis consilia immer die Hauptrolle; die übrigen wurden auf ſie zurückgeführt, und ſo hing ſich daran die ganze Lehre vom Werth des beſchaulichen Lebens und vom Mönchthum, von dem Unterſchiede zwiſchen niederer und höherer Tugend, von der wahren chriſtlichen Vollkommenheit, von dem Verdienſt der Heiligen und ihrer im engern Sinne ſog. guten Werke, von dem Thesaurus operum supererogationis, vom Ablaß u. dergl.

Die Reformation, die deutſche wie die ſchweizeriſche, griff den Wahn ſolcher Werke ſofort mit aller Energie an. Ihre Lehre geht dahin, daß auch der in Chriſto wiedergeborne Menſch dem Geſetz Gottes nie völlig genügt und daß auch ſeinen beſten Werken immer noch Unreines anklebt. Um wie viel weniger kann von einem Mehrthun, als die einfache Pflicht fordert, die Rede ſeyn. Hatten ſchon Melanchthon's Hypotypoſen und die *Augustana* Art. VI. de abusibus darauf hingedeutet, ſo erklärt die Apologie Cap. VI. de confessione et satisfactione mit ausdrücklicher Beziehung auf die verkehrte Anſchauung der Gegner: „Fingunt, homines legem Dei ita facere posse, ut plus etiam, quam lex exigit, facere possimus. Atqui S. S. ubique clamat, quod multum absimus ab illa perfectione, quam lex requirit. — Non vident, eam requirere veram dilectionem. Ridiculum igitur est, quod fingunt, nos amplius facere posse.“ — „Et tamen haec opera magnificis titulis ornantur, vocantur opp. supererogationis“ etc. Vgl. *Form. Conc.* Art. VI. de tertio usu legis und *Conf. Aug.* P. 594. ed. Niem. — Damit fiel jener ganze Unterſchied zwiſchen den praeceptis und consiliis ev. im Sinne der römiſchen Kirche von ſelbſt dahin, wurde aber auch von den altproteſtantiſchen Dogmatikern noch beſonders in ſeiner Nichtigkeit dargethan. Vgl. *Chemnitz*, Exam. Conc. Trid. I, de bonis operib. qu. 3. und deſſen Loci th. P. 102. Ja, als *Hugo Grotius*, de jure belli I., 2. 10, freilich in einem ganz andern Sinn zu Matth. 5, 40. bemerkte, „id ita generaliter sumtum *consilii* forte est et vitae sublimioris, at *non in praecepto* positum“, wurde er darüber von dem Wittenberger Caſp. Ziegler ſcharf zurecht gewieſen. In der That beruht der ganze Unterſchied auf einer Begriffsverwechſelung, welche die verderblichſten Folgen haben muß. Denn das ſittliche Geſetz in ſeiner Objektivität als die Idee des an ſich Guten, als der göttliche Wille ſelbſt, iſt und bleibt die abſolute Norm des menſchlichen Wollens und Handelns. So wenig mithin auf dieſem Gebiet Etwas zu gering ſeyn kann, um durch das Geſetz beſtimmt zu werden, folglich Pflicht zu ſeyn, eben ſo wenig kann Etwas zu hoch, gleichſam zu vornehm ſeyn, um unter die Form der Pflicht zu fallen. Wie es keine ſittlichen Adiaphora gibt, ſo gibt es keine opera supererogatoria und eine vermeintlich höhere Tugend, die ſich in den letztern erweiſen ſoll, muß, abgeſehen von dem darin liegenden Mangel an wahrer Demuth, gerade als die niedere oder vielmehr als Pflichtverſäumniß und Unſittlichkeit erſcheinen. Allerdings aber iſt, um das, was für

erkennen, ſorgfältige Erwägung der Verhält-

die ſog. individuelle Inſtanz in Betracht, die

in Verbindung mit der Stufe der ſittlichen Ent-

auf gehen die oben zuerſt angeführten Aus-

ſprüche Chriſti und des Apoſtels; denn der ſonſt wohl unter dieſe Kategorie gebrachte rein diätetiſche Rath 1 Tim. 5, 23. gehört gar nicht hieher. Sie ſind Anweiſungen für den Einzelnen, was gerade unter ſeinen Verhältniſſen Pflicht für ihn iſt, aus denen aber nimmermehr der Unterſchied zwiſchen niederer und höherer Tugend überhaupt gefolgert werden darf; Anfragen, ob er nicht, wie die Verhältniſſe für ihn liegen, ebenſo zu handeln habe; und wenn er das zugeben muß, ſo thut er nur ſeine Pflicht, nicht mehr; z. B. wenn er ehelos bleibt, während der Andere, der ſich verehlicht, auch nur ſie thut, nicht weniger. Dies wird auch klar bei einem Blick auf die Geſinnung, welche das ganze Leben des Chriſten durchdringen und beſeelen muß. Sie iſt die Liebe, Röm. 13, 10., in welcher das von der Idee des Guten und dem Geiſte Gottes, der ein Geiſt der Kindſchaft iſt, erfüllte Subjekt ſich mit dem ſonſt ihm immer nur erſt objektiv gegenüberſtehenden Geſetz nach ſeiner ganzen Individualität zuſammenſchließt und die Norm deſſelben zur Form ſeines Lebens macht, eine Liebe, die aber zuletzt nur aus dem Glauben kommt. Der aus ihm zu ihr wiedergeborne und von ihr getriebene Menſch thut Alles, was er thut, im Namen des Herrn und danket Gott und dem Vater durch ihn (Col. 3, 17.); »es läuft aber Schwachheit mit unter.« Dieſe Geſinnung iſt dieſelbe im Geringen wie im Großen; die Treue dort verbirgt die Treue hier, Luk. 16, 10.; und wer jene beweist, ſteht vor Gott, der nicht ſiehet, was vor Augen iſt, ſo hoch als wer dieſe beweist, wenn er ihn dazu beruft. Hier wie dort iſt es alſo nur der Ruf der Pflicht, dem er folgt. Hier wie dort legt er in ihre Erfüllung die Kraft und den Trieb des von dem Geiſte Gottes ergriffenen und beſeelten Willens, der mit ſeiner Kraft mächtig iſt in dem Schwachen. Woher alſo die Möglichkeit zu einer Verdienſtlichkeit im Mehrthun? Woher die Berechtigung, die gewöhnliche Tugend von dem zu dispenſiren, was auch für die ſog. höhere nur Erfüllung der Pflicht iſt und Nichts als dies? —

Von dem Gewicht dieſer, überdies leicht zu verſtärkenden Gründe gedrückt, zog die neuere katholiſche Dogmatik es längere Zeit vor, bei der Lehre über die opera supererogationis entweder ſich auf eine beſcheidene, oft ſehr ſchwankende Vertheidigung zu beſchränken oder ſtillſchweigend darüber hinwegzugehen, bis Möhler in der Symbolik nicht bloß die Vertheidigung wiederum rüſtiger aufnahm, ſondern auch den Reformatoren vorwarf, ſie hätten die in der Vorſtellung liegende Zartheit um ſo weniger begreifen können, da ſie ſich nicht einmal zu dem Gedanken erhoben hätten, daß der Chriſt von den groben Sünden der Unzucht, des Ehrgeizes u. dgl. völlig frei werden möge. Baur und Nitzſch in ihren Gegenſchriften haben den Vorwurf zurück und die Nichtigkeit der ganzen Lehre, Jeder von ſeinem Standpunkt, nachgewieſen. Das Letztere hat Rothe, Ethik III, 91. in Beziehung auf den Unterſchied gethan, den noch Hirſcher, chriſtl. Moral, 1. Ausg. II, 390 ff. zwiſchen wirklichen chriſtlichen Pflichtgeboten und bloßen evangeliſchen Rathſchlägen ſtatuirte. Kann es aber ſcheinen, als habe de Wette (chriſtl. Sittenlehre III, 45 ff.) nach Anleitung der Frieſiſchen Philoſophie ſich dem jenem Unterſchiede zum Grunde liegenden Irrthum zugeneigt, indem er zwiſchen der »ſtrengen Pflicht« und der Anforderung der »Vollkommenheit« unterſcheidet, ſo ſcheint es doch nur ſo, denn dieſer Unterſchied hat bei ihm zunächſt nur Bedeutung für die Wiſſenſchaft, nicht für das Leben. In ihm ſoll der Chriſt das Eine wie das Andere mit gleicher Treue üben. Die Wiſſenſchaft aber ſcheidet nach ihm zwiſchen der ſtrengen Pflicht als der Idee, ohne deren Erfüllung gar keine ſittliche Gemeinſchaft möglich iſt, und zwiſchen der Vollkommenheit oder Schönheit der Seele, als deren concreter, daher unendlich mannigfaltiger Erſcheinung. Dort heißt es ſchlechthin und ohne Ausnahme »du ſollſt« u. ſ. w. Und hier? fragen wir. Nun hier heißt es eben »du ſollſt«, und das gerade iſt das weſentliche Kriterium dieſer ſog. Schönheit der Seele, daß ſie dies fühlt und in dieſem Gefühl ohne weitere Reflexion nur ihrer Pflicht mit Freuden lebt. Jener ganze Unterſchied beruht mithin auf einer andern, allerdings aber einſeitigen Faſſung des Begriffs der Pflicht. — S. d. Art.

Zu d. unſrigen vgl. noch Flatt, chriſtl. Moral S. 12 ff., Baumgarten-Cru-

sius, Lehrb. d. Sittenl. 181 f., Marheineke, theol. Moral, 284 f., und Thiersch, Vorles. üb. Kathol. u. Protestantism. II, 166 ff. E. Schwarz.

Consistentes, s. Bußgrade.

Consistorialverfassung. Consistorien. Als die Reformation die Trennung der evangelischen von der römischen Kirche veranlaßte, ergab sich die Nothwendigkeit einer eigenen Organisation, unabhängig von den bisherigen geistlichen Oberen. Die Absicht einer völligen Lossagung von der bisherigen Verbindung hatte Luther keineswegs, und in seinem versöhnlichen Sinne ward bis zum Religionsfrieden 1555 über die Beibehaltung des älteren Episkopats verhandelt, während Zwingli und die Reformirten schneller mit der römischen Kirche brachen. Dieses, im Verein mit anderen Umständen, wurde für eine verschiedene Verfassung der lutherischen und reformirten Kirche entscheidend, welche man mit dem Namen Consistorial- und Presbyterialverfassung (s. d. Art.) zu bezeichnen pflegt (s. Jacobson, über die Gründe der Verschiedenheit der lutherischen und reformirten Kirchenverfassung, in Schneider's deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft 1852, Nr. 49 folg.). In der Wiege der Reformation Luthers, in Sachsen hatte sich das Bedürfniß eines kräftigen Eingreifens der Obrigkeit sehr bald als nothwendig herausgestellt. Luther selbst, der bereits im Jahre 1520 in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation vornehmlich die Stände des Reichs aufgefordert, für die Erneuerung des Evangeliums in die Schranken zu treten, wendete sich im Jahre 1526 persönlich an den Kurfürsten, mit der Bitte, da der päbstliche und geistliche Zwang und Ordnung aus sey, daß er selbst als von Gott dazu gefordert, eine Kirchen- und Schulvisitation veranstalten und die nöthigen Einrichtungen treffen lassen möge (De Wette, Luthers Briefe Bd. II. S. 493). Es erging darauf die: Instruction und Befelch daruff die Visitatores abgefertigt sein 1527 (gedruckt in Reyscher und Wilda, Zeitschrift für deutsches Recht Band IV. S. 45 f., Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts Bd. I. S. 77 fg.), durch welche vorgeschrieben wurde, wie im Einzelnen den Gebrechen abzuhelfen sey, im Besondern aber die Bestellung von Superintendenten, als beaufsichtigende Pfarrer in den bedeutenderen Städten für diese selbst und dazu zu schlagende umliegende Kreise erfolgen sollte. Da wegen der Ehesachen geklagt war, daß die Pfarrer durch Ehegatten, die gern geschieden seyn wollten, leicht hintergangen und zu falscher Entscheidung veranlaßt werden, so wurde darüber bestimmt, daß solche und dergleichen hochwichtige Händel die Pfarrer an den Superintendenten des Bezirks gelangen ließen, damit sie den Rath desselben vernehmen möchten; in Betreff der Ehesachen aber sollte die Anzeige an den Amtmann oder Schöffen erfolgen, welcher unter Zuziehung des Superintendenten, Pfarrers und anderer Gelehrten, so wie einiger Rathleute die Parteien vorfordern und ihnen das Urtheil jener mittheilen solle, Falls es nicht für nöthig erachtet würde, die Angelegenheit zur Entscheidung des Kurfürsten zu bringen. An die Instruction von 1527 schloß sich der von Melanchthon ausgearbeitete: Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen: 1528 (Luther's Werke von Walch, Bd. X. S. 1092 folg. Richter, Kirchenordnungen I. S. 82 folg.), worin auf die erfolgte Einsetzung der Superintendenten u. s. w. schon Bezug genommen ist. Die Ausführung dieser Anordnungen unterlag indessen bald besonderen Schwierigkeiten und die Einrichtung wegen der Ehesachen und des Bannes war nicht ausreichend. In den Schmalkaldischen Artikeln (de potestate episcoporum) 1537 wurde auf die Nothwendigkeit besonderer Ehegerichte hingewiesen (Multae sunt injustae leges papae de negotiis matrimonialibus, propter quas magistratus debent alia judicia constituere), welche auch der Ausschuß der Landschaft zu Torgau in demselben Jahre anerkannte. Auf den Antrag desselben ließ der Kurfürst Johann Friedrich ein Gutachten von den Wittenbergern geben, welches 1538 von Justus [illegible] erbeitet, von Luther und dem Kanzler Brück durch[illegible] gen Bedenkenn vonn wegen der Consistorien so [illegible]gruckt in Reyscher und Wilda, Zeitschrift [illegible]z's Geschichte der evangelischen Kirchenver-

fassung S. 82 folg.). Hierin ist vorgeschlagen, es möchten für »Kirchensachen, Ehehändel und andere« Consistorien bestellt werden, deren Mitglieder „Judices, Commissarii, Archidiaconi ꝛc. Befehl und Gewalt hätten, rechtlich zu citiren, durch Urtheil Strafe und Buße aufzulegen, auch Exekution zu thun.« Es schienen vier solcher Consistorien nöthig, deren Geschäftskreis ein sehr ausgedehnter seyn sollte. Der Kurfürst beschloß indessen zuerst im Jahre 1539 nur für die Ehesachen eine Behörde mit zwei geistlichen und zwei weltlichen Räthen in Wittenberg einzurichten, die übrigen kirchlichen Angelegenheiten aber noch den Visitatoren u. s. w. zu überlassen. Bereits 1542 erweiterte er aber das Collegium zu einem förmlichen Consistorium, welchem außerdem die Handhabung der kirchlichen Disciplin mit überwiesen wurde, und begründete neben dem zu Wittenberg noch ein Consistorium zu Zeitz und Zwickau (vergl. Constitution und Artickel des Geistlichen Consistorii zu Wittenbergk u. s. w., bei Richter, Kirchenordnungen B. I. S. 367 folg.).

Der Wunsch einer Wiedervereinigung mit der römischen Kirche war noch immer nicht aufgegeben und es zeigte sich daher evangelischer Seits eine große Geneigtheit zur Anerkennung der Bischöfe und zur Ueberweisung der ihnen gebührenden kirchlichen Befugnisse. In solcher Gesinnung ist die sogenannte Reformatio Wittenbergensis von 1545 von Melanchthon abgefaßt (Richter, Kirchenordnungen Bd. II. S. 81 folg.), in welcher die Consistorien als Kirchengerichte, streng unterschieden von den weltlichen Behörden, auf Disciplin und Ehesachen beschränkt blieben, da das Kirchenregiment selbst und dessen Alle den Bischöfen beigelegt werden. Die gut gemeinten Vorschläge scheiterten indessen an dem Widerstreben der Bischöfe selbst und die Folge davon war, daß die Obrigkeiten, denen christlicher Liebe die Erledigung der Sache anheimgegeben wurde, die bischöflichen Rechte und Pflichten selbst zur Verwaltung übernahmen und vorzugsweise den Consistorien übertrugen. Aus Kirchengerichten wurden dieselben daher Behörden, welche die auf die Obrigkeiten übergegangenen jura episcopalia vermöge besondern Auftrags und innerhalb bestimmter Grenzen zu verwalten hatten.

Ihrem Ursprunge nach sind die evangelischen Consistorien kirchliche Behörden: denn auf den Wunsch der damaligen Vertreter der Kirche wurden sie von den ebenfalls der Kirche angehörigen und in deren Namen handelnden christlichen, d. h. evangelischen Obrigkeiten gegründet und ihnen solche Gegenstände zur Administration zugewiesen, welche bis dahin als kirchliche Objekte angesehen wurden. Auch waren die Beamten kirchliche Männer, Vertreter der Geistlichkeit und der Gemeinden. Dieser kirchliche Karakter änderte sich Anfangs nicht, als der Geschäftskreis erweitert wurde, denn es blieb die Absicht, daß sie judicia ecclesiae wären. So war es im Kurfürstenthum Sachsen; ebenso in dem herzoglichen Theile des Albertinischen Hauses, wo 1543 zu Leipzig, 1545 zu Meissen Herzog Moritz Consistorien anordnete »für die Lehre des göttlichen Worts, christliche Ceremonien, Ehesachen, den Gebrauch des christlichen Bannes und was man sonst an sie weisen würde« (Weber, systematische Darstellung des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchenrechts Th. I. Abth. II. S. 438, Anm. der ersten Ausgabe). Wie aber die Vereinigung des kirchlichen und politischen Regiments in derselben Hand der christlichen Obrigkeit eine neue Vermengung von Kirche und Staat herbeiführte, so konnte auch eine von dieser Obrigkeit, wenn gleich zuerst nur für die kirchliche Verwaltung bestellte Behörde bald ebenfalls in diese Vermengung hineingezogen werden und an Stelle einer kirchlichen eine staatskirchliche Natur annehmen. Schon auf dem Landtage zu Leipzig 1547 trugen die Stände darauf an: »die Consistoria zu verbessern und zu verschaffen, daß sie geistliche und weltliche Sachen abwarteten« (Weber a. a. O. Theil I. Abth. I. S. 146). Auch fing man bereits an, die Besetzung der Consistorien mit geistlichen und weltlichen Personen so zu deuten, daß darin eine Vertretung der Kirche und des Staats ausgedrückt sey. So heißt es in der Goslar'schen Consistorialordnung von 1555 (Richter, Kirchenordnungen B. II. S. 163), es soll das Consistorium besetzt werden »von der Kirchen wegen« mit dem Superintendenten und vier

Pfarrern, und „von Rahtswegen“ mit N. N. u. s. w. Dazu kam, daß man mehrere von den Consistorien behandelte Objekte nicht mehr als kirchlicher, sondern bürgerlicher Natur zu halten anfing, ohne sie aber darum den Consistorien zu entziehen, was nicht nöthig zu seyn schien, da man sie als gemischte Behörden ansah. Daher wurde in der sächsischen Kirchenordnung von 1580 erklärt, daß: „die Kirchengerichte oder Consistorien um deswillen, weil sie nicht bloß in Religions- und Gewissenssachen, sondern auch über weltliche Händel, als Ehesachen, der Kirchen- und Schuldiener Güter, Unterhaltung, Leben und Wandel der Lehrer und Zuhörer betreffend“ zu erkennen haben, aus einer gleichen Anzahl von Theologen und politischen Personen „als Verordneten der Kirche und zugleich der christlichen Obrigkeit“ bestehen sollten (Weber a. a. O. Theil. I. Abth. II. S. 500, 501, verb. Richter, Kirchenordnungen Band II. S. 418). Auch heißt es in den zur Kirchenordnung von 1580 gehörigen General-Artikeln, daß ein impoenitens „für die Kirchen, d. i. für die Verordneten des Consistorii (in welchem Gericht und Erkenntniß nicht allein die Kirchendiener, sondern auch die Verordneten von der christlichen Obrigkeit sitzen . . .) gestellt“ werden soll (Art. X. s. Richter a. a. O. B. II. S. 441). Das hierin anerkannte Prinzip und die weitere Ausbildung der Kirchenverfassung auf der Grundlage desselben, so wie unter dem Einflusse territorialistischer Grundsätze, mußte den anfangs kirchlichen Karakter der Consistorien und der Consistorialverfassung mehr und mehr abschwächen und sie endlich geradezu den bloß weltlichen Behörden des Staats gleichstellen. In Sachsen selbst kam es nicht zu einer so consequenten Durchführung, da der im Jahre 1697 erfolgte Uebertritt des Kurfürsten Friedrich August I. zur römisch-katholischen Kirche eine dauernde Separation der jura episcopalia von der persönlichen Entschließung des Landesherrn zur Folge hatte; die schon früher veranlaßte Vermischung des Kirchlichen und Bürgerlichen überhaupt nahm aber doch eher zu als ab und zeigte sich unter andern darin, daß die Mitglieder des Consistorii ohne Weiteres als Staatsdiener betrachtet wurden (Weber a. a. O. Theil I. Abth. I. S. 159. Abth. II. S. 643) und daß fortwährend Competenzconflikte eintraten, da weltliche Sachen an die eigentlich kirchlichen, geistliche Sachen an die weltlichen Behörden gezogen wurden (Weber a. a. O. Theil I. Abth. I. S. 292 folg.). Noch größer wurde aber die Vermengung in andern Landeskirchen, namentlich in Preußen.

Die in Sachsen zuerst eingeführten Consistorien fanden bald in den übrigen evangelischen Territorien den größten Beifall und wurden nach und nach an die Stelle der seit der Reformation entstandenen anderweitigen Organe gesetzt. Es erhellt dies schon aus den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (m. s. die systematische Uebersicht bei Richter a. a. O. Band II. S. 513). In manchen Ländern kam erst im 17. Jahrhunderte die Einrichtung zu Stande, wie in Hessen 1599, 1610 (s. Heppe, die Einführung der Verbesserungspunkte in Hessen-Kassel 1849), in Waldeck zwischen 1676—1680 (Carl Curtze, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung des Fürstenthums Waldeck. Arolsen 1850. S. 128, 129) u. a.

In der Mark Brandenburg behauptete sich Anfangs ein Theil des bischöflichen Regiments, welches auch für den Distrikt des älteren Bisthums Brandenburg in der Kirchenordnung von 1540 anerkannt wurde; doch ist darin für die Jurisdiktion das Consistorium bestimmt. In den Sprengeln der Bischöfe von Havelberg und Lebus kam 1543 ein Consistorium zu Stande, das sich dem sächsischen Vorbilde anschloß. Durch die Visitations- und Consistorialordnung von 1573 wurde die Verfassung nach den in Sachsen geltenden Grundsätzen definitiv geregelt (*Mylius*, Corpus Constit. Marchicarum [illegible] Nr. VII. Richter, die Kirchenordnungen B. II. S. 358 folg.). Daran lehnten sich auch die Einrichtungen des Herzogthums Preußen, wo sich der geistliche Episkopat [illegible] erhielt, an dessen [illegible] aber zwei Consistorien als landesherrliche Be[illegible] eine Consistorialordnung entworfen war, [illegible] und die sächsische Kirchenordnung von 1580 [illegible] rechts von Preußen und Posen S. 54 flg.).

Von Anfang an fehlte es in den brandenburgiſch-preußiſchen Landen der Verwaltung nicht an einem territorialiſtiſchen Zuge, welcher mit der Zeit mehr und mehr wuchs und zuletzt ſo weit ging, daß für Oſtpreußen 1804, für die übrigen Provinzen des preußiſchen Staats 1808 die Aufhebung der Conſiſtorien erfolgte und die Funktionen derſelben auf reine Staatsbehörden übertragen wurden (a. a. O. S. 204 folg.). Von dieſem Untergange der Kirche im Staate erfolgte ſeit 1815 eine allmählige Wiederherſtellung und Befreiung der Kirche. Durch Geſetz vom 30. April 1815 wurde die neue Begründung der Conſiſtorien angeordnet, dieſelben aber keineswegs als wirklich kirchliche Behörden betrachtet, da ſie, mit evangeliſchen und katholiſchen Mitgliedern beſetzt, außer den eigentlich evangeliſchen Angelegenheiten auch an der Verwaltung der landesherrlichen Rechte über die Sacra der römiſch-katholiſchen Kirche und der Aufſicht über den Kultus aller anderen Religionsparteien Theil haben ſollten (Dienſt-Inſtruction vom 23. Okt. 1817). Erſt durch die Cabinetsordre vom 31. Dezember 1825 erfolgte die Abänderung, daß die Conſiſtorien als »evangeliſch-geiſtliche Behörden« von der Wahrnehmung des jus circa sacra der römiſch-katholiſchen Kirche gegenüber befreit, auch nur mit evangeliſchen Mitgliedern beſetzt wurden. Damit war indeſſen erſt nach einer Seite für die Aufhebung der Vermiſchung des bürgerlichen und kirchlichen Weſens geſorgt; noch beſtand nach der andern Seite die Vermengung, indem ein nicht geringer Theil kirchlicher Angelegenheiten, die ſogenannten Externa, den reinen Staatsbehörden überlaſſen war. Eine Abzweigung derſelben wurde erſt ſpäter bewirkt, durch Verordnung vom 27. Juni 1845, und ſeitdem immer beſtimmter dem Ziele nachgeſtrebt, daß die evangeliſche Kirche ihre Angelegenheiten ſelbſtſtändig verwalten ſolle.

Daß die Kirche des deutſchen Staats, welcher die größte evangeliſche Bevölkerung hat, einem derartigen Wechſel unterliegen konnte, davon trägt das Beſtehen der Conſiſtorialverfaſſung in ihrer Einſeitigkeit nicht die geringſte Schuld. Es hat dieſe Verfaſſung ihre unleugbaren Vorzüge, indem ſie für die einheitliche Leitung der kirchlichen Angelegenheiten ein ſtarkes Centrum begründet, auch einen Ausdruck für den innigen Zuſammenhang des bürgerlichen und kirchlichen Lebens in der Perſon des gemeinſamen Haupts, des evangeliſchen Landesherrn ſchafft; dagegen iſt die einſeitige Durchführung dieſer Organiſation nachtheilig, indem ſie, was ihr urſprünglich völlig fern liegt, die Selbſtſtändigkeit des kirchlichen Lebens vernichtet, die Kirche zu einem bloßen Staatsinſtitute herabſetzt und dahin wirkt, daß die Theilnahme der Gemeinden an den kirchlichen Intereſſen ſchwindet. Weder Jenes noch Dieſes war die Abſicht der Begründer der Conſiſtorien. Es ſollten dieſe Behörden nur eines der mehreren Organe ſeyn, durch welche die kirchlichen Angelegenheiten verwaltet würden. In Gemeinſchaft mit ihnen ſollten auch die Ortsgemeinden, theils die Geſammtheit der Hausväter, theils Kirchenvorſtände und Collegia der Aelteſten, Kirchväter, ſowie Vertretungen der Kreisgemeinden, Synoden für kleinere und größere Diſtrikte wirkſam bleiben. Vornehmlich ſollte die Kirchendisciplin Gemeindeſache ſeyn und nicht die Temporalien, die untere Verwaltung des Kirchenguts, der einzige Gegenſtand der Thätigkeit der Gemeinde werden. Indem man aber dahin kam, die Worte des Herrn Ev. Matth. K. 18, V. 17. „εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ — Sage es der Gemeinde« auf die Conſiſtorialbehörde zu beziehen (m. ſ. z. B. die oben mitgetheilte Stelle aus den ſächſiſchen Generalartikeln von 1580), war die Folge, daß die geſammte Kirchenzucht bei den Lutheriſchen verfiel und allein das weltliche Strafrecht fortbeſtand. Auch das Inſtitut der Synoden, von Geiſtlichen und Weltlichen zuerſt, dann von Geiſtlichen allein gebildet, war Anfangs neben den Conſiſtorien im Gebrauche. Die ſächſiſchen Generalartikel von 1557 ſetzen daſſelbe noch voraus und verordnen, daß jeder Superintendent jährlich eine ſolche Verſammlung mit allen Pfarrern ſeines Sprengels halte und das, was auf der Synode nicht verrichtet werden könne, an's Conſiſtorium gewieſen werden ſolle (Richter, die Kirchenordnungen Bd. II. S. 182). Schon die Kirchenordnung von 1580 hob aber dieſe Synoden auf, da dieſelben an Einem Tage nicht fertig werden konnten und viele Unkoſten verurſachten, und ſetzte an ihre Stelle

Generalsynoden des Consistoriums (Richter a. a. O. S. 425 folg.). Die Doctrin hat später bald die Nothwendigkeit, bald die Entbehrlichkeit der Consistorien darzuthun unternommen (vergl. Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. Erlangen 1840. S. 15, 26, 31), ihr rechtliches Bestehen war aber schon vorher gesichert und der westfälische Friede (J. P. O. art. V. §. 31.) erkannte sie förmlich als ein annexum religionis an. Da wo sie vorhanden sind, ist ihre eigentliche Bedeutung dieselbe, die Einrichtung selbst, so wie der Umfang des ihnen zugewiesenen Geschäftskreises, im Zusammenhange mit den über und unter ihnen stehenden verwaltenden Organen ist verschieden nach der Gesetzgebung der einzelnen Landeskirchen.

Das Wesen der Consistorialverfassung besteht, wie aus der obigen Darstellung hervorgeht, darin, daß die bisher von den römisch-katholischen Bischöfen geübte jurisdictio ecclesiastica, d. h. die gesammte kirchliche Verwaltung als ein sogen. *jus episcopale* den evangelischen Obrigkeiten, insbesondere den Landesherren zufiel, und zwar so weit als eine solche Verwaltung in der evangelischen Kirche nach ihrem Prinzip der Gewissensfreiheit noch fortbestand, und die Gegenstände weder dem geistlichen Amte als *jura ordinis*, noch den Gemeinden als *jura collegialia* eigenthümlich zuerkannt wurden. Nach den Grundsätzen der Bekenntnißschriften und Kirchenordnungen, so wie sonstigen Aussprüchen der Reformatoren begreift das jus episcopale in sich 1) die kirchliche Gesetzgebung (Augsburg. Conf. Art. XV. XXVIII. verb. Apologie Art. IV.); 2) die kirchliche Aufsicht (Schmalkald. Artikel Anhang de potestate et primatu papae. Bedenken Melanchthons von 1537, in *Bretschneider*, Corpus Reform. Tom. III. p. 470); 3) die Provision der Aemter (Schmalkald. Artik. Theil III. Tit. X. Bedenken Melanchthons von 1537 a. a. O. Tom. III. pag. 251); 4) die obere Verwaltung der Kirchengüter (Schmalkald. Artikel de potestate et primatu papae. Gutachten von 1537, im Corpus Reform. Tom. IV. pag. 1442); 5) die kirchliche Gerichtsbarkeit (Apologie Art. VI. Schmalkald. Artikel de potestate episcoporum u. a.).

Diese Gerechtsame, welche vielmehr Verpflichtungen sind, sollten aber unter Mitwirkung der Kirche selbst geübt werden; daher sind besondere kirchliche Behörden bestellt, welche, soweit als der Inhaber des Regiments sich die Entscheidung nicht selbst vorbehalten hat (*jura episcopalia reservata*), im Namen und Auftrage desselben die Verwaltung führen (*jura vicaria*). Die Reservatrechte, welche der höchsten Entschließung vorbehalten sind und sich gewöhnlich auf die Gesetzgebung nebst gewissen Dispensationen und Provisionen beschränken, werden von eigenen höheren Behörden behandelt, denen auch zugleich die übrigen Reservate ganz überlassen sind. Diese Behörden sind als Centralstellen aus den Räthen der Landesherren gebildet, Anfangs ohne strenge Sonderung der Gegenstände, später gewöhnlich so, daß die für die Verwaltung der Justiz oder der Polizei bestellte Oberbehörde auch die Kirchensachen übernimmt. Hin und wieder war man wohl darauf bedacht, diese Vermengung von Staat und Kirche aufzuheben, wie z. B. in Preußen im Jahre 1749 die obere Leitung von dem weltlichen Minister an ein evangelisch-lutherisches Kirchendirectorium und Oberconsistorium überging. Indessen, wie mit den Consistorien, wurde auch mit dieser Behörde verfahren; sie wurde im Jahre 1808 aufgelöst und einer Abtheilung des Ministeriums des Innern der Geschäftskreis derselben zugewiesen. Zwar wurde 1817 ein eigenes Ministerium für die geistlichen Angelegenheiten gegründet, indessen war auch dieses doch nur eine reine Staatsbehörde und erst in der neuesten Zeit, bei der allgemeiner erfolgenden Auseinandersetzung der Kirche und des Staats, ist darauf Bedacht genommen, ein mehr kirchliches höheres Organ für die evangelischen Angelegenheiten zu schaffen, einen evangelischen Oberkirchenrath (Cabinets-Ordre vom 29. Juni 1850). Aehnliches ist auch in andern Ländern geschehen, wie in Mecklenburg-Schwerin (Verordnung vom 19. December 1849), in Anhalt-Bernburg (Verordnung vom 16. Dezember 1850), in Baden (Verordnung vom 5. Januar 1843 und Rescript vom 21. Oktober 1853). Der badische evangelische Oberkirchenrath soll hiernach nur in seiner Eigenschaft als Staatsbehörde unter dem Ministerium des

Innern, in allen inneren Kirchenangelegenheiten dagegen unmittelbar unter dem Landesherrn als oberſten Biſchofe ſtehen. Dieſe hier angeſtrebte Unterſcheidung und Auseinanderſetzung iſt bereits früher in ſolchen Ländern zu Stande gekommen, wo das Staatsoberhaupt der römiſch-katholiſchen Kirche angehört und deßhalb der eigenen Verwaltung der Epiſkopalrechte nicht fähig iſt. So in Sachſen, wo ſeit 1697 der bisherige perſönliche Antheil des Regenten an der Ausübung der Kirchengewalt über die evangeliſche Landeskirche dem aus Evangeliſchen gebildeten geheimen Conſilium (Geheimrathscollegium) anvertraut wurde, in deſſen Stelle die in Evangelicis beauftragten Staatsminiſter (der evangeliſche Vorſtand des Miniſteriums des Kultus mit wenigſtens zwei andern Mitgliedern des Geſammtminiſterii evangeliſcher Confeſſion) ſeit 1831 getreten ſind (v. Weber, ſyſtemat. Darſtellung B. I. S. 277 folg. der zweiten Aufl.). In Bayern iſt das evangeliſche Oberconſiſtorium beauftragt, an das Miniſterium zu berichten, ſobald Reſſorts in Betracht kommen, und die formelle Sanction des Königs zu veranlaſſen. In Oeſterreich iſt dagegen die obere Leitung der evangeliſchen Kirche Conſiſtorien übertragen, welche eine weniger ſelbſtſtändige Stellung einnehmen, da ſogar der Präſident der römiſchen Kirche angehört. Im Gegenſatze gegen den Wunſch, Kirchliches und Weltliches ſelbſtſtändiger zu machen, iſt auch in neueſter Zeit noch hin und wieder eine neue Vermengung vorgekommen, wie denn unter andern durch Verordnung vom 29. Juni 1852 »das Conſiſtorium zu Coburg als beſondere Abtheilung der Landesregierung und ſelbſtſtändige Behörde aufgehoben und mit der Landesregierung vollſtändig vereinigt« iſt (Allgemeines Kirchenblatt für das evangeliſche Deutſchland 1852, S. 303).

Der höchſten Behörde, es ſey ein geiſtliches Miniſterium, Oberconſiſtorium, Oberkirchenrath, ſind ordentlicher Weiſe zunächſt die Conſiſtorien ſelbſt unmittelbar unterworfen. Sie bilden das Hauptorgan der gewöhnlichen kirchlichen Verwaltung und darum heißt es z. B. im preußiſchen Landrechte Theil II. Tit. XI. §. 143.: »Bei den Proteſtanten kommen die Rechte und Pflichten des Biſchofs, der Regel nach, den Conſiſtoriis zu.« Daraus ergibt ſich zugleich, daß das Conſiſtorium, wie der Biſchof (a. a. O. §. 115.), allen Kirchengeſellſchaften, d. h. Gemeinden des Diſtrikts (der Provinz, eigentlich Diöceſe) als geiſtliche Oberbehörde vorgeſetzt iſt. Die Einrichtung und der Geſchäftskreis beruht auf den beſonderen Vorſchriften der Conſiſtorial- und Kirchenordnungen. Von Anfang an erſcheint das Conſiſtorium als ein Collegium von geiſtlichen und weltlichen Mitgliedern. An der Spitze pflegt ein der Verwaltung kundiger Laie zu ſtehen. Die ſächſiſche Kirchenordnung von 1580 beſtimmt, daß einer aus den politiſchen Perſonen zum Director verordnet werden ſoll (Richter, Kirchenordnungen B. II. S. 418), wogegen die Goslar'ſche Conſiſtorialordnung von 1555 den »von der Kirche wegen« dazu gehörigen Superintendenten zum Präſidenten beſtimmt (a. a. O. B. II. S. 163). Es iſt früher nicht nur darüber geſtritten, ob die Nothwendigkeit für dieſe oder jene Maxime ſpreche, ſondern ſelbſt darüber, ob überhaupt die Zuziehung der Theologen zum Conſiſtorium nothwendig ſey (m. ſ. *J. H. Böhmer*, jus ecclesiasticum Protestantium lib. I. tit. XXVIII. §. 30 seq.), welche gewiß mit völliger Verkennung der Verhältniſſe geleugnet iſt. Die erſtrebte Selbſtſtändigkeit der Kirche hat in neueſter Zeit in Preußen Anlaß gegeben, das Präſidium in den Conſiſtorien von der früher vorgeſchriebenen Verbindung mit der Stelle der Oberpräſidenten zu trennen und eigenen Präſidenten, bald Geiſtlichen, namentlich den ſchon ohnedies als Directoren beſtellten Generalſuperintendenten (ſ. d. Art. Superintendent), bald Weltlichen zu übertragen.

Der Geſchäftskreis der Conſiſtorien begreift regelmäßig die allgemeine Direktion und Aufſicht über die Kirche und die mit der Kirche verbundenen Inſtitute, wie Schulen, milde Stiftungen u. ſ. w., eine beſchränkte Geſetzgebung nebſt der Ertheilung mancher Dispenſationen, die Gerichtsbarkeit in Ehe- und Disciplinarſachen, bisweilen auch in anderen Angelegenheiten, wobei der Begriff der causae ecclesiasticae des kanoniſchen Rechts einen Anhalt darbieten konnte. In Sachſen war bis zum Jahr 1831 den Conſiſtorien überwieſen 1) die Aufſicht über die Lehre und den Gottesdienſt (daher ins-

besondere die Erhaltung der reinen Lehre und die Verhinderung der Willkühr bei Angelegenheiten des Cultus), die Kirchen, geistlichen Stiftungen und Schulen (Sorge für Erhaltung des Vermögens, der Rechte und Freiheiten der Güter — das Censur- und Bücherwesen) und die dabei angestellten Beamten (namentlich deren Prüfung, Verpflichtung, Ordination, Einführung in's Amt); 2) die Verwaltung der geistlichen Gerichtsbarkeit, a) in Sachen streitiger Gerichtsbarkeit die Entscheidung über die Gegenstände, welche sich auf den Cultus beziehen im weitesten Umfange, über die Objekte, welche als Mittel zur Erreichung des kirchlichen Zwecks dienen, wie Patronat, Parochialverhältnisse u. s. w., Ehesachen, Angelegenheiten der Schulen; die persönlichen Angelegenheiten der Kirchen- und Schuldiener nebst ihren Familien, sowie die amtlichen Angelegenheiten der weltlichen Kirchendiener (Organisten, Calcanten, Kirchenvorsteher, Hospitalbeamten u. a. m.); die Kirchen, Pfarreien, Schulinstitute, milde Stiftungen sowohl in Personal- als Realsachen, auch die nicht geistlichen Einsassen solcher Güter. b) das kirchliche Strafrecht über Kirchen- und Schuldiener und die in geistlichen Gebäuden wohnenden Personen in allen Angelegenheiten, welche nicht peinlicher Natur sind. In peinlichen Sachen sollte das Consistorium bis zur Spezialinquisition, resp. der Suspension oder Entsetzung verfahren. Auch die Mitglieder der Kirche als solche wurden dem Strafrecht des Consistoriums unterworfen, insofern sie in ihnen übertragenen kirchlichen Funktionen sich ein Vergehen zu Schulden kommen lassen, überhaupt aber bei der Störung des Gottesdienstes, bei Verächtern des Cultus, der Sakramente, bei Verletzung der Ehegesetze in Fornikationsfällen u. a. (vergl. überhaupt Weber, systematische Darstellung Theil I. Abth. II. der ersten Aufl.). Seit 1831 ist eine bedeutende Beschränkung eingetreten. An die Stelle der früheren Consistorien ist ein evangelisches Landesconsistorium zu Dresden eingerichtet (Verordnung vom 10. April, allerhöchstes Dekret vom 27. Juni 1835) und diesem, als einer rein geistlichen Behörde, überwiesen die öffentliche Prüfung der Kandidaten der Theologie, die Anstellungs- und Beförderungsprüfung der zu geistlichen Stellen und Volksschulen designirten Subjekte, die Leitung der Kandidaten-Predigervereine, des Instituts der Circularpredigten der angestellten Geistlichen, die Colloquien mit ernannten Superintendenten, die Anordnung zur Probe und Ordination. Außerdem wirkt das Consistorium als berathende Behörde des Ministeriums des Cultus in allen Verhältnissen des kirchlichen und religiösen Lebens (s. v. Weber 2. Aufl. B. I. S. 128 ff.). Die übrige frühere kirchliche Verwaltung und kirchliche Gerichtsbarkeit ist auf besondere Administrativ- und Justizbehörden übergegangen. Es wurden insbesondere vier Kreisdirektionen angeordnet und einer Abtheilung derselben, einer rein evangelischen Kirchen- und Schuldeputation, als einer geistlichen Provinzial- und Consistorialbehörde die Administrativgegenstände der Consistorien in inneren und äußeren Kirchen-, Schul- und geistlichen Stiftungssachen, soweit sie nicht dem Landesconsistorium vorbehalten sind, überwiesen. In Preußen bestand nach der Aufhebung der Consistorien 1804, 1808 (s. oben) ein ähnliches Verhältniß, welches jedoch seit 1817, resp. 1825 geändert wurde, indem die sogen. inneren kirchlichen Angelegenheiten den Consistorien, die sogen. äußeren den Regierungen zufielen. Das Consistorium zerfiel in zwei Abtheilungen, das eigentliche Consistorium für die evangelisch-geistlichen Sachen, und das Provinzial-Schulcollegium für die Unterrichtsangelegenheiten, in der Regierung aber erhielt eine besondere Abtheilung für die Kirchenverwaltung und das Schulwesen die darin vorkommenden Externa. Da aber der Unterschied der Externa und Interna nicht wohl durchführbar ist, sind späterhin (1845) mehrere Gegenstände von den Regierungen auf die Consistorien übergegangen, nämlich: die Bestätigung der von Privatpersonen und Gemeinen zu geistlichen Stellen berufenen Personen, die Einführung der Geistlichen in's Amt, die Bestätigung der von Privatpatronen und Gemeinen ernannten weltlichen Kirchenbedienten, welche nicht für die Verwaltung des kirchlichen Vermögens angestellt sind, die Aufsicht über die amtliche und sittliche Führung der Geistlichen und der erwähnten weltlichen Kirchenbedienten, die Aufrechthaltung der Kirchenzucht, die Ertheilung von Dispensationen zu Haustaufen, Haustrauungen, vom

dritten Aufgebote und den verfaſſungsmäßigen Erforderniſſen der Confirmation. Dazu kommen die ſchon früher den Conſiſtorien gebührenden Befugniſſe der allgemeinen Leitung des evangeliſchen Kirchenweſens. Gemeinſchaftlich mit den Regierungen ſind an die Conſiſtorien gewieſen: die Veränderungen beſtehender, ſowie die Einführung neuer Stolgebühren-Taxen, und die Veränderung beſtehender, ſowie die Bildung neuer Pfarrbezirke.

In ähnlicher Weiſe ſind auch in den übrigen deutſchen Landeskirchen die Reſſortbeſtimmungen für die Conſiſtorien getroffen, insbeſondere iſt die geiſtliche Gerichtsbarkeit auf die kirchliche Disciplin beſchränkt und ſelbſt die Eheſachen ſind den weltlichen Behörden faſt überall zugewieſen (eine Ausnahme bildet Hannover auch noch nach dem Geſetze vom 12. Juli 1848, welches die übrige Conſiſtorialgerichtsbarkeit an die Untergerichte weist). In Kurheſſen iſt neuerdings der Geſchäftskreis der Conſiſtorien auf die Externa beſchränkt, die ſonſt den Conſiſtorien zugehörigen Gegenſtände aber ſind den Superintendenten überwieſen, welche ſonſt nur ein untergeordnetes Organ jener Behörden zu ſeyn pflegen (vergl. die darüber ergangenen Erlaſſe von 1851, in dem allgemeinen Kirchenblatt für das evangeliſche Deutſchland 1852 S. 145 ff.)

Die Conſiſtorien ſind jetzt landesherrliche Behörden und ihre Beſtellung erfolgt durch den Landesherrn ſelbſt. In der Zeit der Reformation wurde aber nicht bloß von den Territorialherren, ſondern auch von anderen Obrigkeiten und Herrſchaften das jus reformandi und jus episcopale geübt und von denſelben auch die Anordnung von Conſiſtorien getroffen. Es geſchah dies ſelbſt in Landſtädten, wo die Fürſten ſich der Reformation nicht ſogleich zuneigten, wie namentlich in Hannover, Pommern, der Oberlauſitz, Weſtphalen u. a. Als ſpäter die Landesherren ſelbſt das evangeliſche Bekenntniß annahmen, erfolgte die Subjection ſolcher Conſiſtorien, und ein Gleiches geſchah dann auch mit den Behörden ſolcher Städte und Diſtrikte, die früher reichsunmittelbar waren, in der Folge aber mediatiſirt wurden. Häufig gingen dergleichen ältere Conſiſtorien ganz ein, mitunter wurden ſie jedoch aufrecht erhalten, veränderten aber ihren Karakter und wurden mittelbar oder Mediatconſiſtorien, indem ſie der oberen Aufſicht der vom Landesherrn angeordneten Conſiſtorien untergeben wurden. Der Umfang der denſelben zuſtehenden Rechte wurde dann auch geſetzlich beſtimmt, gewöhnlich beſchränkt auf geiſtliche Gerichtsbarkeit, auf die Ertheilung einzelner Dispenſationen, wie zu Haustrauungen, Erlaß des dritten Aufgebots (vergl. z. B. für die Stadt Lüneburg: Hölty, über die Kirchenordnung der Stadt Lüneburg, in Uhlhorn, Monatsſchrift für Theologie und Kirche B. VII. [1851], November und Dezember S. 459 ff., wo ſich dieſe Befugniſſe auf die Kirchenordnung von 1575 Kap. XI. [Richter, Kirchenordnungen Bd. II. S. 399] gründen), bisweilen aber ſelbſt erweitert zu einer förmlichen Autonomie, mit der Befugniß der eigenen Geſetzgebung, unter landesherrlicher Approbation. In Preußen hat noch jetzt die Stadt Breslau ein beſonderes Conſiſtorium, deſſen Mediat-Kirchengewalt ſich über die evangeliſchen Kirchen der Stadt und mehrere Dorfſchaften erſtreckt (ſ. Berliner allgemeine Kirchenzeitung 1850, Nro. 70. 73.). Durch Artikel XIV. der deutſchen Bundesakte iſt auch den Standesherren eine mittelbare Kirchengewalt beſtätigt und in den einzelnen Bundesſtaaten näher beſtimmt; indeſſen ſind die Rechte an den Mediatconſiſtorien der Standesherren in neueſter Zeit mehrfach aufgehoben, wie im Großherzogthum Heſſen durch das Geſetz vom 7. Auguſt 1848 (vergl. über die frühere Stellung Köhler, Handbuch der kirchlichen Geſetzgebung für das Großherzogthum Heſſen B. II. §. 53.). In Bayern haben die Berechtigten 1847 und 1851 darauf verzichtet (Darmſtädter allgemeine Kirchenzeitung 1851, Nro. 108). Zum Theil iſt daſſelbe in Preußen geſchehen (wegen der einzelnen Rechte ſ. Jacobſon, Geſchichte des evangeliſchen Kirchenrechts von Rheinland-Weſtfalen S. 833. 834). In Sachſen ſind ebenfalls die älteren Mediatconſiſtorien eingegangen (Weber, ſyſtemat. Darſtellung Bd. I. Th. I. S. 169), und nur das Schönburgiſche zu Glauchau iſt auf Grund des Rezeſſes vom 4. (19.) Mai 1740 aufrecht erhalten (a. a. O. Bd. I. Th. I. S. 290, Th. II. S. 440, verb. 2. Aufl. Bd. I. S. 234. 237).

Der Ausdruck Conſiſtorium wird auch im engeren Sinne für den Kirchenvorſtand einer einzelnen Gemeinde, insbeſondere für das Presbyterium der Reformirten gebraucht (vergl. d. A. Presbyterialverfaſſung). H. F. Jacobſon.

Consolamentum, ſ. Katharer.

Conſtantin der Große und ſeine Söhne. Das Leben und die Regierung dieſes bedeutenden Mannes bezeichnet einen der größten Wendepunkte in der Geſchichte der Chriſtenheit, den raſchen Uebergang der chriſtlichen Gemeinſchaft von einem mehrhundertjährigen Zuſtande des weltlichen Drucks zu vollkommener Anerkennung und hoher Begünſtigung durch den Staat. Der ungeheure Umſchwung war freiwillig und größtentheils durch Conſtantin herbeigeführt, ſollte alſo auch nach Karakter und Perſönlichkeit in ihm ausgedrückt ſeyn, und doch ſind dieſe von der Art, daß geſtritten werden darf, ob er ſelber mehr dem heidniſchen oder chriſtlichen Leben angehörte. Nachdem ihn chriſtliche Parteilichkeit und mißverſtandene Pietät nach Kräften zum frommen Chriſten geſtempelt, hat die neuere hiſtoriſche Kritik ſeit Gibbon (Geſch. d. Verfalls ꝛc. deutſch v. Schreiter, Th. 4) die äußeren und politiſchen Erklärungsmittel zu ſeiner Karakteriſtik überwiegend in Anwendung gebracht. Manſo's höchſt umſichtige Darſtellung (das Leben Conſtantins des Großen. Breslau 1817) ſucht zu Gunſten einer höheren Regentenweisheit Conſtantins deſſen religiöſe und weltliche Motive gegen einander abzuwägen. Burckhardt's (die Zeit Conſtantins des Großen, Baſel 1853) geiſtvolles und verdienſtliches, obwohl nicht ganz unbefangen geſchriebenes Werk will nach ähnlichen, aber tiefer gefaßten Geſichtspunkten mit Beſeitigung jedes andächtigen Nimbus den Kaiſer als großen politiſchen Karakter zur Anſchauung bringen. Die proteſtantiſche Kirchengeſchichtsſchreibung hat bis jetzt und mit gutem Grund auch ein chriſtliches Intereſſe in ſeiner Geſinnung und Regierung nachweiſen zu müſſen geglaubt. Erſtes Erforderniß iſt Schätzung der ſehr contraſtirenden Quellen. (Manſo, a. a. O. 1. Beilage.) Unter den heidniſchen Schriftſtellern ſteht Zoſimus (Histor. lib. II.) voran, deſſen Bericht, obwohl unvollſtändig und von feindlichſter Stimmung gegen den Kaiſer geleitet, doch in der Angabe des Thatſächlichen meiſt Glauben verdient. Eutropius, Aurelius Victor, Eunapius und der Anonymus Valesii dienen zur Vergleichung und Ergänzung, die ſpäteren Panegyriker haben wenig Werth. Von den chriſtlichen Darſtellungen iſt die angeblich Lactanziſche Schrift De mortibus persecutorum von Burckhardt faſt ganz bei Seite geſchoben worden, und allerdings erlaubt ſie nur die vorſichtigſte Benutzung. Da Sozomenus nur wenig und Oroſius nichts Neues und Eigenthümliches bietet, ſo bleibt Euſebius (Hist. eccl. IX. X. De vita Const. libri IV. De laudibus Const.) immer die Hauptquelle, mit welcher dann die gewiß echten kaiſerlichen Urkunden des Cod. Theodos. lib. XVI. verbunden werden müſſen. Aber auch Euſebius beurtheilen Manſo (S. 273) und Burckhardt (S. 346) nicht nur, mit Neander, als einſeitigen, rhetoriſch übertreibenden Panegyriker, ſondern auch als unredlichen Geſchichtsſchreiber, und leider nicht mit Unrecht, ſo Vieles auch zu ſeiner Entſchuldigung geſagt werden muß. Wenn Euſebius das Leben ſeines Helden als Sieg der Sache Gottes über die feindliche Welt betrachtet: ſo hatte er die Wahrheit wenigſtens relativ auf ſeiner Seite (De vita Const. I, cp. 5). Wenn er dieſen Pragmatismus bis in's Kleine durchführt, überall hiernach Schatten und Licht vertheilt, Licinius und Maxentius mit Anklagen überhäuft, den „gottſeligen Kaiſer und Tyrannentödter“ aber bis in den Himmel erhebt, mit allen Herrſchertugenden eines Alexander und Auguſtus und allen chriſtlichen Eigenſchaften eines wahren Dieners und Bekenners Gottes ausſtattet (De vita III, 66), als ob derſelbe nur dereinſt von Chriſtus, nicht von Menſchen würdig geehrt werden könne (I, 2), und endlich in den ſchwülſtigen Ausführungen ſeiner Lobrede allen theologiſchen Gedankenvorrath zur Verherrlichung des Gegenſtandes erſchöpft: ſo machen ſeine Bemühungen den widrigſten Eindruck und er entfernt ſich weit von der Wahrheit. Ebenſo ſchlimm ſind die ſchmeichleriſchen Gedankenſpielereien, daß er dem Leſer zumuthet, z. B. bei dem Gaſtmahl Conſtantins mit den Biſchöfen an das Reich Chriſti und bei der Dreizahl ſeiner Söhne an die Vielfältigkeit der Früchte Chriſti in der Welt zu denken (De

vita III, 15. IV, 72). Vergeſſen wir jedoch nicht, was theils perſönliche Dankbarkeit und kaiſerliche Gunſt (IV, 33. 35. 36), theils der überwältigende Eindruck des kirchlichen Glücksſtandes, deſſen Urheber der Kaiſer war, über einen ohnehin ſchwachen Karakter vermochte. Wenn dagegen Euſebius Conſtantins Unthaten verſchweigt und ihm die Tugenden der Sanftmuth und Menſchenfreundlichkeit, der Unzugänglichkeit gegen übertriebenes Lob (De vita IV, 48) andichtet und ſogar behauptet, daß während ſeiner ganzen Regierung die Schwerter der Richter ungebraucht gelegen (III, 1. cf. I, 46, IV, 31. 54), wovon ihm das Gegentheil unmöglich unbekannt geblieben ſeyn konnte: ſo läßt ſich dergleichen mit hiſtoriſcher Wahrheitsliebe nicht mehr vereinigen. Wahr zu ſeyn ſelbſt gegen die eigne Neigung, war nicht die Stärke des Euſebius. Aber ſein Vorurtheil wirkt auch nicht verführeriſch, ſondern zwingt den Leſer zur Unbefangenheit. Der Stoff fließt unſtreitig bei ihm am reichlichſten. Von den kaiſerlichen Erlaſſen, Urkunden und Sendſchreiben, welche er einſchaltet, iſt zu urtheilen, daß ſie meiſt zu chriſtlich und theologiſch ausgearbeitet ſind, um in dieſer Geſtalt unmittelbar von Conſtantin herzurühren, doch aber glaubwürdig genug, um deſſen nächſte Willensmeinung im Allgemeinen auszudrücken. Auch die ausführliche »Rede an die Verſammlung der Heiligen« (vgl. De vita IV, 31), die Euſebius ſeiner Biographie beifügt und welche die religiöſen und philoſophiſchen Anſichten des Kaiſers im Zuſammenhange vortragen ſoll (vgl. den Auszug bei Gfrörer, K.G. II, S. 14), iſt gewiß nicht ſo geſprochen worden und darf nur ihrem allgemeineren Gedankengange nach als Zeugniß dienen.

Conſtantin, der Sohn des Conſtantius Chlorus und der Helena, war 274 zu Naiſſus in Obermöſien geboren. Seine Mutter, von der Sage zur brittiſchen Fürſtentochter gemacht, war vielmehr von niederer Geburt (*Zosim.* II, 8. ἐξ ὁμιλίας γυναικὸς οὐ σεμνῆς, Eutrop. X, 2. Const- ex obscuriori matrimonio, Ambroſius nennt ſie stabularia), anfangs Beiſchläferin, dann Gattin des Conſtantius, und es hat nichts Unglaubliches, daß ſie als hochbejahrte chriſtliche Pilgerin nach Paläſtina zu den heiligen Orten gewandert ſey, für deren Ausſtattung geſorgt und von ihrem Sohne ſtets die größte Ehrerbietung genoſſen habe (De vita III, 42—45. Manſo, dritte Beilage). Der an Körper und Geiſt trefflich begabte und ritterlich gebildete Jüngling erwarb ſeinen erſten Waffenruhm in Aegypten unter Diocletian. Das Reich gehorchte damals im Weſten dem Maximian und Conſtantius, im Oſten dem Diocletian und Galerius, und als 303 die beiden Auguſti den Purpur ablegten, traten die beiden Cäſaren an deren Stelle und Conſtantin begab ſich an die Seite ſeines Vaters nach Gallien. Nach deſſen Tode trotz ſeiner zweifelhaften Geburt 306 vom Kriegsheere zum Kaiſer ausgerufen, wurde er wie ſein Vater der tapfere Vertheidiger der weſtlichen und nördlichen Reichsgrenzen gegen die Barbaren. Nicht weniger nach des Vaters Beiſpiel gewährte er ſchon jetzt den Chriſten ſeines Gebietes Freiheit des Gottesdienſtes, während im Orient erſt 311 das erſte Duldungsgeſetz erlaſſen wurde. In den nächſtfolgenden Verwicklungen erhebt ſich Maxentius zum Herrn von Italien. Nach des Severus, des zweiten Auguſtus Tode (307) und dem Ableben des öſtlichen Kaiſers Galerius, ſo wie nach den vergeblichen Anſtrengungen des Maximian, die zuvor niedergelegte Würde auf's Neue an ſich zu reißen, vertheilte ſich das Geſammtreich in die weſtliche Herrſchaft des Conſtantin und Maxentius und die öſtliche des Maximin und Licinius. Hier beginnt die großartige Siegeslaufbahn Conſtantins. Die erſte Ueberwindung des Maxentius, eines grauſamen und trägen Wollüſtlings, endigte 312 mit deſſen Tode in der Tiber, und Euſebius vergleicht ſeinen Untergang mit dem des Pharao (De vita I, 38). Der mit Jubel in Rom aufgenommene Sieger ſichert ſeine Macht durch Wohlthaten und Gunſtbezeugungen (I, 41 sqq.), und prunkliebend wie er war, beſchließt er das erſte Jahrzehnt ſeiner Regierung mit einem Freudenfeſt (Ibid. I, 48). Daß er damals bereits den Chriſten geneigt geweſen, beweiſt das 312 aus Rom und das 313 von ihm in Gemeinſchaft mit dem Licinius, dem er ſeine Schweſter zur Frau gab, von Mailand aus erlaſſene, obwohl ganz ſynkretiſtiſch abgefaßte Toleranzedikt (*Eus.* h. e. X, 5. Lact. De mort. cp. 48). Maximin erlag 320

einer ſchrecklichen Krankheit, die ihn nach Euſebius zwang, das Geſetz wider die Chriſten zu widerrufen (De vita I, 58. 59 und über Maximians Ende cp. 57). Licinius ſtand alſo jetzt im Orient allein, und obgleich dem Conſtantin verſchwägert, blieb er doch nicht lange im Frieden mit ihm. Den Ausbruch des zweimaligen, durch mehrjährige Ruhe und durch den Aufenthalt Conſtantins in Rom unterbrochenen Kampfes um die Alleinherrſchaft (314 und 323) hat mehr der Letztere, als ſein von Euſebius höchſt abſchreckend geſchilderter Gegner (I, 50—55) veranlaßt, und Zoſimus beſchuldigt jenen der Wortbrüchigkeit (II, 18. *κατὰ τὸ σύνηθες αὐτῷ περὶ τὰ συγκείμενα φανέντος ἀπίστου*). Nach dem zweiten mit aller Anſtrengung zu Waſſer und zu Lande geführten Kriege und der Schlacht bei Chalcedon ergab ſich endlich Licinius 324 und mußte mit dem Tode büßen. Mit unnatürlicher Grauſamkeit feierte der Sieger ſeinen Triumph. Der blühende Criſpus, Conſtantins Sohn erſter Ehe, war nach allem Anſchein mit Unrecht im Verdacht, die Ehre ſeiner Stiefmutter Fauſta angetaſtet zu haben; der Kaiſer ließ ihn 326 hinrichten — ein unverlöſchlicher Schandflecken ſeines Andenkens, der auch durch ſeine nachherige Gewiſſensunruhe nicht getilgt wird. Dieſe Unthat, — Euſebius verſchweigt ſie, — ſowie die Tödtung der Fauſta ſelber, des eilfjährigen Schweſterſohnes und anderer Freunde, wie des Philoſophen Sopater (*Zos.* II, 28. *Eutrop.* X, 8. vergl. Manſo S. 64 ff.), deutet auf wilde Leidenſchaften der Eiferſucht und Ehrbegierde. Dagegen trat Conſtantin nun zum dritten Male mit dem erhöhten Glanze eines ruhmreichen Ueberwinders (daher die Selbſtbenennung victor, *νικήτης*) in Rom auf und veranſtaltete 326 Feſte am Schluſſe ſeiner zwanzigjährigen Regierung, und Euſebius erklärt in ſeiner Weiſe, daß der Verkünder der göttlichen Monarchie nun ſelbſt die Alleinherrſchaft über den Erdkreis errungen habe, nachdem Gott alle Feinde zu ſeinen Füßen gelegt (De vita II, 19. I, 46).

So weit reicht der vorherrſchend kriegeriſche Theil ſeines Lebens. Für die werdende Annäherung an die chriſtliche Religion liegen uns mehr äußere als innere Merkmale vor. Schon vom Vater hatte er ein platoniſch veredeltes Heidenthum überkommen. Die philoſophiſch-faßliche Idee einer höchſten Gottheit (Oratio ad Sanctorum coetum cp. 9), vielleicht auch die Vorliebe für den Apollodienſt (*Eumen.* Paneg. cp. 21. *Eus.* De vita II, 50), ſofern derſelbe mit der Verehrung Chriſti eine äußere Aehnlichkeit hatte, boten einen Anſchließungspunkt. Bekanntlich wird ferner erzählt, vor dem Kriege mit dem Maxentius 311 habe Conſtantin am Nachmittag und oberhalb der zum Untergang geneigten Sonne ein lichthelles Kreuz mit der Inſchrift Hac vince (*τούτῳ νίκα*) erblickt; in der folgenden Nacht ſey ihm Chriſtus erſchienen mit der Weiſung, ſich dieſes Zeichens im Kriege zu bedienen, worauf er dann die mit dem Monogramm Chriſti verſehene Kreuzfahne (ſpäter labarum, *λάφυρον*, genannt) habe anfertigen laſſen (De vita I, 28—32 und dazu den Excursus I. in der Ausgabe von Heinichen). Dieſe Erzählung, welche Euſebius lange nachher aus des Kaiſers eigenem Munde zu haben verſichert, die aber von Lactanz (De mort. cp. 44) nur angedeutet und von Späteren (*Sozom.* I, 3. *Nazar.* Paneg. Const. cp. 14) als Traumgeſicht mitgetheilt wird, beruht weder auf einem Wunder, noch ſcheint ſie bloße Fabel zu ſeyn (Burckhardt, S. 394). Nehmen wir an, daß Conſtantin eine Kreuzesgeſtalt in den Wolken geſehen und darauf eine dieſelbe erklärende Traumerſcheinung gehabt habe: ſo iſt glaublich, daß ihn dieſes Erlebniß, durch die folgenden Siege bekräftigt, zwar nicht wie Euſebius will (cp. 32) zum Chriſtenthum überhaupt, noch weniger zu deſſen ſittlichen Grundſätzen, wohl aber zu einem ſuperſtitiöſen Vertrauen auf das Kreuzeszeichen bekehrt, alſo doch dazu gedient habe, ihn nach und nach auf die chriſtliche Seite zu ziehen (Gieſeler, K.G. I, 1. S. 271. Neander, II, S. 14). Denn das Kreuz ſchmückte fortan den Helm des Kaiſers, zierte die in Rom nach dem Einzuge errichtete Statue (*Eus.* h. e. IX, 9) ſammt einer erklärenden Unterſchrift, und das Labarum wurde im Kriege gegen Licinius von auserleſenen Soldaten, die es wunderbar geſchützt haben ſoll, getragen (De vita II, 9). Merkwürdig, daß der dem Kaiſer nach dem Siege über Maxentius errichtete Triumphbogen urſprünglich die

Inſchrift: nutu J. O. M. nämlich des Jupiter zeigte, welche Worte nach Burckhardts Angabe (S. 363) erſt 315 in instinctu divinitatis umgeändert worden ſeyn mögen. In den nächſtfolgenden Jahren konnte und mußte die Eiferſucht Conſtantins gegen Licinius und deſſen antichriſtliches Verfahren ſeine Sympathie für die kleinere, aber feſt zuſammenhaltende Partei verſtärken. Gleichwohl fuhr er fort, ſich Pontifex maximus zu nennen und heidniſche Gebräuche mitzumachen (*Zosim.* II, 29). Die Conſtantiniſchen Münzen tragen heidniſche Embleme, und es fragt ſich, ob dieſe ſeit 323 verſchwunden ſind (Gieſeler, S. 275, dagegen Burckhardt, S. 391). Nach der Ermordung des Criſpus und der Fauſta, ſo berichten Zoſimus (II, 29) und Sozomenus (I, 5) wünſchte der Kaiſer durch heidniſche Prieſter von ſeiner Gewiſſensangſt befreit zu werden, und erſt als dieſe erklärten, für ſo ſchwere Verbrechen keine Sühne zu beſitzen, verwies ihn ein aus Spanien gekommener Aegypter auf die ſündentilgende Kraft des chriſtlichen Glaubens. Auch dieſe merkwürdige Notiz würde im Falle ihrer Richtigkeit die lange Dauer eines ſchwankenden und zweideutigen Verhaltens, zumal in perſönlichen Angelegenheiten, beweiſen. Doch hat die neuere Kritik (vgl. Burckhardt, S. 402) die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der Erzählung wenigſtens nach ihrem vorliegenden Zuſammenhange mit Recht beanſtandet. Wir geben indeſſen zu, daß Conſtantins Zweideutigkeit ſpät oder nie völlig aufhört. Zugleich iſt anerkannt, daß ein politiſches Prinzip zu Gunſten des Chriſtenthums in ihm wirkte, und zwar nicht als niedere Klugheit, welche fürchten muß, durch Anſchließung an die eine Partei es mit der andern zu verderben, ſondern als höhere Regentenweisheit, welche ſich entſchließt, die Religion von Seiten des Staates freizugeben. Der Kaiſer erkannte, daß die Fortſetzung des Kampfes gegen die Chriſten den Staat zerrütte und mit deſſen innerer Sicherheit unverträglich ſey, und mochte die große Zukunft der chriſtlichen Kirche vorausſehen, welche von der erlangten Freiheit bald zur Herrſchaft übergehen werde. Allein dieſer religionspolitiſche Beweggrund reicht nicht aus, wenn wir nicht auch ein poſitives Intereſſe an gewiſſen chriſtlichen Grundlehren, Gott, Vorſehung und Verehrung Chriſti, welche in allen öffentlichen Aeußerungen Conſtantins wiederkehren, hinzunehmen. Ueberhaupt ſcheint nöthig, bei der Erklärung ſeines Karakters Zweierlei zu vermeiden. Man ſollte ihn mit ſich ſelber nicht einiger machen wollen, als er nothwendig geweſen ſeyn muß. Man ſollte ferner aus den ſittlichen Vergehungen eines ſelbſtiſchen und herrſchſüchtigen Menſchen, der in der zweiten Hälfte ſeines Lebens mehr ſündigt als in der erſten, noch nicht folgern, daß ſeine Parteinahme für die chriſtliche Sache überhaupt Maske und Mittel zum Zweck geweſen und der religiöſe Anſtrich, der ſeiner ſpäteren Handlungsweiſe anhaftet, lediglich von dem Pinſel des chriſtlichen Biographen aufgetüncht ſey. Burckhardt geht zu weit, wenn er Alles aus Ehrſucht und Egoismus erklärt, jeden Uebergang religiöſer Geſinnung leugnet, die Darſtellung des Euſebius zu einer ſtudirten Lüge macht (S. 389), und zugleich behauptet, daß »Conſtantin ſich bis in die allerletzten Zeiten ziemlich unverholen die perſönliche Ueberzeugung freibehalten habe« (S. 347). Es hat oft genug eine halbe, inconſequente, ſittlich durchaus unbewährte, ja von unlauteren Motiven unterſtützte Chriſtlichkeit gegeben, und hier iſt ſie erklärlich.

Seit dem Alleinbeſitz der Herrſchaft verfährt Conſtantin im Ganzen als chriſtlicher Kaiſer. Wir übergehen von ſeinen durchgreifenden Reformen und Einrichtungen das Politiſche und Bürgerliche, wie die Eintheilung des Reichs in Präfecturen und deren Verwaltung, die Umgeſtaltung des Heeres und die künſtliche Gliederung des Beamtenweſens, welches nachher auf den Byzantiniſchen Staat überging. Die kirchlichen Verordnungen folgen raſch und in Menge auf einander. Freie Religionsübung, Entſchädigung für gehabte Verluſte und ſtaatliche Anerkennung hatten ſchon die Dekrete von 312 und 313 zugeſichert (*Lact.* cp. 48. *Eus.* h. e. X, 5. 7). Die nächſten Geſetze aus den Jahren 315. 316. 319. 321 und 323 genehmigen die Zulaſſung zu öffentlichen Aemtern, befreien die Geiſtlichen von Municipallaſten, wodurch ſie den heidniſchen Prieſtern gleichgeſtellt wurden, erleichtern die Freimachung chriſtlicher Sklaven, geſtatten die Annahme

christlicher Vermächtnisse an die Kirchen und setzen der Feindseligkeit der Juden gegen die Christen Schranken (s. die Stellen des Cod. Theod. lib. XVI. bei Manso, S. 95, und Gieseler, S. 272). Die Feier des Sonntags durch Einstellung städtischer Geschäfte wurde zuerst 321 befohlen. Diese Bestimmungen wurden seit der Alleinherrschaft auf das ganze Reich ausgedehnt. Das merkwürdige Gesetz von 324, wenn auch theologisch redigirt, läßt doch gewiß die Ansicht seines Urhebers erkennen (De vita II, 24 sqq.). Denn es schließt aus den verderblichen Wirkungen, welche die herrschende Gottlosigkeit und die Verfolgung des Christenthums für den ganzen Staat hervorgebracht, auf die Nothwendigkeit der wahren Gottesverehrung, zu deren Einführung die Vorsicht Constantin selbst zum Werkzeug ausersehen habe. Aehnlich findet ein zweites Mandat in der Anlage der Vernunft, den Gesetzen der Natur und Weltordnung Beweismittel, welche auf die Anerkennung des wahren, von Christus offenbarten Gottes und nicht minder auf die Pflicht der Religionsfreiheit und gegenseitigen Schonung hinleiten (Ibid. II, 46—60). Zwingen will der Kaiser Niemanden zum Glauben. Zunächst aber ist nöthig, die Christen für das erlittene Ungemach zu entschädigen. Daher sollen alle Vertriebene, auf die Inseln Verbannte, zum Frohndienst in den Bergwerken oder zu schimpflichen Verrichtungen in den Gynäceen Verurtheilte ihrer Heimath und ihrem früheren Stande und Eigenthum vollständig wiedergegeben werden. Die einer militärischen Würde Beraubten dürfen diese wieder einnehmen oder empfangen ehrenvollen Abschied. Entadelte Freigeborene treten in ihren früheren Stand zurück. Confiscirte Güter der Märtyrer oder der im Exil Verstorbenen fallen an deren Verwandte oder im Falle keine vorhanden, erbt die Kirche, nur für den verlorenen Nießbrauch findet keine Entschädigung statt. Auch der Fiskus muß das unrechtmäßig eingezogene Gut, zumal Kirchhöfe und Begräbnißörter der Märtyrer, herausgeben (Ibid. II, 30—41). Zu dieser Schadloshaltung kamen bald positivere Wohlthaten. Kein Jude sollte einen Christen als Sklaven besitzen (IV, 27). Das unchristlich erscheinende Gesetz gegen die Kinderlosen ward aufgehoben (IV, 26). Senatoren- und Consulämter und selbst die Würde der Statthalter wurden oft an Christen vergeben, und zu Geldgeschenken und Steuererlassen fand sich Gelegenheit (II, 44. IV, 1. 28). Der Kaiser befriedigte seine Bauluſt zum Vortheil der Kirche. Er veranstaltete oder unterstützte den Bau zum Theil prächtiger Kirchen, zu Jerusalem über der von den Heiden verschütteten, jetzt aber wieder an's Licht gebrachten Grabstätte Christi (De vita III, 25—29, vgl. jedoch *Socr.* h. e. I, cp. 13, wo Helena als die Erbauerin genannt wird), zu Bethlehem und am Oelberge, den Wallfahrtsorten der Helena, an der Stelle von Mamre (De vita III, 51—53), zu Nikomedien und Constantinopel. Die Gründung und Einweihung dieser Residenz (s. d. Art.) fällt in die Jahre 326 und 330, und wenn dies folgenreiche Unternehmen auch zur Hälfte politischer Art war: so bezweckte doch der Stifter zugleich, in diesem Neurom die Erneuerung des ganzen, durch die Anerkennung des Christenthums umgestalteten öffentlichen und religiösen Lebens auszudrücken.

Durch alle diese Maßregeln wollte Constantin zum Christenthum nur einladen, nicht nöthigen. Den heidnischen Cultus unmittelbar zu bedrücken, verbot ihm theils sein Regierungsprinzip (De vita II, 56), theils die eigene, noch nicht völlig erloschene Sympathie in dieser Richtung. Ein Verbot gegen die Privatopfer der Statthalter hatte nur beschränkte Ausdehnung (Ibid. II, 44). Allerdings wurde 328 der schändliche Venusdienst zu Aphaka in Phönicien aufgehoben, der Tempel des Aeskulap zu Aegä zerstört, dem unnatürlichen Cultus der Nilspriester zu Heliopolis ein Ende gemacht und dessen Mysterien der Entlarvung preisgegeben (Ibid. III, 54. 55): aber die Unterdrückung dieser Ausartungen konnte der Kaiser schon seiner sittlichen Aufsichtspflicht schuldig zu seyn glauben. Die Zerstörung anderer Heiligthümer durch christliche Volkshaufen mag ungeahndet geblieben seyn. Auch erwähnt Eusebius (II, 45. IV, 23. 25) ein allgemein lautendes Verbot gegen Wahrsagereien, Errichtung von Götzenbildern und Opferdienst überhaupt, worauf auch ein späteres Gesetz des Constantius hindeutet: aber wir finden wenigstens nicht, daß dasselbe zur Ausführung gekommen ist.

Bei dieſer Stellung zu beiden Religionen konnte es nicht fehlen, daß Conſtantin, indem er der chriſtlichen als Glaube und Cultus im Allgemeinen beitrat, auch in deren innere Sorgen und Zwiſtigkeiten hineingezogen wurde. Schon 313 hatten die Donatiſten ihren Streit gegen Cäcilian von Karthago dem Kaiſer zur Entſcheidung vorgelegt; die Unterſuchungen der Angelegenheit zu Rom 314 und auf der Synode zu Arles 315 fielen gegen ſie aus (*Eus.* h. e. X., woſelbſt das Schreiben an Miltiades). Später verwarf Conſtantin (um 331) ſehr beſtimmt die ketzeriſchen und ſchismatiſchen Parteien der Valentinianer, Marcioniten, Paulianer und Kataphryger als Widerſacher der Wahrheit und Rathgeber des Verderbens, unterſagte ihre Zuſammenkünfte und übergab ihre Bethäuſer der katholiſchen Kirche, und Euſebius (De vita III, 64—66) rühmt ihm nach, daß er durch ſeinen Befehl viele Schismatiker zur Kirche zurückgeführt habe. Nur die Novatianer, deren Biſchof Aceſius zu Conſtantinopel dem Kaiſer bekannt war, erfuhren nach Sozom. II, 32 (Cod. Theodos. XVI, 5. 2. Can. Nic. 8) nicht die ganze Strenge des Verbots, und die Kataphrygier blieben wenigſtens in ihrer Provinz unangefochten. Welcher Grund aber ſtellte den Kaiſer, der gewiß an dogmatiſcher Orthodoxie unbetheiligt war, ſo entſchieden auf die Seite der Katholiker? Nach ſeinen eigenen Erklärungen war es das Prinzip der kirchlichen Einheit, welches ihn in den kleineren Factionen nur unerlaubte Abſonderungen von dem Ganzen der Kirche erblicken ließ. Statt aller inneren Intereſſen vertrat er dieſes äußere, welches dem Prinzip politiſcher Einheit entſprach, ihn ſelbſt aber am meiſten gegen kirchliche Bloßſtellungen zu ſichern ſchien. Und mit demſelben Grundſatz trat er der Arianiſchen Bewegung entgegen (ſ. d. Art. Arianismus). Sein erſtes durch Oſius nach Alexandrien gebrachtes Sendſchreiben, das ſeiner Ankunft daſelbſt vorangehen ſollte, verfolgt lediglich den Zweck der Friedensſtiftung und warnt vor unnützen gelehrten Fragen, welche aufzuwerfen und zu beantworten gleich bedenklich ſei (De vita II, 64—72). Und als ſein Zureden nichts fruchtete, handelte er vernünftig und ſeiner Stellung gemäß, wenn er, ſtatt ſelber einzugreifen, die Entſcheidung dem Concil von Nicäa (325) überließ. Wäre nur der Kaiſer auf dieſem Standpunkt beharrt! (vgl. *Heinichen*, Excurs. II.) Aber aus der Schilderung des Euſebius (De vita III, 10), ſo lobhudelnd und überſchwenglich ſie iſt, läßt ſich doch ſo viel entnehmen, daß das glänzende Auftreten Conſtantins auf der Synode den Biſchöfen imponirte, dieſer aber auch die Ehrerbietung der Letzteren ſich geſchmeichelt fühlte. Ein gefährlicher Uebergang auf das engere Gebiet der Kirche und Theologie! Die Anerkennung ſeines Einfluſſes reizte ihn zu einem ſpecielleren Intereſſe an der Sache, das er doch nicht ſelbſtſtändig behaupten konnte. Anfangs ſuchte er nur das Anſehen des Nicäniſchen Beſchluſſes aufrecht zu erhalten, welcher auch in der Frage über die Oſterfeier öffentlich ſanctionirt wurde (III, 17—21) und ermahnte zur Verträglichkeit unter Gelehrten und Nichtgelehrten (III, 21). Wie er ſich dann mit den entgegengeſetzten Parteihäuptern in Berührung brachte, dem Arius zugeneigt und durch Euſebius von Cäſ. über die Schärfe der Streitfrage getäuſcht neue Synoden zu Cäſarea 333 und zu Tyrus 335 verordnete, dann aber wieder zu Gunſten des Athanaſius Schritte that, — dieſe Schwankungen begleiten den erſten Act des Arianiſchen Streits. Nur in dem Willen, der Kirchenſpaltung ein Ende zu machen, blieb der Kaiſer ſich gleich, und die Unruhen zu Antiochien, wo der Nicäner Euſtathius abgeſetzt wurde, Euſebius aber die auf ihn fallende Wahl aus Ordnungsliebe ablehnte, gaben ihm Gelegenheit, das kirchliche Herkommen zu beſtätigen und ſeine Freundſchaft für den Letzteren zu bezeugen (De vita III, 59—61).

Die letzten drei Regierungsjahre Conſtantins ſeit der Ueberſiedelung nach Byzanz (330) waren nach den vorliegenden Berichten theils mit Sorgen um das Kirchliche und Religiöſe, theils um den eigenen kaiſerlichen Hausſtand angefüllt. Wie er nach 332 die Skythen und Sarmaten beſiegte: ſo benutzte er eine perſiſche Geſandtſchaft, um den dortigen Chriſten eine milde Behandlung auszuwirken (De vita IV, 8—13). Was Euſebius IV, 17. 22 von ſeiner zunehmenden Andächtigkeit und den regelmäßigen Beſchäftigungen mit Gebet und Bibelleſen im Palaſt erzählt, iſt ſicherlich übertrieben.

Eher läßt sich glauben, daß er vor dem Volke Reden über Gott, Vorsehung und göttliches Gericht gehalten habe (IV, 29), da ihm dies Gelegenheit gab, auf die Menge zu wirken und Beifall zu erndten. Der Verkehr mit den Bischöfen war im Steigen, häufig waren sie seine Begleiter und Tischgenossen, obgleich nicht alle Heiden aus der kaiserlichen Umgebung verschwanden. Am strengsten wurde die christliche Lebensordnung im Heere durchgeführt. Heidnische und christliche Soldaten mußten gleicherweise den Sonntag und Freitag ehren und die übrigen Festtage auszeichnen, die heidnischen sogar am Sonntage ein Gebet hersagen, in welchem die Gottheit angerufen und um Erhaltung des Reichs und des Kaisers gefleht wurde, was offenbar den Zweck hatte, beide Theile des Heeres ohne Gewissenszwang in einer Hauptsumme des religiösen wie des politischen Gewissens zu vereinigen (De vita IV, 18—22). Diese Sorgen für den Seelenzustand der Untergebenen vergleicht Eusebius einem Priesterdienst (*αὐτὸς τῷ ἑαυτοῦ ἱερᾶτο θεῷ*) und macht damit den Uebergang zu einem vielgenannten, vielleicht scherzhaften Ausspruch des Kaisers an die Bischöfe: „Ihr seyd Bischöfe für die innerhalb der Kirche Befindlichen, ich aber glaube für die außerhalb Seyenden als Bischof eingesetzt zu seyn (De vita IV, 23. 24). Mag man nun bei den Worten *τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας* und *τῶν ἐκτός* mit Heinichen *πραγμάτων* oder, was wir vorziehen, *ἀνθρώπων* ergänzen: der Sinn der Worte kann immer nur seyn, daß während die Bischöfe das kirchliche Leben der Christen zu verwalten hätten, Gott den Kaiser über die bürgerlichen und politischen Verhältnisse der Christen und Heiden, sofern auch diese nach höheren Grundsätzen zu leiten seyen, zum Aufseher bestellt habe (vgl. *Heinichen*, Excurs. IV. und die dort angeführten Stellen). So etwa kann Constantin, wenn er sich recht besann, über seine allgemeine Regierungspflicht gedacht haben. — Im Jahr 336 und kurz nach der Synode von Tyrus feierte der Kaiser mit der Einweihung der Erlöserkirche zu Jerusalem im Beiseyn vieler, aus allen Provinzen herbeigekommenen Bischöfe und nach den Anordnungen seines Sekretärs (*νοτάριος*) Marianus das Fest seiner dreißigjährigen Regierung. Hierauf war er mit der Vermählung des Sohnes Constantius und mit der Vertheilung des Reichs unter die drei nach einander zu Cäsaren ernannten Söhne beschäftigt (vgl. Burckhardt, S. 378). Um Ostern 337 erkrankte er, besuchte zunächst die Bäder von Helenopolis und ging dann im Gefühl des nahen Todes nach Nikomedien. Hier empfing er auf sein Verlangen durch den Arianer Eusebius von Nikomedien die Handauflegung (vgl. über den angeblich früheren Katechumenenstand *Heinichen*, Excurs. V) und „nach dem nöthigen Unterricht“ die Taufe und starb am letzten Pfingsttage 337 um Mittag. Der Senat versetzte ihn dem Herkommen gemäß, obwohl seltsam genug, unter die Götter. Daß er von einem Arianer sich taufen ließ, kann nach seinem späteren Betragen im Arianischen Streit nicht auffallen. Der lange Aufschub des Acts aber spricht wenigstens gegen die Annahme consequenter Heuchelei, — denn wie leicht hätte er sich früher der Ceremonie bequemen können, — und erklärt sich aus der Art seines Uebertritts, welcher von keiner durchgreifenden Entschließung ausging. Die Leiche wurde nach Constantinopel gebracht, feierlich ausgestellt und unter Leitung des Cäsars Constantius nach dem Willen des Verstorbenen in der Apostelkirche mit höchsten Ehren beigesetzt (De vita IV, cp. 61—70). Daß Constantin schon 324 durch den Bischof von Rom, Sylvester, getauft worden, wagte noch Baronius zu behaupten, und diese Fiction hängt mit der Fabel des Mittelalters von der Constantinischen Schenkung zusammen.

Bei gesundem Körper und steter Rüstigkeit hat Constantin ein langes und glückliches Herrscherleben geführt, und was er wollte, gelang ihm. Eusebius beschreibt ihn wie einen Kaiser von Gottes Gnaden, weil er seit lange der Erste gewesen, der seine Würde der Geburt, nicht der Wahl oder wechselnden Gunst des Heeres verdankte (De vita I, cp. 24). Sein großes Verdienst ist nicht allein die Erhebung des Christenthums aus seinem Nothstande, sondern zugleich die Einführung eines christlichen Staats, d. h. eines solchen, welcher aus der Befreundung mit der christlichen Religion gewisse allgemeine, auf Heiden und Christen anwendbare Regierungsgrundsätze gewonnen hatte. Daß der

raſche Uebergang zu öffentlicher Gunſt und irdiſcher Auszeichnung der Kirche ſchadete, kann ihm ſelber nicht zum Vorwurf gereichen, wohl aber daß er den Weg der Freiheit verlaſſend die erſten Schritte that in jener unheilvollen, aus Gunſtbezeugung und ſelbſtiſcher Willkür zuſammengeſetzten Richtung der Kirchenherrſchaft. In dieſer Handlungsweiſe iſt ſein perſönlicher Karakter erkennbar. Heidniſche Schriftſteller, wie Victor und Zoſimus, heißen ihn lobſüchtig, eitel und unzuverläßig, und daß ſie nicht lügen, beweist ſein ganzes Hofleben, ſein öffentliches Betragen und der Umgang mit der Geiſtlichkeit. Auch Euſebius (IV, 16) würde als Zeuge dienen, wenn es wahr iſt, daß Conſtantin Münzen prägen ließ, die ihn in der Geſtalt eines Betenden darſtellten. Derſelbe Euſebius muß ſeinem verehrten Kaiſer allzugroße Menſchenfreundlichkeit und Willfährigkeit, alſo Schwäche ſchuldgeben, welche von heuchleriſchen Scheinchriſten gemißbraucht, ihn wohl auch zu unziemlichen Dingen zuweilen verleitet habe (*τάχα ἄν ποτε καὶ τοῖς μὴ πρέπουσι ἐνεπαίρετο*). Es bleibt alſo doch etwas Gemeinſames in den entgegengeſetzten Urtheilen über ihn. Der Kaiſer erkannte ſich als Werkzeug der Vorſehung, dieſes Bewußtſeyn ſteigerte ſeine natürliche Selbſtſucht bis zu deſpotiſcher Eigenliebe, und ſeine Umgebung beſtärkte ihn darin, zumal als er keine Feinde mehr zu bekämpfen hatte. Bei wirklich vorhandener religiöſer Erregbarkeit fehlte es ihm ganz an ſittlicher Feſtigkeit, und er fuhr fort ſich ſelber zu dienen, indem er für die Kirche ſorgte. Daß er in ſpäteren Jahren auch genußſüchtig und gemächlich wurde, mag eine Folge des verziehenden Glücks und der orientaliſchen Lebensart geweſen ſeyn.

Wenn man beklagen darf, daß der erſte chriſtliche Kaiſer kein reinerer Karakter war: ſo trifft dieſe Klage doch in höherem Grade deſſen Söhne und Nachfolger. Keiner hat des Vaters Geiſt und Thatkraft geerbt, Keiner der empfangenen ſtreng chriſtlichen Erziehung (De vita IV, 51. 52) ſonderliche Ehre gemacht. Nach dem Willen des Vaters theilten ſich Conſtantin II. und Conſtans in das Abendland nebſt Afrika, während Conſtantius die orientaliſche Präfektur mit Conſtantinopel übernahm. Von Conſtantin II. iſt nur zu erwähnen, daß er den letzten Wunſch ſeines Vaters erfüllend den Athanaſius nach Alexandrien zurückſandte; bald nachher fiel er im Kriege gegen ſeinen Bruder Conſtans, der ſeit 340 allein das Abendland beherrſchte. Beide Brüder fanden nun ihren Ruhm darin, die Grenzen der Staatsgewalt, welche Conſtantin in religiöſen Dingen noch einigermaßen innegehalten hatte, leichtſinnig zu überſchreiten. Schon 341 verbot Conſtantius den Aberglauben und die Opfer; ein zweites verſchärftes Geſetz unterſagte 346 im Namen beider Kaiſer den Beſuch der Tempel und konnte nur wegen der ſtarken Anhänglichkeit Roms für den alten Cultus im Abendlande nicht ſtreng durchgeführt werden (Cod. Theod. XVI, 10. 2 und 3). Nachdem der träge und üppige Conſtans auf dem Feldzuge gegen den Uſurpator Magnentius durch Meuchelmord geendet (350), ſtand Conſtantius allein und verbot alle Opfer 353 und 356 (Cod. Theod. XVI, 10. 4) bei Todesſtrafe; ja er ging ſo weit, die Uebertretungen als politiſche, gegen die Majeſtät des Kaiſers gerichtete Vergehen anzuſehen, alſo den Grundſatz der heidniſchen Chriſtenverfolger umgekehrt zu dem ſeinigen zu machen (*Ammian. Marc.* XIX, cp. 12). Rom und Alexandrien widerſtanden noch immer, anderwärts aber wurden Tempel zerſtört und geplündert. Dieſe Maßregeln, welche den Fall des Heidenthums wenig gefördert haben, fanden im chriſtlichen Lehrſtande vereinzelte Mißbilligung, nicht kräftigen Widerſtand, und es fehlte nicht an Solchen, die wie Julius Maternus (Liber de errore profanarum religionum um 345) zum Gewaltgebrauche aufforderten. Mit gleichem Eigenwillen betheiligte ſich der Kaiſer an den dogmatiſchen Kämpfen. Conſtans hatte auf der Nicäniſchen Seite geſtanden und ſogar 349 die Wiedereinſetzung des Athanaſius durchzuſetzen gewußt. Dagegen leitete Conſtantius die Antinicäner auf einer Reihe von Synoden, wirkte mit Mitteln der Furcht und der Gunſt, z. B. bei ſeiner Anweſenheit in Rom, 357, perſönlich und durch Unterhändler des Hofes, zerfiel aber zuletzt mit den ſtrengen Arianern und verſuchte vergeblich die rechte Mitte des Semiarianiſchen Standpunkts zu fixiren (ſ. Arianismus). In der Zwiſchenzeit war der Kaiſer nebſt ſeinen Cäſaren (Con-

stantius Gallus und Flav. Julianus) durch gefährliche Kriege gegen Franken, Alemannen und Perser in Anspruch genommen. Er starb am 3. Nov. 361 in Cilicien. Die Regierung des Constantius wirft ein milderndes Licht auf die des Vaters Constantin; sie hat theils schon die Schattenseiten des späteren Byzantinischen Regiments, theils läßt sie die nächstfolgende Reaktion zu Gunsten des Heidenthums durch den engherzig und zwangsmäßig erzogenen Julian (s. d. Art.) als historisch sehr begreiflich erscheinen. Gaß.

Constantinopel und dessen Patriarchat. Das alte Byzanz am thracischen Bosporus, der Sage nach 656 v. Chr. von Byzas, König von Megara als Kolonie gegründet, hatte schon im klassischen Alterthum theils die Wichtigkeit einer glücklich gelegenen Handelsstadt, theils auch politische Bedeutung gehabt. Nach mehrfach wechselnder Abhängigkeit von persischer, macedonischer und gallischer Oberherrschaft, eine Zeitlang auch mit Athen verbündet, verfiel es endlich dem römischen Reich, erholte sich aber von jedem Verlust, selbst von den Folgen der Eroberung und gänzlichen Zerstörung unter Septimius Severus (196 n. Chr.). Seit der Mitte des dritten christlichen Jahrhunderts und noch mehr unter Diocletian lag der Schwerpunkt der römischen Reichsregierung nicht mehr in Rom selbst, sondern in den östlichen Gegenden von Illyricum. Der Gedanke, auf dieser Seite des Reichs eine zweite Hauptstadt zu gründen, war also bereits historisch vorbereitet, ehe Konstantin ihn ergriff und mit der kräftigen Entschiedenheit, die seine Handlungen auszeichnet, verwirklichte. Als Constantin, so erzählt Sozomenus (Hist. eccl. II. 3), seine äußeren Feinde besiegt, oder durch Bündnisse versöhnt hatte, beschloß er eine nach sich benannte und an Ehren Rom gleichstehende Stadt zu erbauen. Zuerst wählte er den Platz des alten Ilium nebst dem Landungsplatz der Griechen, und bezeichnete dort den Umfang und die Grenzen einer Stadt. Aber ein nächtliches Gesicht bewog ihn, sich für Byzanz zu entscheiden, welcher Ort nun sogleich von ihm in bedeutendem Maße vergrößert und mit Mauern umgeben wurde. Dies geschah im Jahr 326. Daß Constantin seine Residenz der Mutter Gottes geweiht habe, ist eine thörichte Erdichtung der Byzantiner. Die mancherlei kleinen Vorzeichen und Vorfälle bei diesem Neubau waren sehr geeignet, dem Unternehmen in den Augen der Zeitgenossen eine höhere Weihe zu geben (vergl. J. Burckhardt, die Zeit Constantins des Großen, S. 461 ff.). Der Kaiser verwendete ungeheure Mittel für diesen einen Zweck. Großartige Bauten von Kirchen und Palästen, Schenkungen von Ländereien an vornehme Familien, Zwangsansiedelungen und Ausstattung mit unzähligen aus Italien und Griechenland geraubten Kunstschätzen und Statuen (Euseb. Vita Const. III. 48. 54) gaben diesem Neurom oder Constantinopolis (auch wie Rom Flora und Anthusa genannt) in Kurzem das herrliche Ansehen einer Residenz. Auf demselben Platze wurden allein mehrere Hundert Standbilder von allen Arten errichtet, und der Kaiser unterließ nicht, sich selbst in kolossaler vergoldeter Statue zu verewigen (Burckhardt a. a. O. S. 469. 472. Manso, Leben Constantins, 7. Beil. S. 306). Als älteste, von Constantin selbst errichtete Kirche bezeichnet Eusebius (De vita Const. IV. 58. 59) die der Apostel, von bedeutender Größe und glänzender Ausstattung, und Sozomenus (II. 3.) nennt die Michaelskirche ἐν ταῖς ἑστίαις. Auch die berühmte Sophienkirche soll nach vielen Zeugnissen noch aus Constantins Zeiten herrühren, obgleich bekanntlich erst Justinian als deren eigentlicher Erbauer (538) gilt, der zugleich die von der Kaiserin Pulcheria (457) gegründete Blachernenkirche (ἐν Βλαχέρναις) neu und großartiger aufführte (Ducange, Constantin. christiana, lib. III. et IV. in Histor. Byzant. illustrata p. 56. 65. 71). Diese und viele andere kirchliche und weltliche Gebäude sind durch Ducange, Banduri und viele spätere Gelehrte bis auf v. Hammer herab Gegenstand der ausführlichsten topographischen und historischen Untersuchungen geworden. Den raschen Aufschwung Constantinopels erklärte die christliche Ansicht eines Sozomenus aus der kirchlichen Frömmigkeit und christlichen Wohlthätigkeit der Einwohnerschaft, welche sich als wahre Pflanzstätte Christi (νεοπαγὴς Χριστοῦ πόλις) bewährt, keine heidnischen Tempel außer zu Julians Zeiten geduldet (vergl. jedoch Burckhardt, a. a. O. S. 474), und unter Heiden und Juden große

früchte der Bekehrung gebracht habe. Diese einseitig religiöse Absicht lag gewiß dem Gründer fern; aber indem Constantin sein erneutes Byzanz zu gleichem Ansehen mit Rom erhob und sogar dessen innere Einrichtungen mit Einschluß des Senates dorthin übertrug, bezweckte er doch gewiß dem durch die Anerkennung des Christenthums neugegründeten Staat einen neuen Mittelpunkt zu geben, der dem alten an Herrlichkeit nichts nachgeben sollte. Seine That hat die Geschichte in seltenem Grade zu der ihrigen gemacht. Zwar wendete sich der lebendige Strom der Entwicklung entschieden dem Westen zu; aber die Erhebung von Constantinopel hat die östliche Hälfte des römischen Reichs vom Untergang gerettet, gegen feindliche Angriffe auf die europäische Christenheit eine lange Zeit unzerstörbare Schutzmauer aufgerichtet, und einen Kulturzustand von jedenfalls eigenthümlicher Bestimmung vorbereitet.

Das erste Zeitalter der Hauptstadt kennen wir aus den Schilderungen des Chrysostomus genauer. Die Einwohnerzahl betrug damals etwa 100,000 Seelen, unter diesen viele Juden und Anfangs auch Heiden. Die herrschende Bildung enthielt römische und griechische, christliche und heidnische Sitten und Unsitten in greller Mischung. Das weibliche Geschlecht war von antiker Abhängigkeit und Zurückgezogenheit zu maßloser Ungebundenheit übergegangen, und bediente sich seiner Freiheiten mit anstößiger Prunksucht, Eitelkeit und Frivolität. Man lese nur die Scenen, welche uns Chrysostomus deutlich genug beschreibt von der schamlosen Behandlung der Mägde durch ihre Herrinnen, von den öffentlichen Aufzügen der Frauen auf Maulthieren und unter Eunuchen, von ihrer Putzsucht und Schwatzhaftigkeit selbst in den Kirchen, von dem wilden Zudrang zu Kampfspielen und Theatern, den abergläubischen und heidnischen Gebräuchen bei Taufen und Hochzeiten. (Vergl. Chrysost. ed. Montf. tom. XI., p. 112. 153. 464. IX., p. 93. 198. 199. VI, p. 45. 100.) Bei Taufen geschah es, daß statt das Kind der Sitte gemäß nach einem Heiligen oder Märtyrer zu benennen, eine Anzahl Lichter mit Namen versehen und angezündet wurden, und dasjenige Licht, welches am längsten brannte, gab dann seinen Namen dem Täufling, und mit ihm die Aussicht auf langes Leben. Es gab eine besondere Klasse von Weibspersonen, die ein Geschäft daraus machten, Schmucksachen der Frauen aus den Kirchen und Bädern zu stehlen. Viele andere Züge beweisen einen hohen Grad moralischer Laxheit bei verfeinerten Lebensformen. Welches Beispiel der Hof von Oben gab, beweist die Geschichte des Chrysostomus (s. d. Art.). Die dogmatischen Entwicklungen der nächsten Jahrhunderte hängen bekanntlich stark mit dem Weiberregiment und den Hofintriguen von Byzanz zusammen. Die gelehrte Bildung war meist die der Medicin und Jurisprudenz, jene den Griechen eigenthümlich, diese von Rom ererbt und späterhin auch auf die kanonistischen Studien hingeleitet. Außerdem stand Rhetorik und Schönrednerei nicht gerade zum Vortheil der Gesinnung in Ansehen. Die nüchterne Logik des Aristoteles trat immer noch gegen platonischen Schwung zurück, und die Beschäftigung mit der Mathematik führte leicht zu astrologischem Mißbrauch (Constantinopel in the fourth century; Quaterly review, Lond. 1846. N. 156. p. 346).

Aus solchen Anfängen entwickelte sich der Karakter des späteren griechischen Staats und Kirchenthums. Dieser Byzantinische Geist ist ohne eigentliche Schöpferkraft und frische, aber mit wunderbarer Beständigkeit bewahrt er alles Ueberkommene und weiß allen empfangenen Inhalt mit Sinnigkeit und plastischer Anschaulichkeit wiederzugeben. Kunst, Literatur, Sitte und Redeweise der Byzantiner haben etwas Gemeinsames in der Form oder Förmlichkeit und unterscheiden sich von anderen Gattungen durch die seltsame Verbindung von Feinheit, Schwulst und Deutelei oder Schnörkelhaftigkeit, welche Eigenschaften gerade geeignet waren, theils einen Mangel an Kraft und Gesinnung zu verdecken, Schein und Heuchelei zu begünstigen, theils das einmal Ausgeprägte in unverbrüchlicher Ueberlieferung festzuhalten. Man kann ferner dem Byzantinismus einen hohen Grad von Universalität nicht absprechen, da er alle kirchlich-politischen Erscheinungen, welche anderwärts zerstreut liegen, in sich vereinigt darstellt. Allein aus diesem Zusammensein entstand auch bald eine solche Verwirrung und Verwachsenheit der Interessen,

daß jede Macht in die ihr fremden Gebiete übergriff und die Geschäfte der andern übernehmen wollte. Ein reiner Kampf zwischen Kirchen- und Staatsgewalt wie im Abendland war auf diesem Boden nicht möglich. Bald beherrschte das Mönchsthum und der Klerus und machte sich selbst zum Werkzeug politischer [illegible], bald trieben die Kaiser theologische Schriftstellerei und Polemik, leiteten die Unionsverhandlungen mit dem Pabstthum, oder zogen sich am Ende nach unruhvoller Regierung in literarische Muße zurück. Unter beständigen Schwankungen zog sich das kirchliche Leben Jahrhunderte lang in träger Stabilität hin, ohne je durch ein großes Ereigniß innerlich erschüttert zu werden. Aber dessen ungeachtet darf der [illegible] nicht vergessen, daß die Byzantinische Welt- und Kirchenmacht das christliche Europa gegen die vom Osten andringenden Gefahren geschützt, daß sie den päbstlichen Übergriffen widerstanden und einen nichtrömischen Katholicismus durch alle Jahrhunderte aufrecht erhalten, welcher der Reformation [illegible] gab, und daß sie endlich die griechische Sprache und Wissenschaft bis zu dem Zeitpunkt in sich [illegible] hat, wo diese in die abendländische Geistesbildung [illegible] sollte.

[illegible] durch seine [illegible] und für die [illegible] gegeben. [illegible] Gründen [illegible] gege- [illegible] Präfectur [illegible] Bei der [illegible] zu [illegible] Bischof [illegible] hatte, [illegible] Anordnungen [illegible], den [illegible] nachher [illegible] verliehene [illegible] Chalcedon [illegible] diese [illegible] Provinzial- [illegible] bilden [illegible] Das verliehene [illegible] Concilium [illegible] Justinian [illegible] Rom, und [illegible] Stellen bei [illegible] welche dieser [illegible] dessen An- [illegible] Kirche [illegible] werden, also [illegible] und [illegible] erst wäh- rend der [illegible] zurück [illegible] jedoch die Selbst-

ſtändigkeit ihrer Verwaltung einzubüßen. Im Mittelalter finden wir dieſe Patriarchen des Orients häufig in freier Verbindung mit dem von Conſtantinopel, deſſen Vorrang ſie anerkennen, in Abhängigkeit aber meiſt nur, ſofern das Verhältniß zum Pabſtthum und der Gegenſatz gegen die lateiniſche Kirche hauptſächlich von Byzanz aus entſchieden wurde. Soweit allerdings kann von einer Obergewalt die Rede ſeyn, als dieſe Kirche mehr als irgend eine andere die Zuſammengehörigkeit des geſammten nichtrömiſchen Katholicismus repräſentirte. Zweitens hat das ungleiche und inkonſequente Verhältniß zu Rom der Selbſtſtändigkeit von Conſtantinopel Abbruch gethan. Schon Pabſt Leo I. proteſtirte gegen die zu Chalcedon (nach P. de Marca l. c. p. 196 von der Minorität des Concils) dekretirte völlige Gleichſtellung beider kirchlichen Sitze als gegen eine dem Nicänum widerſprechende und die Rechte der anderen Patriarchen verletzende Neuerung (Leonis epist. Baller. ep. 104—106., de Marca p. 211). Durch eigne Demüthigung gelang es dem Patriarchen Anatolius von Conſtantinopel Leo zu verſöhnen, und der Widerſpruch des römiſchen Biſchofs gegen jenen Kanon läßt ſich mit der ſonſtigen römiſchen Anerkennung der Chalcedonenſiſchen Beſchlüſſe nur künſtlich vereinigen. Derſelbe Proteſt wiederholte ſich ſpäter gegen die Beſtätigung im Concilium quinisextum. Ebenſo wenig wollte Pabſt Pelagius II. und Gregor I. dem Johannes Jejunator (587) den von ihm angenommenen Titel ökumeniſcher Patriarch einräumen, und als ſich ſpäter Sergius (1024) und Michael Cärularius (1043) dieſen Namen beilegten: erfolgte der Vorwurf unbefugter Anmaßung. Nur die ſtandhafteſte Behauptung der Ebenbürtigkeit hätte dieſen Widerſtand Roms entkräften können. Sowie aber Flavian von Conſtantinopel den Beiſtand eines Leo I. und Sergius von Conſtantinopel im Monotheletenſtreit den des Honorius annahm: ſo fehlte es auch übrigens nicht an Schritten der Patriarchen, die einem Hülfeſuchen bei Rom ähnlich ſahen oder doch ſo gedeutet werden konnten. Die Folge dieſes zwiſchen Eiferſucht und Anerkennung ſchwankenden Verhältniſſes war jene richterliche Superiorität, mit welcher die Päbſte bei mehreren Gelegenheiten z. B. im Patriarchenſtreit den Ausſchlag zu geben ſich erdreiſteten. Nach ſolchen Vorgängen wurde der Bruch durch Männer wie Photius und Cärularius unvermeidlich. In den ſpäteren Unionsverhandlungen dagegen hat ſich die unirende Partei zur Einräumung eines römiſchen Ehrenvorrechts oder Primats in gewiſſen Grenzen bereit erwieſen, und es iſt merkwürdig, daß ſelbſt ein entſchieden griechiſch-geſinnter Schriftſteller wie Zonaras jene ἴσα πρέσβεια des Chalcedonenſiſchen Kanons ſo erklärte, daß ſie doch keine wirkliche Gleichſtellung des byzantiniſchen Biſchofſtuhles mit dem Römiſchen ausſagen ſollten (de Marca p. 215). — Drittens wurde die freie Bewegung des Patriarchats durch die Herrſchſucht der Kaiſer vielfach gehemmt. Die Patriarchen erſcheinen als höchſte geiſtliche Vaſallen dem Throne beigeſellt; die Hofſitte gebot ihnen ſogar, die Einführung jedes Biſchofs oder kirchlichen Geſandten, der dem Kaiſer vorgeſtellt ſeyn wollte, zu übernehmen. Oft haben ſie ihren Herrn Trotz geboten und imponirt, nicht minder oft als Kreaturen des Hofes ſich mißbrauchen laſſen. Daß ihre Wahl oder Abſetzung meiſt eigenmächtig vom Kaiſer verfügt oder doch herbeigeführt wurde, daß Manche durch kaiſerlichen Einfluß faſt unmittelbar vom Laienſtande zur Patriarchenwürde emporſtiegen, daß die Kaiſer in die kirchlichen und dogmatiſchen Angelegenheiten beſtändig ſich einmiſchten, Unionsverhandlungen einleiteten, einzelne Biſchöfe und Klöſter der Gewalt des Patriarchen entzogen und unmittelbar mit dem Hofe verknüpften: dieſe und ähnliche Umſtände haben die Patriarchen von Byzanz nicht zu würdevoller Ausübung ihrer Gerechtſame, viel weniger zu päbſtlicher Allgewalt gelangen laſſen; es waren die Beſchränkungen eines cäſaropapiſtiſchen Regiments, von denen die griechiſche Kirchenleitung auch in neueren Zeiten nicht frei geworden iſt. Statt anderer Beweiſe erinnern wir an die Regierung des Bardanes (711), welcher durch ſeinen Patriarchen Johannes den Monotheletismus durchſetzen ließ, deſſen Nachfolger Anaſtaſius II. aber denſelben Johannes zu dem entgegengeſetzten Verfahren nöthigte, ferner an die Zeiten des Bilderſtreits, welche zwar manche kirchliche Standhaftigkeit, aber auch die Schwäche eines Biſchofsſtuhles offenbarten, der unter Paulus (um 780), Nice-

phorus und Theodorus (814), Johannes (842) und in dicht aufeinander folgenden Kirchenversammlungen seine Grundsätze wiederholt zurücknahm und verwarf, sowie an die wilden bürgerlichen Unruhen des 14. Jahrhunderts.

Die Reihenfolge der Bischöfe von Constantinopel kennen wir aus verschiedenen Verzeichnissen ziemlich vollständig, eine sehr unsichere Tradition führt dieselbe sogar durch die ersten Jahrhunderte und angeblich bis auf den Apostel Andreas als Anfänger herab (*Banduriі* Imper. orient. I, p. 187 ed. Par. Fabric. Bibl. Gr. VI, p. 707 und in der Ausg. v. Harl. VIII, p. 101). Die bloße Uebersicht der Namen gibt von der Unruhe der Zeiten Zeugniß, da sie eine nicht kleine Anzahl solcher Patriarchen vorführt, welche wie Ignatius († 878), Callistus (1350 und 55), Philotheus (1354 und 63) durch den Wechsel der Umstände gestürzt und wieder erhoben wurden. Abgesehen von den ersten unsicheren Jahrhunderten würden sich vier Perioden unterscheiden lassen, die erste von Constantin bis zum Photianischen Streit (861) oder bis zum gänzlichen Bruch mit dem Abendlande unter Cärularius (1044), die zweite bis zu dem Interregnum der Lateiner, welches die griechischen Patriarchen nöthigte, sammt dem Kaiser nach Nicäa überzusiedeln, während in Constantinopel ein lateinisches Patriarchat bestand (1204—61 vgl. Conspectus chronol. ap. *Fabric.* l. c. p. 737), die dritte bis zur Eroberung der Stadt durch die Türken (1453) und die vierte bis zur Gegenwart herab. Die letzten Patriarchen unter christlicher Herrschaft, Josephus II., Metrophanes und Gregorius Mammas, nahmen noch am Florentinischen Concil (1439 ff.) Theil, und Bessarion (s. d. Art.) erhielt später (1463) den Titel, nicht das Amt eines Patriarchen. Der türkische Eroberer Mohammed II. fand den bischöflichen Stuhl von Byzanz erledigt, genehmigte aber die Wahl des Georg Scholarius oder Gennadius, vielleicht desselben, welcher kurz vorher in Florenz als gelehrter Laie für die Union gewirkt hatte, dann aber von derselben abgefallen zu seyn scheint.

In den nächsten Jahrhunderten hat die christliche Hierarchie von Constantinopel weniger durch eigene sittliche Haltungslosigkeit als durch türkischen Druck gelitten. Der Patriarch umgab sich mit einer permanenten Synode von Bischöfen und geistlichen Würdenträgern und übernahm die Leitung seiner Schutzbefohlenen, die geistliche und zum Theil auch die bürgerliche Gerichtsbarkeit, da die Griechen ihre wichtigsten Streitsachen vor sein Forum brachten. Die Kirchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem blieben in der bisherigen Verbindung und Unterordnung. Die von der Synode gewählten Oberhirten bestätigte der Sultan oder setzte sie ab, machte aber die Erfahrung, daß die höchste Stelle sich trefflich bezahlt mache. Die Christen selbst boten zu der ärgsten Simonie die Hand, und im 17. Jahrhundert verdrängte ein Unwürdiger den andern. Die Hofhaltung, äußere Ausstattung, Tracht und Einkünfte des damaligen Patriarchen, sowie den Wahlmodus beschreibt Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, Th. I, S. 46 ff., Th. III, S. 49 ff., vgl. auch *Martini Crusii* Turcogr. p. 120 sqq., *Thomae Smithi* de eccl. Gr. statu hodierno in ejus opusculis, Rotterd. 1716; Geib, Darstellung des Rechtszustandes in Griechenland während der türk. Herrschaft, Heidelb. 1835. Während übrigens der Papismus in diese auswärtigen Verhältnisse bisweilen einzugreifen bemüht war, blieb auch die Kirche von Byzanz von Seiten des Protestantismus nicht unberührt. Zuerst traten die lutherischen Theologen von Tübingen 1574 mit dem Patriarchen Jeremias II. in Verhandlung; dann aber erhielt der Calvinismus in Cyrillus Lucaris (s. d. Art.) einen ausgezeichneten griechischen Vertreter, welcher 1621 sogar den Stuhl von Constantinopel bestieg. Beide Versuche scheiterten jedoch in sich selbst, nicht in Verbindung mit dem Protestantismus wollte das kirchliche Griechenthum erneuert seyn, und dazu gab bald darauf die Gründung der russischen Kirche die Veranlassung. Der von Petrus Mogilas 1642 abgefaßten Bekenntnißschrift schloß sich außer den drei Anderen auch der „ökumenische“ Patriarch Parthenius von Constantinopel um so mehr an, da er sich hier in seiner höchsten hierarchischen Rangstufe von der des römischen Pabstes auf's Neue bestätigt und sichergestellt sah (Stäudlin, Statistik, I. S. 270).

Indem die griechische Kirche in Rußland selbstständig organisirt, mit den Staatsgrundsätzen vereinigt und an die Anerkennung des Kirchenoberhaupts in der Person des Kaisers gebunden wurde, verlor Constantinopel abermals einen Theil seiner früheren centralen Bedeutung. Doch darf man behaupten, daß selbst das neuere Stambul seinem byzantinischen Karakter einer jeden von Außen kommenden Erneuerung widerstehenden dogmenartigen Beständigkeit und Selbstbefriedigung treu geblieben ist und sogar dem türkischen Nationalleben ein ähnliches Gepräge aufgedrückt hat. Die Stadt ist gegenwärtig eine der volkreichsten von Europa; sie zählt über 800,000 Einwohner, von welchen etwa die Hälfte Türken, 130,000 Griechen, 250,000 unirte und nicht unirte Armenier, dazu 6000 eigentliche Hellenen, 20,000 Juden und Fremde aller Nationen. Jede fremde Gemeinde, die russische, englische, schottische, lutherische, hat ihre Kapelle, die römischen Katholiken haben sogar neun Kirchen, und für die bessere Einrichtung des protestantischen Gottesdienstes wird gegenwärtig Sorge getragen. Das Verhältniß der Türken zu der christlichen Bevölkerung ist seit den letzten Jahrzehnten und unter der Herrschaft des gegenwärtigen toleranten Großherrn ungleich erträglicher geworden. Dagegen widerstehen die Griechen nach wie vor jeder Annäherung des Protestantismus, weniger stark die armenischen Christen, welche, so weit sie sich nicht der orthodoxen Kirche angeschlossen, hier unter ihrem eigenen Patriarchat leben. Von den vorhandenen vierzehn griechischen Kirchen, die meist nach der h. Jungfrau und anderen Heiligen benannt sind, gehen mehrere bis in das byzantinische Zeitalter zurück, obgleich bekanntlich die Sophienkirche als Moschee benutzt wird und die Blachernenkirche nicht mehr besteht. Noch immer hat der Patriarch außer der geistlichen Herrschaft auch einen Theil der weltlichen und bürgerlichen Aufsicht über die Rajahs in Händen, und mit ihm die „heilige Synode.“ Diese geistliche Behörde, früher aus zwölf, dann aus sechs Erzbischöfen und einer Anzahl von Räthen bestehend, bildet den geistlichen Gerichtshof, der auch über Civilstreitigkeiten und Disciplinarfälle der Gemeinde zu richten hat, verwaltet die Finanzen und wählt unter Bestätigung des Sultans ihr Oberhaupt. In die übrigen kirchlichen Geschäfte, die Beaufsichtigung der Klöster und des Unterrichts u. s. w. theilt sich ein weitläuftiger, in zwei Chöre zerfallender Beamtenstand, der früher selbst zur Synode gehörte. Auch eine besondere Kirchencommission war eine Zeit lang zur Förderung des kirchlichen Lebens thätig. Der Sitz des Patriarchen hat mehrmals gewechselt, befindet sich aber schon lange in Fanar an der Kirche der „Allerseligsten.“ An der Wahl der drei anderen untergeordneten Patriarchen hat derselbe in der Gemeinschaft mit der Synode theils Antheil, theils hängt sie ganz von ihm ab. Was aber die Größe seines Sprengels betrifft, so hat dieselbe durch den griechischen Aufstand von 1826 starken Abbruch gelitten. Der griechische Klerus von Constantinopel betheiligte sich lebhaft an dem Befreiungskampfe, und diese Mitwirkung kostete dem Patriarchen Gregorius und seinen Synodalen das Leben. In Folge der Losreißung von der Türkei erklärte eine Versammlung von Metropoliten und Bischöfen 1833 zu Nauplia und Syra die Kirche Griechenlands für hierarchisch selbstständig und übertrug deren Leitung einer permanenten Synode. Langwierige Umtriebe und Verwicklungen folgten, aber die griechische Verfassung von 1844 bestätigte jenen Schritt, indem sie übrigens die völlige kirchlich dogmatische Verbundenheit der hellenischen Kirche mit der von Constantinopel unverändert fortbestehen ließ, und endlich mußte 1850 auch der Patriarch die Selbstständigkeit der hellenischen Kirchenverwaltung anerkennen. Der Sprengel des Letzteren erstreckt sich daher gegenwärtig nur auf die europäische Türkei und die jonischen Inseln, sowie auf die nicht unirten Griechen in Galizien, Slavonien und der Bukowina; und die in Constantinopel lebenden Hellenen scheiden sich bestimmt von den heimischen und meist mit Slaventhum vermischten Griechen. Der jetzt lebende Patriarch ist im Herbst des Jahres 1853 gewählt und vom Sultan bestätigt worden. Vrgl. v. Hammer, Constantinopel und der Bosporus, Bd. I. 1822, woselbst in der Vorrede die ältere Litteratur sehr vollständig gesammelt ist. Wiggers, kirchliche Statistik I, S. 176. Description de Const. ancienne et moderne, Const. 1846. Einzelne

hierher gehörige Bemerkungen in Rigler, die Türkei und deren Bewohner vom Standpunkte Constantinopels. Bd. I. Wien 1852. Gaß.

Constanzer Concil (vom 5. Nov. 1414 — 22. April 1418). Das Concil zu Pisa im Jahre 1409, die erste jener drei Kirchenversammlungen des 15. Jahrhunderts, von denen man eine Reformation der Kirche in Haupt und Gliedern erwartete, hatte wenigstens dem Kirchenschisma scheinbar abgeholfen. Es lud zwei Päbste vor sich als das höchste Tribunal der Kirche und setzte beide ab; es erhob Alexander V. auf den apostolischen Stuhl. Dieser starb bald und an seine Stelle wählten die Cardinäle Baldassaren Cossa, der sich Johannes XXIII. nannte, eine derbe Kraftnatur, listig und kühn, ausschweifend und zu jedem Verbrechen fähig, gierig nach Geld, um es als Mittel der Macht zu gebrauchen, kurz einen Mann, der sich eher zum Condottiere als zum Nachfolger Petri geeignet hätte. Aber die beiden entsetzten Päbste, Gregor XII. (Angelo Corraro) und Benedikt XIII. (Pedro de Luna) entsagten ihrer Würde nicht; jener hielt sich in Rimini, dieser hatte seinen Anhang in Spanien und Schottland. So war aus dem zweiköpfigen Pabstthum zum Aergerniß der Welt ein dreiköpfiges geworden. Und gleich als spotte er seinem Versprechen einer Reform, wucherte Pabst Johannes mit seiner Würde und trug schamlos alle jene Mißbräuche zur Schau, die man so bitter beklagt, so übel verrufen hatte. Da wurde er plötzlich durch einen Verrath seines bisherigen Bündners, des Königs Ladislaus von Neapel, fast des ganzen Kirchenstaates beraubt und wußte in seiner Noth Niemand um Hülfe anzusprechen als Sigmund, den römischen König. Dieser aber machte ein allgemeines Concil auf freiem Boden zur Bedingung, seinen und seiner Nation lebhaften Wunsch, den Wunsch aller wohlgesinnten Christen, dem besonders die Pariser Universität den kühnsten Ausdruck gab. In schwacher Stunde überließ der Pabst ihm die Wahl des Ortes und die Reichsstadt Constanz am Bodensee wurde ihrer geeigneten Lage wegen ausersehen. Von beiden gemeinschaftlich gingen Schreiben und Botschaften aus und luden zum Concil, welches am 1. Nov. 1414 eröffnet werden sollte; auch Gregor XII. und Benedikt XIII. wurden aufgefordert zu erscheinen. Freilich bereute Johannes bald, daß er dem Schirmherrn der Kirche den gefährlichen Wunsch erfüllt, zumal da Ladislaus kurz nachher und plötzlich starb. In der Hoffnung indeß, durch Geld, Klugheit und die mitgebrachte Anzahl italienischer Prälaten die Versammlung nach seinem Willen zu lenken, wenn auch mit bangem Vorgefühl, ritt er am 28. Okt. 1414 in Constanz ein. Ein glänzender Hofstaat umgab ihn, man zählte 1600 Pferde in seinem Gefolge. Von der Stadt und vom römischen Könige war ihm Sicherheit gestellt; auch hatte er zu seinem Schutze den Herzog Friedrich von Tirol gewonnen. Das Erscheinen des Pabstes selbst dämpfte das Mißtrauen derer, die bisher an ein großes allgemeines Concil nicht zu glauben gewagt hatten. Es wurde am 5. Nov. vom Pabste in der Domkirche feierlich eröffnet und hielt am 16. Nov. seine erste Sitzung. In der Christnacht erschien auch König Sigmund, der Schirmvogt der Versammlung, mit einem prunkvollen Gefolge. Allmählig kamen aus allen christlichen Landen 29 Cardinäle, 3 Patriarchen, 33 Erzbischöfe, gegen 150 Bischöfe, über 100 Aebte, eine weit größere Zahl von Professoren und Doctoren der Theologie und der Rechte, über 500 Mönche verschiedener Orden, außerdem eine Menge von Gesandten und Stellvertretern, von Fürsten und Edelleuten. Aus einer kirchlichen Versammlung wurde zugleich ein europäischer Congreß. Die Zahl der zu Constanz anwesenden weltlichen Fremden betrug zu verschiedenen Zeiten und nach verschiedenen Berichterstattern zwischen 50 und 100,000. Mochten die Redner der Versammlung die Christenheit wie in Sack und Asche trauernd beseufzen, dem widersprach das üppige, prachtentfaltende Leben zu Constanz; mochten Gebete, Messen und Prozessionen des Höchsten Segen für die Kirche erflehen, so ergötzte man sich doch mehr an Turnieren und Festen, an Gauklern aller Art und gesunkenen Dirnen. Es waren vorzüglich die Professoren der Universitäten, die Doctoren und die Mönche, die sich in ausführlichen Klageliedern und Klageschriften über den entarteten und zerrütteten Zustand der Kirche und über die Nothwendigkeit ihrer

Reform ergoſſen. Hier wie zu Piſa ſprach ſich die Sehnſucht nach dem Ideale der urſprünglichen apoſtoliſchen Kirche aus, auch waren die redeführenden Häupter hier wie dort dieſelben. Unter den Franzoſen zeichnete ſich der Cardinal Pierre d'Ailly (ſ. d. Art. Ailly) und Jean Charlier de Gerſon aus; letzterer erſchien im Namen der Univerſität Paris als ihr Kanzler und als Geſandter ſeines Königs. Unter den Italienern galt Cardinal Zabarella als der erſte. Sie ſprachen kühn und im Tone der Begeiſterung, als Organe der neuen freigeiſtigen Richtung und mit einer Gelehrſamkeit, die, obwohl befangen in den ſcholaſtiſchen Schulſyſtemen, die Menge der Unwiſſenden doch ſchweigen hieß. Gerſon bezeichnete man bald als die Seele des Concils. Drei Hauptaufgaben hatte daſſelbe zu löſen: die Aufhebung des Schisma, die Prüfung der Lehren Wikleff's und Hus' und die Reform der Kirche in Haupt und Gliedern. Daß letztere von der Beſchränkung der pontificalen Macht des römiſchen Stuhles ausgehen werde und ſolle, wußten die Curialen ſehr wohl; dieſer Gedanke machte ihnen und dem Pabſte das Concil unheimlich. — Schon ſeine Organiſation zeigte deutlich die Stellung, die es einzunehmen gedachte. Pabſt Johannes hatte auf die übliche Abſtimmung nach Köpfen gerechnet; die Menge der italieniſchen, armen und von ihm abhängigen Prälaten, die er mitgebracht, ſollten ihm das Uebergewicht ſichern. Aber in derſelben Vorausſicht beſchloß das Concil eine andere Ordnung. Es wurden vier Körperſchaften gebildet und zwar nach den vier großen Nationen: die deutſche Nation — zu ihr gehörten die Ungarn, Polen, Dänen und Skandinavier —, die franzöſiſche, die engliſche und die italieniſche; jede berieth für ſich. Dazu kam ſpäter, ſeit der Entſetzung Benedikt's XIII., die ſpaniſche als fünfte. Dieſe Gruppirung iſt bedeutungsvoll genug für den Prozeß der Auflöſung des hierarchiſch-europäiſchen Verbandes. Jede Nation wählte ſich einen Vorſtand, der monatlich wechſelte; in jeder führte Stimmenmehrheit zu einem Beſchluſſe. Ein Ausſchuß vermittelte unter ihnen, und nationenweiſe wurde dann in den öffentlichen Sitzungen in der Domkirche abgeſtimmt, ſo daß die italieniſchen Mitglieder allein durch ihre Anzahl kein Dekret des allgemeinen Concils erwirken konnten. Nach dem Antrage des Pabſtes ferner ſollten nur die Cardinäle, Erz- und Biſchöfe, die Prälaten und Ordensgenerale eine entſcheidende Stimme haben. Doch wurde es jeder Nation freigeſtellt, in ihren Verſammlungen auch die Doctoren, den niederen Klerus, Fürſten und deren Geſandte zuzulaſſen. In dieſer ruhte aber gerade die Hauptkraft der gegenpäbſtlichen Partei. — Die Frage, welche von den Aufgaben des Concils zuerſt zu erledigen ſei, erſcheint an ſich bedeutſam. Sigmund war für die Reform; es war die erſte Conceſſion, daß er die Beilegung des Schisma vorangehen ließ. Es wurde der Antrag geſtellt, alle drei Päbſte zur freiwilligen Abdankung zu bewegen. Nicht mit Unrecht machten die Italiener geltend, daß der von einem Concil (freilich nur mittelbar) gewählte Pabſt nicht von einem andern Concil wieder entſetzt werden könne, daß Benedikt XIII. und Gregor XII. ſchon zu Piſa abgeſetzt worden. Pabſt Johannes wollte das gegenwärtige Concil nur als eine Fortſetzung des von Piſa betrachtet wiſſen; es behauptete aber ſeine Selbſtſtändigkeit und Ungebundenheit. Die Partei d'Ailly's und Gerſon's drang durch, ſtets lebhaft unterſtützt von König Sigmund. Schon im Febr. 1415 wurde dem Concil eine Klagſchrift gegen Johannes eingegeben, ſeine Laſter und Verbrechen aller Art darin aufgezählt; man unterdrückte ſie noch um des öffentlichen Aergerniſſes willen, das eine förmliche Unterſuchung gegen den Pabſt erregen mußte. Sigmund war vor allen thätig, ihn zur freiwilligen Entſagung zu bewegen. Und wirklich verſtand ſich der Pabſt, in der Hoffnung, durch ſcheinbare Offenheit und Reue ſeine Wiederwahl zu bewirken, zu der demüthigen Vorleſung einer Abdankungsformel und zu der Ceſſionsbulle v. 6. März; in beiden war aber die Bedingung enthalten, daß die Gegenpäbſte daſſelbe thäten. Weiteren Anträgen wich er vorſichtig aus. Als aber am 10. März der Antrag auf Wahl eines neuen Pabſtes geſtellt wurde, als von Neuem die bitterſten Anſchuldigungen gegen ihn erhoben und ihm die abſcheulichſten Verbrechen vorgehalten wurden, als ferner Sigmund die Thore beſetzen ließ, um ſein Entweichen zu verhindern, da überwog die

Furcht in ihm alle Hoffnungen. In der Dunkelheit des Abends, als Reitknecht vermummt, entwich der Pabst aus der Stadt, unter der geheimen Beihülfe des Herzogs Friedrich. Vor seiner Ankunft zu Constanz waren ihm von Seiten der Stadt wie des römischen Königs Sicherheitsbriefe ausgestellt, nach welchen er seine päbstlichen Rechte in Constanz unbeschädigt ausüben und volle Freiheit haben sollte, in der Stadt zu bleiben oder sich wegzubegeben (bei *Dumont*, Cod. dipl. II. P. I. p. 363). Ihrer achtete Sigmund so wenig wie der des Hus. Sobald der Pabst in Sicherheit war, entbot er die Cardinäle und die Beamten der Curie zu sich, da er nun in Freiheit sey; er beklagte sich, daß Sigmund das Concil beherrsche und ihn bedroht habe. Es gelang ihm, Zwietracht unter den Gliedern desselben anzuregen: folgten ihm gleich nur wenige, so bildete sich jetzt doch die, anfänglich noch machtlose, Opposition des Cardinalcollegiums. Die fünfte Sitzung des Concils am 16. April 1415 ist eine epochemachende: in ihr wurde die Lehre der Stimmführer zum Beschlusse erhoben, daß ein im heil. Geiste rechtmäßig versammeltes Concil, welches die streitende katholische Kirche darstellt, seine Gewalt unmittelbar von Christo habe, und daß Jeder, wes Standes er auch sey, selbst des päbstlichen, ihm zum Gehorsam verpflichtet sey in Allem, was den Glauben und die Ausrottung des Schisma betrifft. Am 14. Mai sprach das Concil die Suspension, am 29. Mai 1415 die Entsetzung des Pabstes feierlich aus. Er selbst billigte das Urtheil; denn als Herzog Friedrich, in Reichsacht und Bann verfallen, sich unterwerfen mußte und empfindlich gestraft wurde, gerieth auch der Pabst in die Hand Sigmund's. Er wurde eine Zeit lang im Schlosse Gottlieben unweit Constanz, wo auch Hus gefangen saß, und dann in Heidelberg streng bewacht. Nur der französische Hof äußerte seine Mißbilligung über das Verfahren gegen ihn. Gregor XII., ein Greis von 90 Jahren, legte am 4. Juli 1415 seine Gewalt freiwillig nieder; Benedikt XIII. aber, der Aragonier, setzte allen Verhandlungen mit dem Concil und auch Sigmund, als dieser ihn in Perpignan besuchte, einen unbeugsamen Starrsinn entgegen. Er wurde am 1. April 1417 für entsetzt erklärt, blieb aber bei der Behauptung, die wahre Kirche sey bei ihm zu Peñiscola. — Der Prozeß und das Urtheil gegen die Lehren Wikleff's, gegen Hus und Hieronymus (s. diese), die inzwischen erfolgten, warfen einen düstern Schatten auf die Reformfreunde und ihren Beschützer Sigmund. Standen die Böhmen im Widerspruche gegen die Lehren und Satzungen der Kirche, so Gerson und d'Ailly nicht minder; aber die Pariser Schulweisheit triumphirte in den Augen der Welt über die evangelischen Lehrer der Böhmen. — Ein collegium reformatorium war seit Aug. 1415 gebildet, für die Reform aber nach zwei Jahren noch nichts geschehen. Im Gegentheil dauerten die Laster der Sinnlichkeit, Simonie und Mißbräuche aller Art selbst unter den Augen des Concils ungestört fort. Die einzige Verordnung in Betreff der Sittenzucht des Klerus war nur eine Bestätigung der kanonischen Satzungen über seine Kleidung und Tonsur. Nach der Absetzung der drei Päbste verlangte Sigmund an der Spitze der deutschen Nation, welcher die englische hier wie stets treulich folgte, die Reform vor der neuen Pabstwahl. Die Cardinäle aber erklärten es für nothwendig, erst der Kirche ein unbezweifeltes Oberhaupt zu geben; die Italiener und Spanier waren stets auf ihrer Seite, mit d'Ailly und Gerson wurde auch die französische Nation gewonnen, selbst die englische trat hinzu und mancher bestochene Prälat von der deutschen. So mußte Sigmund nachgeben, nachdem er indeß mit seinen Anhängern vorher feierlich protestirt, es liege nicht an ihnen, wenn aus der Reform nichts werde. Mit der früheren Einigkeit war es vorbei, als die gemeinsamen Gegner, die Päbste und die Irrlehrer, überwunden. Gerade die bisherige Diktatur des römischen Königs über das Concil und seine Absicht, die Einkünfte der Geistlichen zu Gunsten der Herrscher zu schmälern, erbitterten die reichen Prälaten gegen ihn. Zwar wurden, als er die Priorität der Pabstwahl zugestand, Bedingungen beigefügt, die, wenn der künftige Pabst sie hielt, Sicherheit gewähren mochten. Es wurde in der 39. Session das folgenreiche Dekret Frequens über die Feier allgemeiner Concile gefaßt, nach welchem sie zunächst in 5, dann in 7 und

für die Folgezeit in 10 Jahren wiederholt werden ſollten. Bei eintretenden Schismen ſollte ihnen das Richteramt obliegen. Dann wurden 18 Reformartikel im voraus beſtimmt, über welche ſich der künftige Pabſt mit dem Concil „oder den Deputirten der Nationen“ zu einigen habe. Sie betrafen die Reform des Hauptes der Kirche, d. h. die Beſchneidung der päbſtlichen Kammereinkünfte in den Reſervationen, Expectanzen, Annaten und Spolien, Abläſſen, der Jurisdiktion u. ſ. w. Denn den Reichthum der Curie ſah das Concil als die Wurzel ihrer Entartung an, während es die Lehre von Wikleff und Hus verdammte, die daſſelbe von der ganzen Kirche behauptete. — Das Conclave wurde im Conſtanzer Kaufhauſe gehalten, die Wahl den 23. Cardinälen überlaſſen, ihnen aber 30 Concilväter, 6 aus jeder Nation, beigeordnet. In den beiden erſten Tagen ließ die Eiferſucht der Nationen keine Wahl zu Stande kommen. Am dritten Tage war es ein merkwürdiger Akt, daß die deutſche Nation aus Liebe zum Frieden auf eine Wahl aus ihrer Mitte verzichtete und auch die andern bewog, einen Italiener zu erheben. So ging am 11. Nov. 1417 Cardinal Odo Colonna als Pabſt hervor und nannte ſich Martin V. Er hatte auf dem Concile kein hervorragendes Talent gezeigt und an den Parteifragen wenig Theil genommen, galt aber für einen nüchternen, mäßigen und in den Händeln der Welt wohlerfahrenen Mann. Später zeigte er einen widerlichen Geiz und daß er ein Colonna war, wurde fühlbar genug. Für die Reform war von übler Vorbedeutung, daß er gleich am folgenden Tage Kanzleiregeln erließ, wenig verſchieden von denen ſeiner Vorgänger. Auf die Mahnung zur Reform antwortete er mit dem Bedenken, Reformen bedürften reiflicher Ueberlegung. Dann ernannte er eine Commiſſion von 6 Cardinälen, die mit den Abgeordneten der Nationen unterhandeln ſollten. Sigmund's Einfluß war dahin, die Väter ermattet, ſtatt eines ökumeniſchen Concils gab es eigentlich nur noch 5 Nationalconcile. Mit den Deutſchen, Franzoſen und Engländern ſchloß der Pabſt Concordate ab; mit den Spaniern kam keines zu Stande und die Italiener waren mit ihm an ſich einverſtanden. Die Regierungen von Frankreich und England beſtätigten die Concordate nicht. Das deutſche (publicirt am 2. Mai 1418, bei *v. d. Hardt* I. p. 1055) nahm nur Sigmund an, nicht aber Polen, Ungarn und die nordiſchen Reiche; es war überdies nur auf fünf Jahre geſchloſſen, die Zugeſtändniſſe des Pabſtes waren halb und zweideutig und wurden nicht gehalten. Die weitere gründliche Reform verſchob man auf ein künftiges Concil, welches der Pabſt in fünf Jahren zu Pavia, alſo auf italieniſchem Boden, anſagte. Um aber ſeinem Eide zu genügen, erließ Martin noch eine Reihe von Reformartikeln, die aber entweder nur Verſprechungen oder ſo verklauſulirt und unſicher waren, daß man keine Spur von ihrer Wirkung bemerkt. In der 45. und letzten Sitzung am 22. April 1418 verkündete er durch eine Bulle, daß er das Concil auf deſſen Begehren ſchließe und entlaſſe. König Sigmund wurde für ſeine Unkoſten mit einem Zehnten von allen geiſtlichen Gütern ſeines Reiches entſchädigt. Mit großem Pomp verließ der Pabſt die Stadt, ſtill und verſchuldet der König, unmuthig und unzufrieden die meiſten Mitglieder dieſer Verſammlung, deren einziges Verdienſt, die Hebung des Schisma, nicht entfernt den Erwartungen und Reden entſprach, die eine Regeneration der geſammten Kirche verheißen hatten.

Eine muſterhafte Sammlung von Geſchichtsſchreibern, Reden, Gelegenheits- und Streitſchriften, Entwürfen und Beſchlüſſen und Dokumenten aller Art iſt: Magn. oecum. Constant. Concil. etc. op. *H. v. d. Hardt.* VI. Tomi. Franc. et Lips. 1700; *Bourgeois du Chastenet*, Nouv. hist. du Conc. de Const. Paris 1718; *Mansi* Collect. T. XXVII. et XXVIII.; (Ulr. Reichenthal), Coſtn. Concil., gedr. 1575; Stumpf, Beſchreib. d. Conc., gedr. 1541; *L'Enfant*, Hist. du Conc. de Const., 1714 u. 1727; Royko, Geſch. d. K.verſ. zu Coſtn., 1784; v. Weſſenberg, die großen Kirchenverſ. d. 15. und 16. Jahrh. 1840. Th. 2. S. 69—267; Fr. v. Raumer, die KirchenverſammL. zu Piſa, Koſtnitz und Baſel, im hiſtor. Taſchenb. Jahrg. 1849. S. 46—113; — Aſchbach,

Gesch. König Sigmund's, Th. 2.; Neander, allgem. Gesch. der christl. Religion und Kirche. Bd. 6, 1852. S. 168—240. Dr. G. Voigt.

Constitutionen, apost., s. Apost. Const. u. Kanones.

Consubstantiatio, s. Abendmahl und Abendmahlsstreitigkeiten.

Contarini, Kaspar, (Contarenus) ist aus einer der vornehmsten Venetianer Familien 1483 geboren. Seine Geburt berechtigte ihn zu den erstern Aemtern seiner Vaterstadt, und nach einer glücklichen Vorbereitung in sehr gründlicher wissenschaftlicher, namentlich philosophischer Bildung (er schrieb gegen Pomponatius für die Unsterblichkeit der Seele aus Vernunftgründen) begann sein öffentliches Leben mit einer glänzenden Laufbahn im Dienste derselben. Im Jahre 1521 ward er als Gesandter der Republik an Karl V. bei dessen erster Ankunft in Deutschland geschickt; Luther machte in Worms keinen großen Eindruck auf ihn; er hatte sich etwas Anderes unter demselben vorgestellt; so nahe standen sich diese beiden Männer in sittlicher und religiöser Grundanschauung; so wenig konnte doch Einer des Andern Bildung, Karakter und Gangesweise begreifen. Contarini begleitete den Kaiser nach Spanien. Später ist er es, der den Pabst Clemens VII. nach der Eroberung von Rom mit dem Kaiser versöhnen hilft. In Bologna bewirkte er die Aussöhnung des Kaisers mit der Republik; das eigene Interesse des Ersteren für den Frieden ward durch die angenehme Person des Unterhändlers nicht wenig verstärkt. Eben dort wohnte er dann der Krönung Karls V. durch den Pabst bei. Große geistige Begabung, aber noch mehr milde Festigkeit und sittliche Würde des Karakters stellten ihn überall hoch. Aber schon frühe zeigt er auch eine tiefe und bestimmte religiöse Richtung. Noch zu Leo's X. Zeiten hatte er sich im Gegensatze gegen den in Rom herrschenden frivolen Geist jenem Oratorium Sti. Amoris angeschlossen, in welchem sich edle hochgebildete Männer zu gemeinschaftlicher Erbauung in altapostolischer Weise vereinigten. In Venedig war er der Mittelpunkt derselben geistigen Bewegung. Da geschah es, daß ihn, der bisher eine rein weltliche Laufbahn verfolgt hatte, Paul III. im Jahre 1535 überraschend zum Kardinal berief. Es war die Weise, einen ebenso um seiner hohen Begabung als um seiner evangelischen Gesinnung wegen wichtigen Mann an den römischen Stuhl zu ketten. Contarini nahm an, aber er verläugnete in der neuen Stellung die alte Unabhängigkeit nicht. Die Gesinnung, von welcher Ranke sagt (Päbste I.), daß sie von allen höheren Kräften seines Lebens zusammen hervorgebracht, ihm seine Blüthe, die moralische Haltung, den Ausdruck seiner Erscheinung verliehen habe: „Milde, innere Wahrheit, keusche Sittlichkeit, besonders aber die tiefere religiöse Ueberzeugung, welche den Menschen beglücke, indem sie ihn erleuchte," bezeichnete seinen Weg auch auf dem neuen Boden. Und das Verhältniß, in welches er trat, schien anfangs das günstigste für ihn zu werden. Paul III. berief im Jahre 1537 eine Commission, welche er mit einem Reformationsgutachten beauftragte. Die Verbreitung evangelischer Gesinnungen und Ansichten selbst in Italien war schon so groß und drohend, daß Etwas geschehen zu müssen schien. Und nicht wirksamer konnte es ja geschehen, als wenn die Einflußreichsten, in welchen jene Gesinnung lebte, selbst berufen wurden, Hand anzulegen. Das Gutachten ward auch ein freimüthiges; Paul III. nahm es wohlwollend auf, aber während es schon bei ihm erfolglos blieb, wurde es von Paul IV., der einst selbst Mitglied der Commission gewesen, 1559 in den Index gesetzt. Noch heute müht sich die römische Geschichtschreibung, dessen in Rom 1538 geschehene Veröffentlichung zu beklagen, ja zu leugnen, und dann abwechselnd doch es wieder als Vorläufer des Tridentinums darzustellen. Wie Contarini bei der Abfassung betheiligt war, zeigt sich an den Briefen, welche er zugleich an den Pabst richtete, und in denen sich dieselbe Gesinnung und Ansicht über die Nothwendigkeit und die Gegenstände der Reformation ausspricht. Es sind vorzüglich die Uebertreibungen der päbstlichen Gewalt, gegen welche die Gedanken gerichtet sind. Von einem tiefen Gefühle des Risses in der Kirche geht er aus; er scheut sich nicht, das Prinzip der Simonie im päbstlichen Rechte aufzudecken; aber er findet das Grundübel in der durch die Schmeichelei ersonnenen Lehre von der unbegrenzten Willkür der päbstlichen Gesetzgebung; er macht

gegen ſie das Recht der Vernunft und der Freiheit geltend. So ehrlich hier das Beſtreben iſt, die Reformation am Haupte zu beginnen, ſo kommt es doch jetzt mehr als hundert Jahre zu ſpät. Wir hören von Contarini, wie er bei der günſtigen Aufnahme von Paul III. im Innerſten auflebt in der Hoffnung, Gott werde jetzt wirklich etwas Gutes ſchaffen, und die Pforten der Hölle werden Nichts gegen ſeinen Geiſt vermögen. Er und ſeine Freunde glaubten Alles gethan, wenn das ſittlich Anſtößige aus dem Beſtande des kirchlichen Lebens entfernt würde: die übrigen Controverſen würden die wiederherzuſtellende Einigkeit des Glaubens an allen Orten nicht hindern. So urtheilte der Weltmann von edlem und tugendhaftem Geiſte, genährt mit den reineren Bildern des Alterthums und geläutert durch das Evangelium, gedrungen von großem Wunſche des Friedens, und wenig beengt von der dogmatiſchen Formel. Doch bald war es ihm beſchieden, eine andere Erfahrung von dem Stande zu machen, in welchem ſich ſchon die kirchliche Frage befand, und von der Bedeutung, welche darin der dogmatiſche Streit hatte; aber auch ſelbſt dabei ein Zeugniß abzulegen, wie er dieſem tiefſten Anliegen mehr gewachſen ſchien, als es von dort aus ſcheinen könnte. Im Jahre 1541 wohnte er dem Reichstage und Religionsgeſpräche zu Regensburg als päbſtlicher Legat bei. (Hier läßt ihn eine zweifelhafte Anekdote den Namen Proteſtanten fixiren.) Es iſt bekannt, wie viel dort zuſammenkam, den Verſuch der Vereinigung mißlingen zu laſſen. Die katholiſchen Stände ſahen ſchon die Verhandlung nicht gerne, und wurden im Laufe derſelben immer bitterer; auch die evangeliſchen nahmen doch nur mit Ueberwindung daran Theil. Contarini hatte Inſtruktionen, die ſcheinbar frei, ihn doch durch ihre Unbeſtimmtheit möglichſt beengten, möglichſt viel der päbſtlichen Entſcheidung vorbehielten. Aber man hatte ihn gerne abgeſchickt, weil man durch ihn zu einer Vereinigung im Dogma anzulocken hoffte, die dann, erſt begonnen, ſchon im römiſchen Intereſſe weiter geſtaltet werden könnte. Je ſchroffer ſich die Fürſten gegenüber ſtanden, deſto milder waren die verſammelten Theologen geſinnt, vor dem nahen äußeren Brande verſtummt ſchon allmälig der Eifer ihres Streites. Dazu kam der Wunſch des Kaiſers, dem es ernſtlich um Ausgleichung zu thun war, und die hiedurch geleitete Wahl der Collocutoren. So wurden die dogmatiſchen Hauptartikel verglichen, in einer Formel, von welcher mit Recht geſagt wird, daß ſie evangeliſche Lehre hinter katholiſch lautenden Ausdrücken enthalte, wenn auch andererſeits die Evangeliſchen alles Recht hatten, in dieſer Verhüllung eine gefährliche Brücke zu ſehen. Selbſt Eck, der einzig Widerſtrebende, konnte doch im Laufe der Verhandlung dem allgemeinen Zuge nicht widerſtehen, ſo ſehr er dies nachher bereute. Contarini als Legat hatte die katholiſche Vorlage revidirt, er billigte auch die verglichene Formel. Die älteren proteſtantiſchen Geſchichtſchreiber haben dies in Verbindung mit ſeinem nachherigen Auftreten als unredliche Liſt ausgelegt. Allein es iſt Thatſache, daß er wegen ſeines Verhaltens in Rom und ganz Italien angefeindet wurde, daß ſich ſogar Franz I. die Mühe nahm, ihn bei dem Pabſte zu verdächtigen; ſeine Freunde hatten die größte Mühe, ihn zu vertheidigen. Wie er geſinnt war, zeigt ſeine eigene Abhandlung von der Rechtfertigung, welche er in Regensburg ſelbſt, offenbar ergriffen von dieſer Kernfrage des Chriſtenthums und unter dem Einfluſſe der erhaltenen Eindrücke ſchrieb. Er dachte evangeliſch über ſie, und wie ſein Freund Polus war er ſich ſehr wohl bewußt, von welcher unermeßlichen Wichtigkeit dieſer Gegenſtand ſey. Wenn ſeine Aeußerungen nachmals offiziell gefälſcht wurden, ſo iſt dies in einer ganz richtigen Auffaſſung geſchehen. Man kann nicht ſagen, daß ſeine Auffaſſung bloß durch eine wohl erklärliche Unbeſtimmtheit von dem Tridentinum abweiche. Sondern ſie ſteht in einem ſehr beſtimmten Gegenſatze gegen die römiſche Lehre. Wie die Regensburger Vergleichung ſelbſt geht er ſelbſt nur auf eine Formel aus, bei welcher die Rechtfertigung durch den Glauben mit Ausſchließung alles menſchlichen Verdienſtes behauptet, und nur die verneinende Strenge des deutſch-evangeliſchen Begriffes vermieden würde. Allein die päbſtliche Politik war während der Verhandlung nicht nur bedenklich über dieſe und über ihn ſelbſt geworden, ſondern entſchieden allen Transaktionen abgeneigt; ſo erhielt er ſtrengere Weiſungen,

und er folgte denſelben in aller Strenge. Er rieth dem Kaiſer, nachdem die Verhandlungen abgebrochen waren, ſie nicht weiter aufnehmen zu laſſen, ſondern Alles dem Pabſte anheimzuſtellen, der die ſämmtlichen Fragen auf einem allgemeinen Concil oder ſonſt eine paſſende Weiſe zum Schluß bringen würde. Er ſprach ſich in einem zweiten Gutachten bald noch entſchiedener in dieſem Sinne aus, vertrat gegenüber von Granvella das ſchroffere päbſtliche Verfahren, und indem er die deutſchen Biſchöfe zu eigener ſittlicher Reformation ermahnte im Geiſte jenes oben beſprochenen römiſchen Entwurfes, bezeichnete er dies unter ziemlich herben Aeußerungen über die deutſche Reformation als den Weg, dem Fortſchritte derſelben Einhalt zu thun. Es iſt nicht ſchwer zu ſagen, wie ſich dieſes Verhalten mit ſeiner innerſten Ueberzeugung vereinigen läßt. Wir ſahen, wie von Anfang Luther ihm nicht gefallen hat, aber der ganze volksmäßige Karakter der deutſchen Reformation mußte ihm widerſtreben. Er lebte noch des Glaubens an eine Reformation von oben herab; er ſelbſt ſetzte ſeine ganze Kraft für dieſelbe ein. Seine Geburt, Bildung, Laufbahn brachten es mit ſich, daß die kirchenpolitiſche Auffaſſung den Geſichtspunkt der Lehre bei ihm überwog. Aber auch in der Lehre ſelbſt wollte er doch vermitteln. Und gerade das, woran er und Andere ſich ſtießen, die verneinende Seite der proteſtantiſchen Rechtfertigungslehre, konnte von den Evangeliſchen nicht aufgegeben werden, wenn die ganze weitverzweigte den Volksglauben beherrſchende falſche Heilspraxis der römiſchen Kirche gründlich überwunden werden ſollte. Wir finden aber nicht, daß Contarini eine Erkenntniß dieſes Bedürfniſſes hatte, von welchem ſelbſt die Anſtöße der deutſchen Reformation ausgegangen waren. Nur von der Conceſſion der Prieſterehe und des Laienkelches iſt bei ihm die Rede. Seine Glaubensanſichten, auf dem Gebiete ſtiller geiſtiger Forſchung erwachſen, konnten wohl ein ariſtokratiſches Gepräge behalten. Dies iſt der innerſte Unterſchied ſeines italieniſchen und des deutſchen Reformations-Bewußtſeyns.

Es war dem Cardinale vergönnt, wenigſtens den Umſchwung nicht mehr völlig zu erleben, der ſeine auf Rom gerichtete Hoffnung zu Schanden machte. Er ſtarb als Legat in Bologna 1542, in dem Augenblicke, als die eröffnete Inquiſition viele ſeiner früheren Freunde und Ueberzeugungsgenoſſen aus Italien zu fliehen nöthigte. Ochino ſoll ihn auf dem Todtenbette noch geſprochen und entſchieden in der alten Geſinnung gefunden haben, was katholiſche Polemiker heftig beſtreiten; wir legen ſo wenig Gewicht darauf, als auf die von ihnen ſo oft beliebten angeblichen Widerrufe der Sterbenden. Das Leben muß zeugen. Jedenfalls iſt ihm die Entſcheidung, welche vielleicht für ſeinen Karakter zu ſchwer geweſen wäre, erſpart geblieben, und er durfte das reine Bild eines Mannes zurücklaſſen, der die Wahrheit erkannte und das Gute wollte, wenn ihn auch ſeine Weltbildung, die Verhältniſſe und ſelbſt die Milde ſeines Karakters in einer beſchränkten Anſicht über den Weg, auf dem es zu erreichen, feſſelten. Seine Werke ſind zu Venedig 1589 herausgegeben, der Text des Traktats über die Rechtfertigung (ächt Paris 1571) iſt hier verändert. Beide Texte zuſammen ſowie die wichtigſten biographiſchen Notizen über ihn (auch die Biographie von Joh. Caſa) finden ſich in den Briefen des Polus (III). Für die frühere Auffaſſung bei proteſtantiſchen Geſchichtſchreibern vergleiche man: Planck, Geſchichte des proteſtantiſchen Lehrbegriffs III. Die richtige Auffaſſung hat die Meiſterſchilderung Ranke's (Päbſte Bd. I.) gegeben. Weizſäcker.

Contemplation, ſ. Myſticismus.

Continenten, ſ. Aſceten.

Contraremonſtranten, ſ. Arminianer.

Contritio, ſ. Buße.

Convocation, ſ. anglikaniſche Kirche.

Convulſionäre, ſ. Janſenismus.

Cooperator, ein zur geiſtlichen Aushülfe für unbeſtimmte Zeit angeſtellter Prieſter, der ſich mit dem ordentlichen Pfarrer in die Verwaltung der geiſtlichen Funktionen in der Art theilt, daß er in Abhängigkeit von dem Pfarrer nur an den Filialen thätig iſt,

wobei er allerdings auch in der Mutterkirche, wenn die Umſtände es erheiſchen, dem Pfarrer Hülfe zu leiſten verpflichtet iſt.

Copiaten (κοπιαταὶ von κοπιάω laboro) *) lat. fossores, fossarii hießen in der alten Kirche (bald nach Conſtantin d. Gr.) die Todtengräber, Todtenbeſtatter. Epiphan. expos. fid. c. 21: κοπιαταὶ οἱ τὰ σώματα περιστέλλοντες τῶν κοιμωμένων. Es kommen auch die Benennungen vespillones, vispelliones, lecticarii (von der Bahre) νεκροθάπτοι vor. Sie treten neben den Parabolanen (Krankenwärtern) auf (ſ. d. Art.), und wurden mit zum Klerus gerechnet. (Pseudo)Hier. de sept. ordin. eccles.: Primus (von unten herauf gezählt?) in clericis Fossariorum ordo est, qui in similitudinem Tobiae sancti sepelire mortuos admonentur. Ihre Zahl wechſelte. Theodos d. Jüngere ſetzte ſie für Conſtantinopel von 1100 auf 950 herab; während Anaſtaſius wieder 1100 anordnete. In Conſtantinopel bildeten ſie eine eigene Genoſſenſchaft (Kollegium) unter dem Namen Collegiati, Decani, und genoſſen als ſolche gewiſſe Immunitäten. Vergl. Cod. Theodos. XIII. 1. 1. XVI. 2. 15. Cod. Justin. I. 2. 4. Heumann, Handlexikon zu den Quellen des römiſchen Rechts u. d. W. *Bingham*, Antiqu. III. 8. Auguſti, Archäologie XI. S. 239. Hagenbach.

Copulation, ſ. Trauung.

Corbinian, ſ. Bayern.

Cordus, Euricius, einer der ausgezeichnetſten unter den Humaniſten und lateiniſchen Dichtern zu Anfang des 16. Jahrhunderts, welche ſich für die Reformation als für eine Befreiung von wiſſenſchaftlicher Barbarei intereſſirten und ausſprachen, war zu Simtshauſen bei Wetter in Oberheſſen 1486 geboren. Schon auf der Schule zu Wetter ward er mit ſeinem Landsmanne Eobanus Heſſus (geb. 1488) bekannt und befreundet; bald gehörten beide als Studirende zuerſt, und dann als Lehrer, zu dem an Erasmus und Reuchlin angeſchloſſenen, gegen den großen Haufen der viri obscuri in eleganten lateiniſchen Verſen und Proſa eifernden jungen Erfurt. Bis 1523 kehrte er dahin immer wieder zurück, doch mit mehreren Unterbrechungen; dahin gehörte vor 1518 ſeine Lehrerthätigkeit in Kaſſel, ferner 1521, daß er Luther nach Worms begleitete, und von da nach Italien weiterreiſte, und in Ferrara Doctor der Medicin wurde. Vielleicht wirkte ſeine Anſchließung an Luther mit, ihm Warnungen des Erasmus vor zu einſeitigem Tadeln, Regiren zuzuziehen; 1519 ſchrieb ihm dieſer aus Löwen: „si me audies, plus operae sumes in propagandis optimis disciplinis, quam in refellendis harum hostibus; ad claram lucem vel suapte sponte evanescunt tenebrarum portenta“ **), und ähnlich urtheilte ein jüngerer aus dieſem Erfurter Kreiſe über ihn, der Freund und Biograph Melanchthons: „neque illo ego quemquam cognovi magis vel vehementius potius studiosum veritatis, et qui peius odisset mendacia et vanitatem; erat autem natura asperior et paulo impatientior, quaeque dissimulare nihil fere quo offenderetur ac ferre posset; quod in causa fuit, ut in aliorum interdum indignationem incurreret, a quibus potuisset sublevari, si favorem ipsorum ambiret ac retineret“ ***). Dies mußte er zunächſt in Braunſchweig erfahren, wohin er 1524 als Stadtarzt berufen ward, wo damals (ſ. Bd. II. S. 338) die Reformation noch durch weltliche und geiſtliche Machthaber niedergehalten wurde, und wo Cordus, welcher ſeinen Spott gegen dieſe, beſonders gegen die Bettelmönche und ihre geiſtliche und ärztliche Praxis nicht zurückhalten konnte, zu beidem deſto weniger Gelegenheit erhielt. Deſto ſchärfer fielen ſeine Epigramme gegen ſeine Umgebung aus †), und

*) Andere Ableitungen von κοπάζω quiesco (?) oder von κάπετος die Gruft.

**) Opp. ed. Froben. T. 3. p. 235 ff. Aehnlich hatte er ſchon im Jahre vorher den Rector von Erfurt gewarnt, wenn auch damals noch Luther vertheidigt, denn „impium sit, illum in his quae recte dixit prorsus indefensum relinquere, ne posthac nemo sit qui verum ausit proloqui,“ daſ. S. 417.

***) *Joach. Camerarii* narratio de Eobano Hesso, ed. Kreyssig (Meißen 1843) Cap. 12. p. 18.

†) Neun Bücher deſſelben erſchienen zu Marburg 1529. 8., doch iſt die Zueignung vor dem erſten Buche ſchon 1520 zu Erfurt geſchrieben. Vier andere Bücher ſollen in den Opp. noch hin-

deſto mehr richtete er ſeine Zuverſicht auf den jungen Fürſten ſeines Vaterlandes, welchem er ſchon 1518 ſeine Bucolica dedicirt hatte; in einer längeren Anrede an den Landgraf Philipp, welche er im Jahr 1525 ſeinem paraeneticon ad imperatorem Carolum V. pro agnoscenda vera religione voranſtellte*), heißt er bei ihm auf eine Ausnahme von der Regel: „nostri principes, qui magis arma quam ingenia expolire sunt soliti, adeo nihil ad se bonas literas pertinere putarunt, ut indecor et plane degener haberetur, si ex eis aliquis illarum studiosus fuerit“, und beſchreibt den Zuſtand der Kirche ſo: „Ecclesia iacentibus literis et silentibus linguis non diu consistere, quia nec verbum quo servatur annunciare potuit. Quibus illa columnis innixa incubuit? quos evangelii praecones iam amplius octingentis annis habuit? Nonne rudissimos asinos ac brutissimos boves? Qui quoniam loqui nescierunt, ruderunt nobis et boaverunt in templis, et ex Christi quoque ovili plane aliud quasi Augiae stabulum fecerunt. Verum novos haec aetas Hercules dedit, Lutherum et Erasmum, illum ecclesiae, hunc vero maxime literarum vindicem, iuxtaque hos Philippum Melanchthonem“ u. ſ. f. So berief ihn der Landgraf denn auch ſogleich im Stiftungsjahr 1527 auf ſeine neue Univerſität Marburg als Profeſſor der Medicin. Doch auch hier in ſeinem heſſiſchen Vaterlande gefiel ſich der rückhaltloſe Tadler nicht auf die Dauer, er ließ ſich noch 1534 als Medicus und Profeſſor nach Bremen berufen, ſtarb aber hier ſchon 1535. Wie er als Arzt und Naturforſcher für ſeine Schriften über den engliſchen Schweiß (1529) und über die Uroscopia, ſowie für ſein Botanologicum (1534) geſchätzt wird, ſo verdient er dies noch gewiſſer für ſeine vortrefflichen lateiniſchen Verſe, meiſt Satyren voll Beobachtung und Urtheil, mit bitterm und noch öfter heiterm Spott über das, worin er vornehmlich die Schäden ſeines Zeitalters ſah, die Epigramme vielfach nachgeahmt von dem auch in ſeinem Verhältniß zur Theologie ihm geiſtesverwandten Leſſing**). Vier Ausgaben ſeiner Werke und erforderlichen Nachträge dazu ſind nachgewieſen in Wiegand Kahler's vita Euricii Cordi, Rinteln 1744. 4.; Ergänzungen dazu ſowie zu den Nachrichten darin, von Strieder, heſſ. Gelehrtengeſch. Bd. 2. S. 282—94, und von Chr. v. Rommel und H. A. Erhard in Erſch und Gruber's Encykl. Th. 19. S. 285—91. Eine Biographie von L. Henckel (Loſſius, Cob. Heſſe S. 93) ſcheint unvollendet geblieben zu ſeyn.

E. Henke.

Cornelius, Hauptmann, ſ. Petrus.

Cornelius, Pabſt 251—252. Hauptſächlich bekannt durch ſein Verhältniß zu den Novatianern, die unter ſeinem Vorſitze verdammt wurden, worüber ſ. d. Art. Novatianer. Mehrere Briefe Cyprians an ihn und an den römiſchen Klerus finden ſich in Cyprians Briefſammlung.

Cornelius à Lapide (van der Steen), ein berühmter Exeget der katholiſchen Kirche und Mitglied des Jeſuitenordens wurde im Jahr 1568 zu Boehaff im Bisthum Lüttich geboren, war öffentlicher Lehrer der heiligen Schrift zu Löwen und ſpäter zu Rom, wo er am 12. März 1637 im Rufe großer Frömmigkeit ſtarb. Er ſchrieb ſehr ausführliche Commentare beinahe über alle Bücher der Bibel, die Pſalmen und den Hiob ausgenommen. Seine Commentare, die ſowohl einzeln als in Geſammtausgaben zu Antwerpen, Paris, Lyon und Venedig wiederholt gedruckt worden ſind, und in der vene-

---

zugekommen ſeyn. Im ſiebenten Buche finden ſich die auf die kirchlichen und geſelligen Zuſtände der Stadt Braunſchweig bezüglichen Epigramme.

*) Dieſes Paränetikon, öfter „exhortatio“ citirt, ſoll ſchon im Jahr 1525 gedruckt ſeyn; aber eine Ausgabe Marburg 1527. 4. „adiecto auctario de instaurandis literis et novo Marpurgensi gymnasio“ mit Vorrede Melanchthons kündigt ſich nicht als zweite an, und kennt auch den Namen exhortatio nicht.

**) Nachweiſungen darüber mit großer Anerkennung von Cordus und einer Auswahl aus deſſen Epigrammen in Wieland's Aufſatze: „Cordus und Leſſing“, deutſcher Merkur 1793, Bd. 3. S. 275—303.

diger Ausgabe vom Jahr 1740 11 Foliobände füllen, haben das Verdienſt, daß ſie ein ſehr reiches Material der Exegeſe aus den Kirchenvätern zuſammenſtellen, ſind aber ſehr weitſchweifig und mit allegoriſchen, myſtiſchen, tropologiſchen und anagogiſchen Deutungen auf eine geſchmackloſe Weiſe überladen. Die reichhaltigen Auszüge aus den Kirchenvätern, wodurch ſie vielen brauchbaren homiletiſchen Stoff darbieten, hat den Commentaren des Cornelius eine weite Verbreitung unter dem katholiſchen Klerus verſchafft, und ſie ſind noch bis auf die neuere Zeit im Gebrauch geblieben. Die neueſte Ausgabe iſt die zu Lyon 1838 in 11 Quartbänden erſchienene. Die beſten Werke ſollen die über den Pentateuch und die pauliniſchen Briefe ſeyn. S. *Richard Simon*, histoire critique des principaux commentateurs de nouveau testament. Rotterdam 1693. *Ge. Heinr. Götze*, exercitatio theologica de Cornelii à Lapide commentaris in sacram scripturam. G. W. Meyer, Geſchichte der Schriftauslegung. Göttingen 1804. 3. Bd. K.

Coronati quatuor, die vier Gekrönten. So heißen in der Tradition vier Brüder, Severus, Severianus, Korpophorus und Viktorinus, welche im Jahre 304 unter Diocletian den Märtyrertod ſtarben. Ihren Namen erhielten ſie daher, weil ihnen Kronen mit ſcharfen Nägeln in das Haupt gedrückt wurden. Ihre Gebeine ſollen zu Rom in der Kirche Sanctorum quatuor coronatorum martyrum ruhen. Herzog.

Corporale, ein Tuch von Leinwand, worauf die Hoſtien und der Kelch niedergelegt werden, damit ſie die Oberfläche des Altars und des Tabernakels nicht berühren. Es heißt Corporale, weil der Leib (corpus) Chriſti darauf gelegt wird. Es iſt von Leinwand nach Luc. 23, 53. Anfangs ſo groß, daß man damit die Hoſtien und den Wein einhüllen konnte (daher der Name palla, *πλητον*) erhielt es im Mittelalter ſeinen jetzigen kleinen Umfang. Herzog.

Corpus doctrinae, die verſchiedenen, ſ. ſymboliſche Bücher.

Corpus Catholicorum heißen die vereinigten katholiſchen Stände des deutſchen Reiches, ſofern ſie ſich, dem Corpus Evangelicorum (ſ. d.) gegenüber, zu einer für ſich beſtehenden Körperſchaft (ſtillſchweigend) verbunden hatten. In dem von den evangeliſchen Geſandtſchaften erſtatteten gemeinſchaftlichen Berichte vom 21. Dezbr. 1720 (in Schaureth, vollſt. Sammlung aller Conclusorum etc. Zweit. Tom. Regenſp. 1751, S. 792) heißt es ausdrücklich: „Die katholiſchen Stände haben ihrer Seits ſich gleichfalls zuſammengethan und zu Beſorgung ihrer auch gemeinſamen Angelegenheiten ebenſo ein Corpus formiret und ſelbiges nach ihrem Gutdünken eingerichtet, wohin auch andere Römiſch-Katholiſche, die etwas zu ſuchen gehabt, ebenſo wie Evangelici ad Corpus Evangelicorum ſich gewendet.“ Der Ausdruck Corpus Catholicorum kommt indeß in der Reformationszeit (und ſelbſt noch im 17. Jahrhundert faſt) gar nicht vor, vielmehr gebrauchte die Körperſchaft der katholiſchen Stände zu ihrer Bezeichnung in öffentlichen Erklärungen den Ausdruck: des heil. röm. Reichs katholiſche Kurfürſten, Fürſten und Stände (ſ. Faber, Europäiſcher Staats-Cantzley XVII. Theil. Anno 1711. S. 248; LIII. Th. Anno 1729. S. 252. 335), während man evangeliſcher Seits das Corpus Catholicorum „die katholiſchen Stände“, oder „die Stände der päbſtlichen Religion zugethan“, oder auch „Papiſtiſche Stände“ (ſ. Moſer, Teutſches Staats-Recht X. Lpz. und Ebersdorf 1743. S. 468) zu nennen pflegte. Da eine Anerkennung des Corpus Catholicorum von Seiten des päbſtlichen Stuhles nie erfolgte und nie erfolgen konnte, weil die Anerkennung einer beſonderen Körperſchaft mit Rechten und Freiheiten eine Beſchränkung der päbſtlichen Autokratie in Deutſchland leicht nach ſich ziehen konnte, erklärt es ſich auch hinreichend, daß der Ausdruck Corpus Catholicorum in officiellen Aktenſtücken von den katholiſchen Reichsſtänden möglichſt vermieden wurde; bildeten dieſe aber auch formell keinen kirchlich anerkannten geſchloſſenen Verein, ſo beſtanden ſie doch faktiſch als Corpus. Auf die formelle Sanction ihres Vereines als einer Körperſchaft ein Gewicht zu legen, hatten ſie nicht nöthig, da ſie recht wohl wußten, daß der Kaiſer als Schirmherr ihrer Kirche mit dem Reichs-Hofrathe ex officio ihre Intereſſen ſchützen, ihre Gerechtſame vertreten und überall ſie unterſtützen würde, wenn ihre Kirche etwas Rechtsbeſtändiges verlangen und erlangen könnte. Ferner

hatte Kurmainz, welchem ohnehin das General-Directorium des ganzen Reiches und das Special-Directorium des kurfürstlichen Collegii zustand, bei allen Verhandlungen auf Reichstagen seinen Vicekanzler, welcher den Vortrag an den Kaiser hatte und das Interesse der Katholischen wahrte. Endlich suchten auch die katholischen Stände gern jede Gelegenheit zu benützen, das den evangelischen Reichsständen zustehende Recht, eine Körperschaft zu bilden, nicht anzuerkennen, wogegen sich auch das Corpus Evangelicorum erhob (s. Schauroth a. a. O.), um so weniger aber durften sie officiell einen Anspruch darauf machen, ein Corpus zu bilden. Dennoch geschah dies von ihnen, wenn es die Verhältnisse gestatteten oder zu erheischen schienen, ohne daß ihnen deshalb vom Kaiser oder vom Pabste ein Vorwurf gemacht, oder daß von Letztem aus kanonischen Gründen das Auftreten als Reichskörper für unzulässig erklärt worden wäre. Gerade dieses aber hätte von Seiten des päbstlichen Stuhles um so mehr geschehen müssen, als doch von ihm der westphälische Friede entschieden verworfen wurde, der die staatsrechtliche Existenz des Corpus Evangelicorum und Catholicorum, wenn auch nicht dem Namen nach, doch faktisch anerkannte, da ausdrücklich festgesetzt wurde, daß alle Angelegenheiten zwischen Evangelischen und Katholischen, als gleichberechtigten Parteien, gütlich verglichen werden sollten, wenn die Stände bei den Verhandlungen nicht mehr als Ein Körper betrachtet werden könnten und als solche in zwei Theile sich scheiden würden (s. Instrumentum Pacis Osnabr. Art. V. §. 52.). Nun erst bildete sich, im Gegensatze zu dem evangelischen Reichskörper, der Ausdruck Corpus Catholicorum, den sich die katholischen Stände auch wiederholt und in solchen Fällen beilegten, wenn sie als selbstständiger Verein und im Gegensatze zu den Evangelischen sich geltend machen wollten. Der Zeit nach aber bestand das Corpus Catholicorum früher als das Corpus Evangelicorum, wie schon das gemeinsame Auftreten katholischer Stände auf dem Reichstage zu Nürnberg und der Abschluß des Regensburger Bündnisses (1524) beweist. Den Evangelischen traten dann die Katholischen gemeinschaftlich auf dem Reichstage zu Speier (1529) gegenüber und bei dem Religionsfrieden zu Nürnberg (1532) schlossen sie als ein Corpus mit den Evangelischen, die gleichfalls ein Corpus bildeten, einen Vergleich ab. Sichtbar trat auch die Vereinigung katholischer Stände zu einem Corpus in dem 1538 geschlossenen Heiligen Bunde auf, dessen Theilnehmer der Kaiser, König Ferdinand, der Kurfürst von Mainz, der Erzbischof von Salzburg, die Herzöge von Bayern, Herzog Georg von Sachsen und Herzog Heinrich von Braunschweig waren. Während dann auch in der folgenden Zeit die katholischen Stände in einer stillschweigenden Uebereinkunft als eine Körperschaft den Evangelischen gegenübertraten, finden wir, daß Kurmainz, Kurbayern, Oesterreich, das Herzogthum Bayern, Bamberg und Constanz die Stelle als ordentlich Deputirte des Corporis Catholici bei den westphälischen Friedensverhandlungen versahen und in dieser Eigenschaft auch die von dem Corpus Catholicorum gefaßten Beschlüsse den Kaiserlichen eröffneten. Kraft des westphälischen Friedensschlusses bestand der Verein der katholischen Reichsstände als zweite Reichs-Körperschaft fort, und den Ausdruck Corpus Catholicorum gebrauchte er selbst in officiellen Schreiben, z. B. in einem Schreiben vom 10. März 1700 (bei Schauroth a. a. O.) und in einer Erklärung vom 4. März 1711 (bei Faber XVII. S. 46.). Daß an ihn als an ein Corpus appellirt wurde, beweist das Memoriale des Freiherren von Sickingen (bei Faber XVII. S. 59 ff.). In einer von Kurmainz am 13. Oktober 1719 gegebenen Antwort ist ausdrücklich von „dem ganzen katholischen Corpore“ die Rede (bei Faber XXXV. Th. Anno 1720. S. 369). Von evangelischer Seite wurde in dieser Zeit für die katholischen Stände der Ausdruck Corpus Catholicorum oft gebraucht, z. B. in einer Erklärung des Magistrats von Augsburg vom 9. Februar 1711 (bei Faber XVII. S. 250), in einer Vorstellung vom 28. Dezember 1719 (bei Faber XXXV. S. 404 ff. — 460 f.) u. s. w. Das Verzeichniß der Stände, die das Corpus Catholicorum ausmachten, findet sich oft angeführt, z. B. bei Faber LIII. S. 237. Die Berathungen dieses Corpus pflegten in einem Kloster derjenigen Stadt gehalten zu werden, in welcher der Reichstag stattfand, in Regensburg im Domi-

nikanerkloſter, doch wurden ſie auch im kurmainziſchen Quartier veranſtaltet (ſ. Moſer a. a. O. S. 472). Wie ſich indeß bei der Aufhebung des deutſchen Reiches 1806 das Corpus Evangelicorum von ſelbſt auflöste, mußte auch das Corpus Catholicorum ſtillſchweigend ein Ende nehmen. D. Neudecker.

Corpus Evangelicorum (auch Corpus sociorum Augustanae confessionis) hieß die zu einem ſelbſtſtändigen politiſchen Collegium organiſirte Geſandtenconferenz der evangeliſchen Stände des deutſchen Reichs. Seinen Urſprung hatte daſſelbe nicht eigentlich in den temporären Bündniſſen der Evangeliſchen zu Torgau, Schmalkalden u. ſ. w.; auch nicht in den vielfach erneuerten, aber immer erfolgloſen Beſtrebungen einzelner evangeliſcher Reichsfürſten, die glaubensverwandten Stände durch Einrichtung einer bleibenden Conföderation oder wenigſtens einer regelmäßigen »Correſpondenz« zu vereinigen. Vielmehr war die Entſtehung des Corpus Evangelicorum die Wirkung der Thatſachen, daß die evangeliſchen Stände auf den Reichstagen ſich veranlaßt ſahen, die Intereſſen der Einzelnen als Gemeinintereſſen zu berathen und zu vertreten. Daſſelbe Bedürfniß machte ſich gleichzeitig auch den katholiſchen Ständen fühlbar, und ſo kam es daher, daß die beiden »Religionstheile« auf den Reichstagen mehr und mehr als zwei in ſich geſchloſſene Corporationen erſchienen, und als Corpus Evangelicorum und Corpus Catholicorum bezeichnet wurden. Beide Parteien gewöhnten ſich mehr und mehr daran, de corpore ad corpus zu handeln, — ein Verhältniß, was ſchon auf dem Reichstag zu Regensburg im Jahr 1582 als eine res bene et sapienter a maioribus instituta angeſehen und namentlich in den weſtphäliſchen Friedensverhandlungen faktiſch geltend gemacht wurde.

Indeſſen erfolgte die eigentliche Conſtituirung des Corpus Evangelicorum als eines ſtändigen Collegiums erſt am 22. Juli 1653 auf dem Reichstage zu Regensburg, als an dieſem Tage alle verſammelten evangeliſchen Stände (damals 39) zur gemeinſamen Berathung ihrer Gravamina im Quartier des kurſächſiſchen Geſandten zuſammentraten und den Beſchluß faßten, nun ausſchließlich als ein unter dem Vorſitze Kurſachſens vereinigtes ſtändiges Collegium zu handeln.

Es lag in der Natur der Sache, daß der kaiſerliche Hof dieſe Einrichtung nur ungern ſehen konnte. Allein das Corpus Evangelicorum war nun einmal als eine völlig organiſirte — nicht blos Corporation, ſondern — Behörde in's Daſeyn getreten und behauptete ſeine Exiſtenz. Alles was zur Wahrung der evangeliſchen Intereſſen im Allgemeinen und im Einzelnen gehörte, wurde jetzt als ſeiner Competenz zuſtehend betrachtet, und das Corpus Evangelicorum correſpondirte ganz ſelbſtſtändig mit dem Kaiſer, mit einzelnen Reichsſtänden und mit auswärtigen Souveränen.

Das Directorium des Corpus Evangelicorum wurde von Kurſachſen ausgeübt. Allerdings veranlaßte der Uebertritt des Kurfürſten Friedrich Auguſt zum Katholicismus (1677) und mehr noch die im Jahr 1712 zu Bologna heimlich erfolgte und fünf Jahre ſpäter zu Wien publicirte Converſion ſeines Kurprinzen die lebhafteſte Erörterung der Frage, ob Kurſachſen zur Ausübung des Directoriums fernerhin noch fähig ſey. Kurbrandenburg, Kurbraunſchweig und die Erneſtiniſche Linie des Hauſes Sachſen machten bereits ihre Anſprüche auf das Directorium ſehr energiſch geltend. Indeſſen ließ Kurſachſen Aſſecurazionen aller Art maſſenweiſe nach Regensburg ſtrömen; und die Beſorgniß, daß das einflußreiche Kurhaus, wenn ihm das Directorium entzogen würde, ſich vielleicht zum Uebertritt in das Corpus Catholicorum veranlaßt ſehen könnte, bewirkte es endlich, daß demſelben die Leitung des Corpus Evangelicorum auch für die Zukunft belaſſen wurde. Indeſſen wurde ausdrücklich ſtipulirt, daß der kurſächſiſche Komitialgeſandte in der Ausübung des Directoriums von dem Kurfürſten durchaus unabhängig ſeyn, und ſeine Inſtructionen nur von dem Geheimerathscollegium zu Dresden empfangen ſolle.

Die Conferenzen des Corpus Evangelicorum waren theils regelmäßige, theils außerordentliche. Jene wurden ſpäterhin von 14 zu 14 Tagen gehalten, und zwar in dem fürſtlichen Nebenzimmer auf dem Rathhauſe zu Regensburg. Daneben kamen auch vertrauliche Beſprechungen vor, welche der kurſächſiſche Geſandte in ſeinem Quartier mit

einzelnen Ständen veranſtaltete. Auch beſtanden ſeit 1770 zwei ſtändige Deputationen des Corpus Evangelicorum, die eine zur Unterſuchung derjenigen Religionsbeſchwerden, in welchen das Corpus zur Unterſtützung oder Fürſprache aufgefordert wurde, und die andre zur Aufnahme der ſechs dem Corpus Evangelicorum zugehörenden Kaſſen.

In dieſer Einrichtung beſtand das Corpus Evangelicorum bis zum Jahre 1806, wo es mit der deutſchen Reichsverfaſſung zu Grabe ging. Vgl. H. W. v. Bülow, über Geſch. und Verfaſſung des Corporis Evang. u. ſ. w. 1795. Heppe.

Corpus juris canonici, ſ. kanoniſches Rechtsbuch.

Corpus juris civilis nennt man, im Unterſchiede von corpus juris canonici (ſ. d. A.), die Vereinigung mehrerer theils von Kaiſer Juſtinian veranlaßten, theils ſpäter entſtandenen Sammlungen des weltlichen Rechts (jus civile), welches nicht bloß den Karakter eines gemeinen bürgerlichen Geſetzbuchs erlangt hat, ſondern auch Rechtsquelle der ganzen Kirche geworden und ſonſt auch vielfach in kirchlichen Gebrauch gekommen iſt. Die Beſtandtheile dieſes Corpus ſind: 1) vier Bücher Inſtitutionen Juſtinians, vom Kaiſer beſtimmt „totius legitimae scientiae prima elementa“ zu ſeyn, publicirt im Jahre 533. Die Bücher zerfallen in Titel, dieſe beſtehen aus einem Eingange und Paragraphen; daher citirt man mit Anfangsworten oder Zahlen alſo: z. B. §. His igitur generaliter (1) J. de justitia et jure. I, 1. 2) fünfzig Bücher der Digeſten oder Pandecten, ebenfalls im Jahr 533 vom Kaiſer publicirt. Es ſind darin Auszüge aus der älteren juriſtiſchen Literatur (jura) enthalten (pandectae juris enucleati ex omni vetere jure collecti), welcher bereits früher geſetzliche Autorität beigelegt war und die Juſtinian auf's Neue beſtätigte, ſie geradezu leges nennend (Const. Dedit [3] §. 1. Cod. de veteri jure enucleando. I. 17). Die Bücher beſtehen aus Titeln, dieſe aus den excerpirten Stellen. Man citirt z. B. Fr(agmentum) oder l(ex) Juri operam daturum (1) §. cujus merito (1) D. (π. ff.) de justitia et jure I. 1. 3) zwölf Bücher des Juſtinianiſchen Codex vom Jahre 534, enthaltend die kaiſerlichen Verordnungen (Conſtitutionen) ſeit Hadrian. Man citirt z. B. C.(onstit.) oder l(ex) Cunctos populos (1) §. Hanc legem (1) C.(odicis) de summa trinitate I. 1. 4) Neuere kaiſerliche Conſtitutionen (novellae leges), Novellen, Juſtinians bis auf Tiberius II. (578—582) wurden nicht mehr officiell geſammelt, ſondern von Privatperſonen zuſammengeſtellt, und eine Sammlung derſelben von 168 ſpäter in die Ausgaben des Corpus juris aufgenommen; citirt z. B. Nov. 1. c. 1. Dazu fügte man nachher noch andere kaiſerliche Erlaſſe, die apoſtoliſchen Kanones (ſ. d. Art.), das longobardiſche Lehnrecht (liber feudorum) u. a.

In dieſen Sammlungen, vornehmlich im Codex und in den Novellen finden ſich die mannigfaltigſten Vorſchriften ſowohl über das Verhältniß von Staat und Kirche, als über das geſammte Kirchenrecht ſelbſt. Daher ſchließt ſich das kanoniſche Recht an das römiſche an und dies um ſo mehr, als in den neu entſtandenen germaniſchen Reichen das römiſche Recht als das perſönliche oder nationale der Kirche galt. Es war nämlich in dieſen Staaten das Princip anerkannt, daß Jeder nach dem Recht ſeines Stammes beurtheilt werden ſollte. Der Kleriker wurde durch die Ordination einem alle Stämme umfaſſenden Inſtitut eingegliedert und erhielt damit ein beſonderes Recht, als welches man das römiſche annahm, da bisher daſſelbe auf die Kirche angewendet wurde, auch wegen der vielen darin enthaltenen Privilegien für Kirche und Geiſtliche ſehr wünſchenswerth ſchien. Daher hieß es secundum legem Romanam ecclesia vivit (m. ſ. die Zeugniſſe bei v. Savigny, Geſchichte des römiſchen Rechts im Mittelalter Bd. I. §. 40 [2. Ausg.]. Eichhorn, deutſche Staats- und Rechtsgeſchichte Bd. I. §. 46.): auch wurde das Civilrecht in den Sammlungen des kirchlichen Rechts fleißig berückſichtigt (vergl. v. Savigny a. a. O. Bd. II. §. 95 f.). Es kann daher nicht befremden, daß ſeit dem Erwachen der ernſteren wiſſenſchaftlichen Bearbeitung des römiſchen Rechts die Geiſtlichen dem Studium der römiſchen Rechtsquellen ſich mit beſonderem Eifer hingaben und für das kanoniſche Recht erheblichen Gewinn daraus zogen. Es hat dies Cujacius zu der überſchwenglichen Behauptung vermocht: omnino quicquid praeclarum est in hoc jure (canonico), ex jure

civili est, während die folgenden Worte allerdings richtig ſind: nec hujus interpres idoneus quisquam, nisi sit juris civilis peritissimus (im Commentar zum c. 15 X. de sent. et re judicata II. 27). Da übrigens durch völlige Hingabe an dieſes Studium manche Kleriker ſich ihren ſonſtigen Pflichten entzogen, wurde förmlich ein Verbot dagegen erlaſſen (c. 3. 10. X. ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant (III, 50) Alexander III. a 1163. Honorius III. a 1219, vergl. v. Savigny, über die Decretale Super Specula des Pabſtes Honorius III., in den vermiſchten Schriften Bd. III. (Berlin 1850) nr. XXXV. S. 413 f.). Auch ſpäter iſt darauf gehalten und es bedarf eigentlich einer beſondern Erlaubniß der geiſtlichen Oberen, um das Civilrecht zu treiben; ja die in's Collegium Germanicum (ſ. Collegia nationalia) eintretenden jungen Deutſchen verpflichten ſich eidlich, dieſes Studium nicht ergreifen zu wollen. Dennoch iſt das Corpus juris civilis von den Geiſtlichen häufig gebraucht worden — und was ſehr bemerkenswerth iſt, von einigen ſelbſt für ihre Predigten. Es ſind beſonders drei Prediger am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts, nämlich die beiden franzöſiſchen Franziscaner Maillard und Menot und der italieniſche Dominicaner Barletta, welche neben den übrigen Zeugniſſen aus der heiligen Schrift, den kirchlichen Autoren, auch ſtets Stellen aus dem Corpus juris civilis und canonici zum Beweiſe ihrer Auseinanderſetzungen anführen. (Vgl. Michel Menot, ein Beitrag zur Geſchichte der Homiletik von Engelhardt. Erlangen 1824. S. 10. 19. 31, verbunden mit den Ausgaben der Predigten dieſer Männer.)

Die Grundſätze des kanoniſchen Rechts, welche ſich eigenthümlich und abweichend vom römiſchen im Laufe der Zeit ausgebildet, insbeſondere die Autorität des Staats, wie ſie in den Quellen des Corpus juris civilis ausgeſprochen iſt, verworfen hatten, erfuhren in der Zeit der Reformation alsbald viele Angriffe und man fing an, dem Corpus juris canonici das Corpus juris civilis vorzuziehen. So erklärte Luther: „Weil unſer Regiment in deutſchen Landen nach dem römiſchen kaiſerlichen Recht ſich richten muß und ſoll, welches auch unſers Regiments Weisheit und Vernunft iſt, von Gott gegeben: ſo folget, daß ſolch Regiment nicht kann erhalten werden, ſondern muß zu Grunde gehen, wo man ſolche Rechte nicht erhält“ (Werke von Walch, Bd. X. S. 510) — „Sprich, was recht iſt, nicht aus päbſtlichen, ſondern nach kaiſerlichen Rechten, die dem natürlichen Recht gemäß und wider Gottes Wort nicht ſind“ (a. a. O. Bd. XXII. S. 2192). Aehnlich *Melanchthon*, oratio de dignitate legum, de vita Irnerii u. a. Man ging ſelbſt bis zum Verbote des Studiums des kanoniſchen Rechts, wie in der heſſiſchen Kirchenordnung von 1526 c. 29 (*Schmincke*, monumenta Hassiaca Tom. II. pag. 650. Richter, die Kirchenordnungen des 16. Jahrh. Bd. I. S. 68) „Jus illud contra fas vocatum canonicum omnino legi prohibemus“. Dies iſt denn überhaupt nicht ohne Einfluß auf das evangeliſche Kirchenrecht geblieben, in welchem das Corpus juris civilis dem Corpus juris canonici vorgezogen wurde; namentlich iſt das Eherecht der Evangeliſchen mit engerem Anſchluß an das römiſche und mit Verwerfung des kanoniſchen Rechts entwickelt. (M. ſ. Eichhorn, deutſche Staats- und Rechtsgeſchichte B. IV. §. 557. Deſſelben Kirchenrecht Bd. I. S. 385.) H. F. Jacobſon.

Correctionsanſtalten, geiſtliche, ſ. Demeritenhäuſer.

Corrodi, Heinrich, einer der namhafteren Aufklärungsmänner des vorigen Jahrhunderts, wurde am 31. Juli 1752 geboren und erhielt die früheſte, ſeinem kühn aufſtrebenden Geiſte wenig entſprechende Erziehung durch ſeinen Vater, einem damals amtlos im Zürich lebenden Geiſtlichen. Auch er war zum Prediger beſtimmt und empfing durch Vermittlung eines einflußreichen Gönners die Ordination der Kirche. Allein das Schwächliche des Körpers und die ſchwer vernehmbare Stimme verſchloß ihm den Weg in's Pfarramt. Im Gegenſatz zu der in's Myſtiſch-Pietiſtiſche überſpielenden Orthodoxie ſeines Vaters gab ihm der Kanonikus Steinbrüchel in Zürich die Richtung auf das Moralchriſtenthum der ſich eben feſtſtellenden Neologie. Der Idyllendichter und Landſchaftsmaler Geßner weckte ſeinen Sinn für die Natur. Beiden verdankte er die Mög-

derte Hülfe zu leisten. Um sich vor allen Dingen von ihrer mißlichen Lage durch den Augenschein zu überzeugen, achtete er selbst die Beschwerden der weiten Reise nicht und erkannte sogleich nach seiner Ankunft, daß dem wahrhaft traurigen Zustande der Brüder nicht anders gründlich abgeholfen werden könne, als wenn die junge Stiftung an einen passenderen Ort verlegt würde. Er kehrte daher bald nach Corbie zurück und begab sich von da an den Hof des Kaisers, um persönlich die Genehmigung zur Verlegung des Klosters in eine freundlichere und fruchtbarere Gegend auszuwirken. Auch gewährte der gütig gesinnte Kaiser die ihm vorgetragene Bitte um so bereitwilliger, je einleuchtender es ihm gemacht wurde, daß von ihrer Erfüllung die Befestigung des Christenthums unter den Sachsen mit Grund zu hoffen sey.

Nachdem hierauf der Abt Adalhard in Corbie die nöthigen Vorkehrungen zu einer längeren Abwesenheit getroffen hatte, trat er, begleitet von mehreren seiner Mönche, unter denen Paschasius Radbertus, Ansgar, Witmar, Autbert und A. namentlich erwähnt werden, die Reise nach Sachsen an und ward hier von den seiner Rückkehr sehnsüchtig harrenden Brüdern mit inniger Freude empfangen. Nach kurzer Ueberlegung wählte er zu dem neuen Kloster am gegenüberliegenden Ufer der Weser auf dem Grund und Boden der königlichen Villa Hûxori (Höxter) einen Ort, welchen, wie man allgemein glaubte, bereits Karl der Große zu gleichem Zwecke bestimmt hatte. Ohne Zögern wurde nun der Bau des Klosters begonnen*) und mit so angestrengter Thätigkeit fortgesetzt, daß die darüber hocherfreuten Mönche schon im Herbste 822 ihren einsamen Wohnsitz im Sollingerwalde verlassen konnten. Beinahe sieben Jahre hatten sie daselbst unter unsäglicher Mühe und Arbeit zugebracht; jetzt zogen sie, von einer zahlreichen Menschenmenge begleitet, in feierlicher Prozession mit den Heiligthümern ihrer Kirche in das neuerbaute Kloster hinüber, welches bei der Einweihung durch den Bischof Baburad von Paderborn dem heiligen Stephan gewidmet war und von der Mutteranstalt in Flandern den Namen Neucorvey (nova Corbeja) erhielt. Eine mit großer Andacht vor der ganzen christlichen Versammlung gehaltene Messe beschloß die Feier dieses denkwürdigen Tages (cf. Historia Translationis S. Viti bei *Pertz*, Mon. scriptt. T. II. p. 579; Chronicon Corbej. bei *Meibom.* Scriptt. T. I. p. 577).

Mit sichtlicher Vorliebe begünstigte seitdem der Kaiser Ludwig der Fromme dies erste, unter seiner Regierung in Sachsen gegründete Kloster. Er nahm dasselbe auf die Bitten des Abtes Adalhard nicht nur durch zwei am 27. Juli 823 gleichzeitig ausgestellte Urkunden in seinen unmittelbaren Schutz und verlieh ihm alle Rechte und Freiheiten der fränkischen Kirche**), sondern schenkte ihm auch bedeutende Güter und Einkünfte und bewilligte ihm die Freiheit von allen Ansprüchen und Anmaßungen weltlicher Beamten, sowie von den öffentlichen Lasten, namentlich vom Heerbanne. Dem Beispiele des Kaisers eiferten bald viele vornehme Franken und Sachsen nach, welche die rasch aufblühende Stiftung zum Ersatze für manche durch zerstörende Naturereignisse und eine drückende Hungersnoth herbeigeführte Verluste, mit reichen Schenkungen an Geld, Gütern und Kostbarkeiten bedachten. Während das auf solche Weise begünstigte Kloster unter dem göttlichen Beistande mit jedem Jahre an Umfang, Reichthum und Einfluß gewann, sahen sich die fleißigen Benediktiner frühzeitig in den Stand gesetzt, ausschließlich ihrem höheren Berufe zu leben und nicht nur für ihre eigene geistige Ausbildung, sondern auch für die Ausbreitung des Christenthums zu wirken. Der ehrwürdige Abt blickte

*) Einer unverbürgten Sage zufolge soll man beim Graben der Grundmauern daselbst eine Irmensäule gefunden und in die Domkirche nach Hildesheim gebracht haben, wo sie noch gegenwärtig in aufgerichteter Stellung gezeigt wird.

**) Vergl. Böhmer, Urkunden sämmtlicher Karolinger (Frankf. a. M. 1833) S. 38. Die erste Urkunde findet sich abgedruckt bei *Schaten*, Annal. Paderb. lib. II. ad a. 823, p. 74, und mit Berichtigungen Falcke's nach dem Originale in des Verf. historischen Forschungen Th. 2, S. 185 ff.; die zweite bei *Schaten* l. c. p. 76 und bei *Mabillon*, de re dipl. p. 514.

auf das Gedeihen der jungen Pflanzung, die er vorzugsweiſe ſein Werk nennen durfte, mit herzlichem Wohlgefallen und wählte dieſelbe wohl hauptſächlich aus dieſem Grunde zu ſeinem regelmäßigen, nur bisweilen durch Reiſen nach Altcorvey*) unterbrochenen Aufenthalte. Da er indeſſen in dem älteren Kloſter, in dem er ſo viele Jahre in Freude und Schmerz verlebt hatte, begraben zu werden wünſchte; ſo ertheilte er, als ihm des Alters Beſchwerden und die Abnahme ſeiner Kräfte immer fühlbarer wurden, den Ordensbrüdern im ſächſiſchen Corvey ſeinen väterlichen Segen, empfahl ihnen ſeinen nahen Verwandten Warinus, einen Sohn des mächtigen Grafen Ekbert und der Ida, zu ſeinem Nachfolger und begab ſich, von Ansgar, Autbert und anderen Mönchen, die ihm aus liebevoller Anhänglichkeit folgten, begleitet, nach Altcorvey, wo er den 2. Januar 826 ſanft und gottergeben aus dem Leben ſchied (Paschasius Radbertus in vita Adalhardi c. 69, 74, 86. bei *Pertz*, Mon. Scriptt. T. II. p. 528 sqq.; Historia Translat. S. Viti c. 12. bei *Pertz*, l. c.; Chronicon Corbej. ad a. 825 bei Wedekind, Noten, Th. I. S. 375).

Adalhard hatte bis dahin beiden Klöſtern zugleich als Abt vorgeſtanden; nach ſeinem Tode folgte ihm in dieſer Würde in Altcorvey ſein Bruder Wala, während daß in Neucorvey, ſeinem Wunſche gemäß, Warinus zum Abte gewählt und als ſolcher vom Kaiſer beſtätigt wurde. Obgleich dieſe Trennung in der Mutteranſtalt ungern geſehen und ſogar Anfangs mit Unwillen aufgenommen wurde; ſo blieben doch nichtsdeſtoweniger beide Klöſter noch lange Zeit in ſo naher Beziehung unter einander, daß faſt kein Jahr verging, in dem ſich die fränkiſchen und ſächſiſchen Brüder nicht durch gegenſeitige Beſuche und Mittheilungen erfreuten. Mittlerweile ward Neucorvey mehr als die Mutteranſtalt von Kaiſern und Königen begünſtigt und ſtieg nach und nach zu immer höherem Ruhme und Anſehen empor. Namentlich erhielt daſſelbe außer den oben erwähnten Schenkungen vom Kaiſer Ludwig dem Frommen das Münzrecht, ſowie das Eigenthumsrecht über Höxter, Eresburg und Meppen nebſt anderen nicht unerheblichen Vortheilen. Bald nachher übergab ihm ein begüterter Graf Gerolt, der ſich aus dem Geräuſche der Welt in die Einſamkeit der Kloſtermauern hierhin zurückgezogen hatte, vor ſeinem Tode im Jahre 851 ſeine ſämmtlichen werthvollen Beſitzungen. Aber bedeutender als alle dieſe Güter und Schenkungen war für Neucorvey die Uebertragung der Gebeine des heiligen Märtyrers Vitus aus der Kirche der Abtei St. Denis in Frankreich im Jahre 836, da ſich die Sachſen ſeitdem weit freigebiger als früher gegen das Kloſter erwieſen, weil ſie auf den Beſitz dieſes Heiligthums den Glauben an die Fortdauer ihres Glückes und an die überwiegende Herrſchaft des deutſchen Reiches über die Franken gründeten (Historia Translat. St. Viti bei *Pertz*, l. c. und Wigand, Geſchichte Corvey's I. S. 67 f.). Wenn übrigens in der Folge die Corveyer ſogar behaupteten, daß der Kaiſer Lothar aus Dankbarkeit für die Hülfe des heiligen Vitus im Jahre 844 nach der glorreichen Beſiegung des ſlaviſchen Königs Geſtimulo dem Kloſter die ganze Inſel Rügen als immerwährendes Eigenthum urkundlich übergeben habe; ſo iſt dieſe Angabe nicht bloß an und für ſich höchſt unwahrſcheinlich, ſondern es läßt ſich auch überzeugend dar-

*) „Ad nos nonnumquam rediens“ ſagt Paschasius Radbertus, der in Altcorvey ſchrieb, in einer oft überſehenen Stelle der vita Adalhardi c. 69. Das Ueberſehen dieſer Stelle hat die Gegner der Aechtheit des Chronicon Corbejense ebenſoſehr in Irrthum geführt, als die falſche Auslegung folgender Worte des Chronicon ſelbſt: „Haec est aeresburg, quam Karolus obsidionis fraude cepit atque, ***destructo idolo Irmin***, devastavit“, aus denen keineswegs hervorgeht, daß die Irmenſäule in Eresburg zerſtört ſey; vielmehr deutet hier in der zuſammengedrängten Darſtellung die Satzbildung ſchon darauf hin, daß der Verfaſſer dieſer Stelle die Zugrunderichtung der Irmenſäule von der Zerſtörung der Eresburg mit Abſicht trennte. — Man mag über die Aechtheit des vielbeſprochenen Chronicon Corbejense urtheilen, wie man wolle; der vorſichtige Forſcher wird nach den darüber geführten Verhandlungen eine gründliche Prüfung der für und gegen die Aechtheit deſſelben vorgebrachten Gründe nicht für überflüſſig halten.

thun, daß einestheils die darüber aufgestellte Urkunde unächt und untergeschoben, anderntheils die älteste Angabe über diese Thatsache, wie sie sich in den Corveyer Jahrbüchern (Annales Corbejenses bei *Pertz*, Mon. Scriptt. T. III. p. 3) und bei Thietmar von Merseburg (lib. VII. c. 9. und 54 bei *Pertz*, Mon. T. III. p. 840 und 860) findet, erst lange nachher in den Handschriften interpolirt ist. Eine sorgfältige Prüfung der vorhandenen Quellen berechtigt uns, nur so viel als gewiß anzunehmen, daß von Corvey aus schon frühzeitig Versuche gemacht wurden, die rohen und kriegerischen Slaven zum Christenthume zu bekehren, und daß darauf die Einwohner der Insel Rügen, nachdem sie von den Karolingern mit Waffengewalt zur Unterwerfung gezwungen waren, dem heiligen Vitus geweiht und zu gewissen Abgaben an das Kloster Corvey verpflichtet wurden, welche dieses durch Aufseher (villici) verwalten ließ, jedoch in späterer Zeit wieder verlor und dann durch erdichtete Urkunden und entstellte Angaben, so gut es gehen wollte, zu retten suchte. Daraus allein ist es auch zu erklären, wie die Corveyer dazu kamen, ihre Ansprüche auf den Besitz der Insel mit solcher Hartnäckigkeit fortzusetzen, daß sie sich dieselben sogar noch unter dem Abte Wicbold im Jahre 1154 vom Pabste Hadrian IV. förmlich bestätigen ließen *).

Der Abt Warinus starb den 20. September 856. Seit dieser Zeit bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts haben sechzig Aebte dem Kloster Corvey vorgestanden, von denen viele aus den edelsten sächsischen Geschlechtern abstammten, die meisten aber sich entweder durch Bildung und Geschäftstüchtigkeit, oder durch ächte Frömmigkeit und regen Eifer für das Christenthum auszeichneten. Es ist hier nicht der Ort, die weitere Geschichte des Klosters und seiner Aebte in's Einzelne zu verfolgen; wir müssen uns vielmehr darauf beschränken, nur diejenigen Ereignisse hervorzuheben, welche für die allgemeinen Angelegenheiten des deutschen Volkes, oder für die Geschichte der christlichen Kirche besonders wichtig sind. Die höchste Blüthe hat das Stift unter der kräftigen Herrschaft der sächsischen Kaiser erreicht, welche demselben wegen des nahen Verwandtschaftsverhältnisses, in dem sie zu mehreren Aebten und Schirmvögten des Klosters standen, ihre besondere Fürsorge angedeihen ließen. Unter ihrem mächtigen Schutze erwarb sich vor Allem die gleich nach der Gründung des Klosters gestiftete und von Ansgar zuerst geleitete Schule einen weit verbreiteten Ruhm. Die vornehmsten Familien, selbst Fürsten, Könige und Kaiser, schickten ihre Söhne hierher, um sie in der Religion, in den alten Sprachen und den Wissenschaften unterrichten zu lassen. Den überlieferten Nachrichten zufolge sollen hier einst über vierundzwanzig Lehrer Unterricht in den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments ertheilt haben. Außerdem wurden neben der griechischen und lateinischen Sprache mehrere Wissenschaften, vorzüglich Medicin, Mathematik und Astronomie, von Lehrern und Schülern fleißig getrieben. Bei dem in Sachsen schnell verbreiteten regen Streben nach höherer Bildung hatte sich schon der kluge und thätige Abt Adelgar (von 856 bis 876) genöthigt gesehen, neben der Hauptschule eine zweite Schule ausschließlich für die griechische und lateinische Sprache zu errichten, welche zwar unter der Aufsicht der ersten stand, aber in Kurzem so sehr in Aufnahme kam, daß sie mit ihr wetteifern konnte. Und gleichwie sich Corvey durch seine Schulen und einen segensreichen Unterricht der Jugend auszeichnete, so ward es auch bald für viele andere Klöster Vorgänger und Muster im christlich frommen Leben und in der Uebung strenger Mönchsdisciplin. Mit Recht wird es deßhalb bei Thietmar von Merseburg Haupt und Mutter aller übrigen Klöster, des ganzen Vaterlandes Zierde, ein Wunderwerk Sachsens und des gesammten Deutschlands genannt; denn dadurch wurde es recht eigentlich die Pflegerin der Religion und Bildung, die Lehrerin des

*) Mit dieser Ansicht stimmt auch das von J. Fr. Falcke mit den Traditt. Corbej. herausgegebene Registrum Sarachonis überein, welches folgende Bemerkung enthält: „*Rugiensis insulae Slavi ad patrimonium Sti. Viti spectant, sed ob avaritiam et insolentiam villicorum nostrorum a fide defecerunt.*“

ganzen Nordens. Wahr und treffend ſagt in dieſer Beziehung Wigand (Geſchichte Corvey's I. S. 79 und 81): „In jener herrlichen Zeitperiode gelangte das Stift, das unter ſo glücklichen Auſpicien begonnen hatte, zu ſeinem höchſten Flor und zu einem Ruhme, deſſen die Nachwelt nicht undankbar vergeſſen ſollte. Durch Lehre und Beiſpiel hatte es die Bekehrung Sachſens begründet und befeſtigt, und in einem großmüthigen und feſten Sinne trachtete es immer nach ſeinem urſprünglichen Ziele: Verbreitung des Chriſtenthums. Von dieſem erhabenen Standpunkte müſſen wir vor allen Dingen ſein Streben würdigen; denn es wurde Hauptſchule und Sitz aller Miſſionarien des Nordens, und es fehlte nicht an großen Männern, die dem Beiſpiele des heiligen Ansgar nachzuſtreben im Stande waren, und mit Kraft und Glück in ſeine Fußtapfen traten. Allen Gefahren und Verfolgungen Trotz bietend, wurden unabläſſig Lehrer und Miſſionarien nach dem Norden geſandt, die mit unermüdetem Eifer endlich das Werk befeſtigten. In dieſer ganzen Zeitperiode wurden die meiſten Lehrer und Prediger des Nordens aus dem Kloſter Corvey berufen, und der Ruhm und das Anſehen dieſer Mönche war ſo groß, daß weit und breit die höchſten geiſtlichen Würden aus ihnen beſetzt wurden, weil man ihr Stift als die Pflanzſchule des reinen und ächten Chriſtenthums anſah. — Wie aber die Mönche draußen mit Würde und Kraft auftraten, und als Apoſtel dem Chriſtenthume und dem chriſtlich europäiſchen Staatenbunde Freunde, Brüder und Genoſſen in der Bekehrung ganzer Reiche und Völker ſchafften, ſo lebten ſie daheim ſtill und einfach der Lehre, der Wiſſenſchaft und dem Gottesdienſte, und für Arme und Nothleidende, Seelenwunde und Leibeskranke, für dürftige Schüler und wandernde Pilger, war dies Kloſter ein rettender Stern, ein Hafen und eine heilige Ruheſtätte. Alle Zeitgenoſſen wetteifern in überſchwenglichem Lobe und Preiſe dieſer ewig denkwürdigen Anſtalt.“ Aus der großen Zahl der ausgezeichneten Männer, die ihre Bildung dem Kloſter Corvey verdankten und zu hohen Kirchenämtern berufen wurden, heben wir hier nur die bremiſchen Erzbiſchöfe Ansgar, Rimbert, Adelgar, Hoger und Unni, den Erzbiſchof Bruno von Köln, die Biſchöfe Thiagrin von Halberſtadt, Bruno von Verden, Wigbert von Hildesheim und Folkmar von Paderborn hervor. Neben ihnen glänzen die Namen der muthigen Glaubensboten Autbert, Witmar, Gislemar, Ardger, Gautbert, Adalger, Eribert, Adaldag, Ansfried, Nithard, Stephan, Otger, Adelverd und A., die insgeſammt beſchwerliche Miſſionsreiſen in die Länder des nördlichen Europa's unternahmen und zum Theil den Tod der Märtyrer ſtarben.

Während daß dieſe Männer durch ihre Verdienſte den Ruhm und das Anſehen des Stiftes weithin verbreiteten, ſtrebten nicht wenigere von denen, die im Kloſter zurückblieben, mit glücklichem Erfolge als Lehrer und Schriftſteller nach demſelben Ziele. Schon unter den erſten Mitgliedern des Kloſters treffen wir auf die Namen einiger Mönche, die aus Altcorvey den Sinn für Geſchichte und deren Aufzeichnung nach Sachſen verpflanzten; und wenn ſich auch Anfangs die niedergeſchriebenen Denkwürdigkeiten nicht über den beſchränkten Kreis der Begriffe jener Zeit und der klöſterlichen Einſamkeit erheben mochten: ſo ſind uns doch immer durch dieſelben manche ſchätzbaren Nachrichten für die Geſchichte der chriſtlichen Kirche in Deutſchland und der nordiſchen Miſſionen aufbewahrt worden. Adam von Bremen meldet (libr. I, c. 32 und 35 bei *Pertz*, Mon. Scriptt. T. VII. p. 270), er habe aus Neucorvey eine Sammlung von kürzeren Kloſternachrichten, die er mit dem Worte *computus* bezeichnet, ferner das Leben des heiligen Rimbert und das hiſtoriſche Werk des corveyſchen Abts Bovo I., eines Zeitgenoſſen des ebengenannten Erzbiſchofs Rimbert, erhalten. Bovo I. regierte von 880 bis 890 und ſchrieb die Geſchichte ſeiner Zeit, die leider für uns verloren gegangen zu ſeyn ſcheint, die aber manche ſpätere Geſchichtſchreiber des Mittelalters als Quelle noch benutzt haben *).

*) Da der von Adam von Bremen in der angeführten Stelle erwähnte Zug gegen die in Friesland eingefallenen Barbaren in die Zeiten des Erzbiſchofs Rimbert, alſo vor das Jahr 888, gehört, ſo kann der von Adam erwähnte Verfaſſer der Geſchichte ſeiner Zeit weder Bovo II.,

Nicht lange nach Bovo verfaßte der treffliche Widukind außer einigen anderen Schriften*) die bekannte und mit Recht allgemein geschätzte Geschichte der Sachsen (Res gestae Saxonicae bei *Pertz*, Mon. Scriptt. T. III, p. 408—467), welche bis zum Jahre 968 reicht. Widukind war von sächsischen Eltern geboren und wurde von ihnen seiner früh hervortretenden Fähigkeiten wegen zuerst in die blühende Klosterschule zu Hirschau und von da nach Corvey geschickt, wo er nach einem längeren Aufenthalte selbst als gefeierter Lehrer und Vorsteher der Schule in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts wirkte und großes Ansehen genoß. Um seinen Fleiß und seine Verdienste zu ehren, ließ ihm der Abt Hosed im Jahre 1004 ein einfaches Denkmal errichten (Annales Corbej. recentiores ad a. 1004 bei *Leibniz*, Scriptt. T. II, p. 296). Hierauf schrieb zur Zeit des Kaisers Heinrich IV. der Mönch Bernhard in Corvey eine oratio invectiva in imperatorem Henricum IV., sowie um das Jahr 1082 Isibort von Amelunxen ein Breviarium rerum memorabilium. Durch die Schriften und Bemühungen der genannten Männer blieb der Sinn für die Geschichte unter den Mönchen in Corvey so frisch und lebendig, daß noch um das Jahr 1206 der Abt Thietmar alle von Amtsgeschäften freien Stunden auf geschichtliche Studien verwandte und sich dabei der Hülfe des kenntnißreichen Ordensbruders Maurus bediente (Annales Corbej. recentiores ad a. 1206 bei *Leibniz*, Scriptt. II, p. 297). Aber nicht bloß auf dem Gebiete der Geschichte wurde hier fleißig gearbeitet, sondern mehrere gelehrte Mönche widmeten auch der Theologie ihre Thätigkeit als Schriftsteller. Unter Anderen schrieb ein gewisser Arnulph um 982 ein metrisches Werk über die Sprüchwörter Salomonis und um dieselbe Zeit Eberhardus einen Commentar zu den fünf Büchern Mosis, sowie sich die corveyschen Mönche Robert, Meinholt, Roger und Alger als Lehrer und Schriftsteller an dem bekannten Streite über das heilige Abendmahl gegen die als ketzerisch geltenden Bekenntnißsätze des hart verfolgten Berengarius lebhaft betheiligten (*Trithemius*, de scriptt. ecclesiast. lib. II, c. 90).

Dieser wissenschaftliche Eifer fand eine nicht geringe Aufmunterung und Unterstützung in der Bibliothek, welche eine beträchtliche Sammlung von theologischen, historischen und klassischen Handschriften enthielt und zu der schon in den früheſten Zeiten der Grund gelegt war. Es ist bekannt, daß in Corvey der einzige, gegenwärtig in der mediceischen Bibliothek zu Florenz aufbewahrte Codex der ersten fünf Bücher der Annalen des Tacitus zur Zeit des Pabstes Leo X. (reg. von 1513 bis 1521) von dessen Kassirer Angelo Arcombald gefunden und als ein Geschenk, welches der als Beförderer der Künste und Wissenschaften hochgefeierte Pabst mit einem Gegengeschenke von 500 Gulden dankbar erwiderte, nach Italien gebracht wurde (*Taciti* Opera ed. Joh. Aug. Ernesti, Praefat. I, p. 5).

Ungeachtet Corvey bei solchem Reichthume an literarischen Schätzen, die zum Theil die Ergebnisse des beharrlichen Fleißes seiner eigenen früheren Bewohner waren, auch nach seiner Glanzperiode noch eine Zeit lang sein wohlverdientes Ansehen unter allen

---

wie Schaumann (über das Chronicon Corbejense S. 89) behauptet, noch Bovo III. seyn, wie Wigand (Gesch. Corvey's I, S. 108) und Lappenberg (im frankf. Archive Bd. 6, S. 796) angeben. In dem zu Wolfenbüttel befindlichen handschriftlichen Nachlasse Adolph Overham's (vgl. meine histor. Forschungen Th. I, S. 261 ff.) führt dieser gelehrte Benediktiner drei Aebte mit Namen Bovo auf, nämlich: Bovo I. (abbas VI) von 879—890; Bovo II. (abbas VIII), qui et junior dictus, von 900—916; Bovo III. (abbas X), von 942—948. Auf einem andern Blatte findet sich die Bemerkung: „Bovo, abbas Corbejensis sub Carolo Crasso, Arnulfo et Ludovico IV. imperatoribus vitam cum honore traduxit S. Rimberti aequalis. Idem de posteris bene studuit mereri commentario de rebus sui aevi. Meminit Adam Bremensis lib. I, c. 35. Vgl. auch über diesen Abt Bovo *Gerh. Joh. Vossius*, de historicis Latinis.

*) Vgl. *Trithemius*, de Scriptt. eccles., der unter diesen ein Buch Sermones, Epistolas ad diversos, die vita Pauli Eremitae und einige andere aufzählt.

Klöſtern Deutſchlands behauptete; ſo vermochte es ſich doch ſeit dem im Jahre 1174 erfolgten Tode des klugen, bei Kaiſern und Fürſten vielgeltenden Abtes Wicbold gegen die nachtheiligen Einwirkungen ungünſtiger Zeitverhältniſſe nicht immer kräftig genug zu ſchützen. In den häufig wiederkehrenden Fehden und Kriegen, unter denen das deutſche Reich litt, verlor die Abtei viele ihrer reichen Einkünfte und Beſitzungen. Dazu geſellten ſich innere Streitigkeiten und Zerwürfniſſe, durch welche die Kloſterdiſciplin allmählig immer mehr in Verfall gerieth. Die Mönche, uneingedenk ihres feierlich geleiſteten Gelübdes *), waren, trotz wiederholter, auf dem Wege der Congregation vorgenommener Reformationsverſuche, zuletzt ſo tief geſunken, daß ſie der gelehrte und als freiſinniger Schriftſteller bekannte Cardinal Nikolaus Cuſanus (aus Cues im Trieriſchen, † den 11. Auguſt 1464) bei einer Viſitation des Kloſters in ſittlicher, wie in wiſſenſchaftlicher Rückſicht in dem traurigſten Zuſtande fand. Um ihnen ihre Entartung recht nachdrücklich fühlbar zu machen, warf er ſich voll Unwillen auf die Kniee, berührte den Boden mit ſeinem Angeſichte und brach in die Worte aus: „o sancta tellus, quae tot genuisti apostolos et episcopos, sit dominus in secula benedictus!“

Die härteſten Verluſte trafen das Kloſter in den Stürmen des dreißigjährigen Krieges, in welchen die Bibliothek und das Archiv deſſelben zerſtreut, ſeine Gebäude beſchädigt, viele Güter geraubt und dabei die Zehenten und andere Gefälle meiſt gar nicht, oder ſehr unregelmäßig entrichtet wurden. Wie ſehr ſich auch die am Katholizismus feſthaltenden Aebte nach dem weſtphäliſchen Frieden bemühen mochten, das Zerſtreute wieder zu ſammeln und von dem Verlorenen ſo viel als möglich wieder zu gewinnen; ſo blieb ihnen von den früheren ausgebreiteten Beſitzungen doch nur noch ein Ländchen von fünf Quadratmeilen mit etwa zwanzigtauſend Einwohnern übrig.

Die Aebte Corvey's ſtanden unmittelbar unter dem Pabſte, wurden zu den deutſchen Reichsſtänden gerechnet, und hatten unter den gefürſteten Aebten die letzte Stelle und Stimme. Im Jahre 1794 erhob der Pabſt Pius VI. die gefürſtete Abtei zu einem Bisthume, welches jedoch, da es von Paderborn, Hildesheim und Mainz nach allen Seiten hin eng eingeſchloſſen war, nur eine unbedeutende, auf die Grenzen ſeines eigenen Landes beſchränkte Diöceſe erhalten konnte. Indeſſen verlor der Biſchof ſchon im Jahre 1803 durch den Deputationsrezeß ſeine weltliche Hoheit, und das ſäkulariſirte Land kam nebſt dem Bisthume Fulda zur Entſchädigung für die eingebüßte Erbſtatthalterſchaft als weltliches Fürſtenthum an Naſſau-Oranien, worauf es 1807 mit den Ländern des neuerrichteten Königreichs Weſtphalen vereinigt und nach deſſen Auflöſung 1815 durch die Beſchlüſſe des Congreſſes zu Wien dem Könige von Preußen als Standesherrſchaft überwieſen wurde. Seit 1822 bildet daſſelbe ein Fürſtenthum von ſechs Quadratmeilen mit vierundzwanzigtauſend Einwohnern. Bei der neuen Diöceſaneinrichtung der preußiſchen Monarchie im Jahre 1821 hob der Pabſt auch das Bisthum wieder auf, und das aus einem Dechanten und zehn Capitularen beſtehende Capitel wurde mit dem Capitel von Paderborn vereinigt. Die geräumige, in eine fürſtliche Wohnung umgewandelte Abtei liegt in einem freundlichen und fruchtbaren Thale und bietet mit ihren Wirthſchaftsgebäuden noch jetzt dem Vorübergehenden einen großartigen und überraſchenden Anblick dar. Die ſchöne gothiſche Kirche iſt im Kreuze gebaut, im Innern prächtig ausgeſtattet und erinnert durch die zahlreichen Denkmäler mächtiger Grafen und Herren, die entweder als Lehnsträger oder als Wohlthäter des Stiftes in ihrem Schooße begraben liegen, an die alte, lange beſtandene Macht und Größe dieſes ruhmwürdigen Kloſters.

Eine vollſtändige und zugleich kritiſch genaue Geſchichte Corvey's beſitzen wir noch

---

*) Adolph Overham's handſchriftlicher Nachlaß enthält folgende, vom Originale abgeſchriebene ***Forma Professionis fratrum Corbejensium***: „Ego frater Adelbertus promitto stabilitatem et conversionem morum meorum et obedientiam secundum regulam S. Benedicti coram Deo et Sanctis ejus in hoc monasterio Corbeja quod est constructum in honore Beatorum Martyrum Stephani, Viti et Justini, in praesentia Domni Erkenberti abbatis.“

nicht. Zwar fehlt es nicht an zahlreichen Quellenschriften, aber die meisten derselben erfordern eine sorgfältige Prüfung ihrer Angaben. — Unter den älteren, durchaus unkritischen Bearbeitungen sind anzuführen: Joh. Letzner's Corveyische Chronik, Hamburg 1593. 4. C. F. Paullini's (als Handschrift auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel aufbewahrte) neue, vollständige historische Beschreibung des uralten löblichen Kayserl. freyen Fürsten-Stifts Corvey in V Büchern. 1683 in Fol. *C. F. Paullini* Theatrum illustrium virorum Corbejae Saxonicae. Jena 1686. 4. Entwurf einer Historiae Corbejensis diplomaticae der hochberühmten Kayserl. freyen und gefürsteten Reichs-Abtey Corvey von Joh. Fried. Falcken. Braunschweig 1738. 8. Codex Traditionum Corbejensium, Diplomatarium nec non Registrum Abbatis Sarachonis ed. *Jo. Fr. Falke.* Lips. 1752. Fol. — Die gründliche Geschichte der gefürsteten Reichs-Abtei Corvey und der Städte Corvey und Höxter von Paul Wigand, Bd. I. Abth. 1 u. 2. Höxter 1819. 8. reicht nur bis zum Jahre 1146, und ist leider bis jetzt unvollendet geblieben. Vgl. auch Hassel in der allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber, Bd. 19. S. 392; und meine historischen Forschungen und Darstellungen Th. 1 u. 2. Bremen 1843 u. 1845. G. H. Klippel.

Corvinus, Antonius (mit deutschem Namen „Räbener"), einer der bedeutendsten unter den Reformatoren Norddeutschlands, wurde am 27. Febr. 1501 in dem Paderbornischen Städtchen Warburg (nicht in Marburg, wie nach seiner Grabschrift manchmal irrig angegeben ist) geboren. Von den Verhältnissen seiner Jugend ist uns nichts überliefert, selbst darüber erfahren wir nichts, wie er den Weg zum Evangelium gefunden hat. Schon im Jahre 1523 wurde er aus dem Kloster Loccum, wo er wie früher in Riddagshausen seine Bildung empfing, als Anhänger der lutherischen Lehre verjagt. Nun ging er nach Wittenberg und setzte dort seine Studien fort, ohne jedoch, wie es scheint, mit den Häuptern der Reformation in nähere persönliche Berührung zu kommen. Im Jahre 1526 finden wir ihn in Marburg zu der Zeit, als die ersten Einleitungen zur Stiftung der neuen Universität getroffen wurden, doch ist er weder jetzt noch später Professor in Marburg gewesen. Auf Amsdorf's Empfehlung wurde er 1528 nach Goslar, wo jener die Reformation leitete, zum Prediger an St. Stephan berufen, wirkte dort bis gegen das Ende des Jahres 1531 kräftig mit, ging dann aber, durch persönliche Verfolgungen wie durch die unglückliche Wendung, welche das Werk der Reformation in Goslar nahm, vertrieben, nach Witzenhausen im Hessischen Lande. Hier verwaltete er eine Reihe von Jahren das Predigtamt, hielt sich jedoch auch abwechselnd in Marburg auf und wurde von dem Landgrafen zu fast allen bedeutenderen kirchlichen Verhandlungen wie zu dem Convent von Ziegenhain 1532, dem Cassseler Gespräch zwischen Melanchthon und Bucer 1535, zum Schmalkaldischen Convent 1537, hinzugezogen und mehrfach auch zu auswärtigen Missionen gebraucht. So sandte ihn der Landgraf im Januar 1536 zu den gefangenen Münsterschen Wiedertäufern, einen Versuch zu ihrer Bekehrung zu machen, ein Versuch, der freilich keine Früchte trug. Mit mehr Erfolg wirkte er auf mehrmaligen Reisen (1541 und 1542) im Lippischen Lande, indem er einen Streit der Lemgoischen Prediger beilegte, die Kirche des Landes visitirte und ordnete. Auch nahm er im November 1536 in Marburg die Magisterwürde an und war durch zahlreiche Schriften in weiteren Kreisen für die Verbreitung der Reformation thätig. Einen Ruf nach Riga lehnte er 1539 ab; es bot sich ihm in der Nähe ein bedeutenderer Wirkungskreis in den Fürstenthümern Göttingen und Kalenberg.

Hier regierte beim Beginn der Reformation Herzog Erich der Aeltere, eine biedere und gerade Natur, aber, ein Kriegsgefährte Kaiser Maximilians, rauh und hart, ohne Sinn für das Höhere. Der Reformation als Kaiser Karls V. Freund abgeneigt, noch mehr dagegen eingenommen durch seine erste Gemahlin Katharina, hatte er im Lande die Reformation niederzuhalten gewußt, obwohl in den Städten namentlich Hannover und Göttingen seine durch lange Abwesenheit vom Lande geschwächte Macht dazu nicht ausreichte. Als Katharina kinderlos starb, vermählte er sich 1525 zum

Zweitenmale mit Elisabeth, der Tochter Joachim's I., eines der heftigsten Feinde der Reformation. Elisabeth vielleicht schon durch der Mutter stilles Dulden um des Evangeliums willen erfaßt, noch mehr gewonnen durch ihren Bruder den Markgrafen Johann von Küstrin, der sie 1538 in Münden besuchte, bei welcher Gelegenheit Corvin zum ersten Male in Münden predigte, trat in demselben Jahre 1538 zur evangelischen Kirche über. Erich, obwohl er selbst sein Lebenlang bei der Römischen Kirche verblieb, hinderte sie nicht und gestattete, daß Corvin auf Elisabeths Bitten und mit Philipp's von Hessen Erlaubniß von Zeit zu Zeit herüberkam, um zu predigen und das Sakrament zu verwalten. Jetzt gewann Corvin immer mehr Einfluß im Lande. Im J. 1539 reformirte er Nordheim und gab dieser Stadt eine Kirchenordnung. An die Reformation des Landes war erst nach Erich's Tode zu denken. Sobald aber Erich 1540 am 26. Juli auf dem Reichstage zu Hagenau gestorben war und Elisabeth die vormundschaftliche Regierung für den unmündigen Erich II. übernommen hatte, wurde die Einführung der neuen Lehre das Ziel ihres Lebens. Ihr zur Seite standen Just Waldhausen, ihr Kanzler von Luther empfohlen, Burcard Mithob, ihr Leibarzt, ein Freund Melanchthons mit Corvin verschwägert; vor Allen Corvin selbst, der anfangs noch in Witzenhausen blieb, am Ende des Jahres 1541 oder Anfang 1542 aber in Elisabeths Dienste übertrat und zum Superintendenten von Kalenberg-Göttingen ernannt wurde.

Schon im Herbst 1540 handelte man mit den Ständen in Pattensen über die Reformation und diese sagten zu, Gottes Wort anzunehmen. Dann wurde ein darauf bezügliches Edikt erlassen. Die Ceremonien blieben vorerst unverändert, doch sorgte man für lautere Predigt des göttlichen Wortes. Die Umwandlung sollte sich erst innerlich vollziehen; erst nachdem das geschehen war, folgte auch die äußere Umwandlung. Gegen Pfingsten 1542 erschien die von Corvin in hochdeutscher Sprache (später ward sie auf Bitten der Geistlichkeit in's Niederdeutsche übersetzt) abgefaßte Kirchenordnung, dann (4. Nov.) eine Klosterordnung und eine (wie es scheint nicht gedruckte) Kastenordnung. Durch eine Visitation des ganzen Landes sollten die Ordnungen wirklich in's Leben gerufen werden. Diese hielt Corvin mit den ihm zugeordneten Geistlichen und Laien 1542 im Göttingischen, 1543 im Kalenbergischen. Die noch vorhandenen Abschiede zeigen, daß die Absicht der Visitatoren besonders auf die Sorge für die Predigt des Wortes ging. Die Prädicanten wurden geprüft, unfähige entlassen, hie und da neue Pfarren, viel neue Schulen gegründet, der Gottesdienst in Kirchen und Klöstern geordnet, das Kirchenvermögen, wo es zu fremden Zwecken verwendet wurde, wieder zum Dienst der Kirchen und Schulen herangezogen und angemessen vertheilt, die Bibel und die Hauptschriften der Reformation eifrig verbreitet.

In der Zwischenzeit nahm Corvin mit rastloser Thätigkeit an der Reformation von Hildesheim, wohin er mit Winkel und Bugenhagen von den Schmalkaldischen Bundesfürsten gesandt war und die Kirchen-Ordnung abfassen half, so wie an der Reformation des besetzten Braunschweig-Wolfenbüttel'schen Landes durch die mit Bugenhagen vorgenommene Visitation Theil. Dann wandte er sich wieder dem eigenen Lande zu. Zwei Synoden (die ersten und einzigen nach der Kirchenordnung gehaltenen) wurden 1544 in Pattensen, 1545 in Münden gehalten; auf Reisen, durch Predigt und Schrift war Corvin thätig, um die Kirchenordnungen in's Leben zu rufen und im Leben zu erhalten, und war auch noch nicht aller Widerstand gebrochen, so konnte doch das Land für völlig reformirt gelten; das Werk schien für beständig gegründet. Da fiel Erich II. zur Römischen Kirche wieder ab. An des Kaisers Hoflager, im Felde gegen die protestantischen Seestädte wandte er sich dem alten Glauben wieder zu; im Mai 1547 bei Drakenburg an der Weser geschlagen, kehrte er flüchtig in sein Land zurück und wollte nun auch dieses wieder von der Reformation abziehen. Das Interim sollte angenommen werden. Elisabeth berief dagegen ihre Geistlichen nach Münden, mit Dr. Joachim Morlin verfaßte Corvin (seine letzte Amtshandlung) eine Widerlegung, die von allen unterschrie-

den wurde. Nun wandte Erich Gewalt an; viele Klöſter fielen wieder ab, eine große Zahl Prediger mußte flüchten, Corvin wurde zugleich mit Walther Höcker in der Nacht auf den 1. Nov. 1549 in Pattenſen von Spaniſchen Soldaten gefangen genommen und auf den Kalenberg gebracht. Faſt drei Jahre hat er hier in hartem Gefängniſſe zugebracht; Verwendungen von Seiten Eliſabeths hatten keinen Erfolg; Corvin litt mit ſtiller Geduld für die Sache des Evangeliums, der er mit ſo raſtloſem Eifer gedient hatte. Erſt in der zweiten Hälfte des Jahres 1552, als Erich II., beſonders durch den Einfluß des Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Kulmbach bewogen, wieder auf die Seite der Evangeliſchen getreten war, wurde Corvin ſeiner Haft entlaſſen. Allein die Härte des Gefängniſſes hatte ſeine Kräfte aufgezehrt. Schon erkrankt brachte man ihn nach Hannover, wo er am 5. April 1553 ſtarb. Vor dem Altare der Kirche St. Georgii und Jacobi liegt er begraben.

Corvin gehört nicht zu den eigentlich ſchöpferiſchen Geiſtern der Reformationszeit, aber in dem Kreiſe von Männern, welche die reine Lehre verbreiten halfen, iſt er einer der bedeutendſten, treueſten geweſen, in weiteſten Kreiſen einflußreich und thätig. Seine Gelehrſamkeit war nicht unbedeutend, auch in klaſſiſchen Studien zeigt er ſich bewandert. Nur ſeine dichteriſchen Anlagen ſcheint er überſchätzt zu haben. Bedeutſamer als ſeine Schriften, von denen jedoch einzelne (beſonders ſeine Poſtille) eine Reihe von Auflagen erlebt haben, iſt ſeine kirchen organiſirende Thätigkeit. Was ihn am meiſten ziert, iſt ſeine große Treue, die er im ganzen Leben bewährte im Handeln wie im Dulden um des Worts willen, ein reich geſegneter Arbeiter, ein treuer Confeſſor der evangeliſch-lutheriſchen Kirche.

Literatur: Baring, Leben Corvin's. Hannover 1749. — Zeit- und Geſchichtsbeſchreibung von Göttingen. Gött. 1738. II, 505 ff. — Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeſchichte von Norddeutſchland II, 141 ff. — Havemann, Eliſabeth, Herzogin von Braunſchweig-Lüneburg. Göttingen 1839. — Uhlhorn, ein Sendbrief von Antonius Corvinus mit einer biographiſchen Einleitung. Göttingen 1853.

G. Uhlhorn, Lic. theol.

Cotelerius (Cotelier), Johann Baptiſt, geboren im December 1627, ſtammte aus einer angeſehenen Familie zu Nimes. Sein Vater, erſt reformirter Prediger daſelbſt, trat nachmals zur katholiſchen Kirche über. Er beſorgte den erſten Unterricht ſeines Sohnes mit ſo gutem Erfolg, daß dieſer ſchon in ſeinem dreizehnten Jahre die Bibel des Alten und des Neuen Teſtaments geläufig in der Grundſprache leſen konnte. Im Jahr 1641 begab ſich der junge Cotelerius nach Paris, wo er Philoſophie und Theologie ſtudirte. 1648 ward er Doctor der Sorbonne. Der Miniſter Colbert ertheilte ihm 1667 den Auftrag, die griechiſchen Handſchriften der kön. Bibliothek zu unterſuchen und ein Verzeichniß darüber anzufertigen, auf welche Arbeit er fünf Jahre verwandte. Im Jahre 1676 ward er Profeſſor der griechiſchen Sprache am kön. Collegium. Er ſtarb den 19. Aug. 1686 in einem Alter von 58 Jahren. Mit dem Schmuck der Gelehrſamkeit hatte er zeitlebens den der Beſcheidenheit und der Reinheit der Sitten verbunden. In der Kirchengeſchichte iſt ſein Name berühmt geworden durch die treffliche Ausgabe der apoſtoliſchen Väter. Paris 1672 in 2 Bdn. *) Dieſe Ausgabe hatte das traurige Schickſal, daß die meiſten Exemplare derſelben durch eine im Collège Montaigu entſtandene Feuersbrunſt zu Grunde gingen. Eine zweite und dritte Ausgabe beſorgte der gelehrte Clericus (ſ. d. Art.) 1698 und 1724. Außerdem hat Cotelier noch andere Denkmäler des kirchlichen Alterthums edirt **). — Vgl. über ihn Steph. Baluze in einem

*) Sanctorum Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi opp. edita et non edita, vera et supposita, gr. et lat. c. notis.

**) Homiliae IV. in Psalmos et Interpretatio Prophetae Danielis, graece et latine interprete J. B. Cotelerio. Paris 1661. 4. (Cotelerius ſchrieb ſie dem Chryſoſtomus zu.) — Ecclesiae graecae monumenta, gr. et lat. c. notis III, 1677—88.

Brief an Bigot, abgedr. in Syllabus Epistolarum hinter der Vorrede zum 2. Bde. der Patres apost. von Clericus. — *Ancillon*, Mémoires, concernant les vies et les ouvrages de plusieurs modernes célèbres dans la république des lettres. Amst. 1709. p. 379 ff. *Niceron*, Mémoires T. IV. p. 243 ff. Biographie universelle u. d. W. Hagenbach.

Court, Anton, geb. im Jahre 1696 zu Villeneuve-de-Berg (nach Andern zu La Tour-d'Aigues) im Vivarais, verdient als „Wiederherſteller des Proteſtantismus in Frankreich“ einen Platz in der Kirchengeſchichte, welcher ihm lange und bis noch vor ganz kurzer Zeit*) undankbar und um ſo unerklärlicher verſagt worden iſt, als ohne ihn wohl keine proteſtantiſche, wenigſtens keine reformirte Kirche in Frankreich jetzt beſtehen würde. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes (1685) hatten die franzöſiſchen Reformirten, trotz der ihrem individuellen Gewiſſen offen gelaſſenen Hinterthüre (ſ. Art. Calas), mit ihrem kirchlichen alles bürgerliche Daſeyn verloren, und „es gibt keine Proteſtanten mehr in Frankreich!“ war die große, die offizielle, die abſichtliche Täuſchung, welche, obgleich von dem katholiſchen Klerus in unzähligen Klagſchriften über Profanation oder Verſchmähung ſeiner Sakramente von Seiten der „Neubekehrten“ widerlegt und geſtraft, mit eben ſo lächerlicher als bedauernswürdiger Conſequenz am Hofe, in den Gerichtshöfen und von den Verwaltungsbehörden feſtgehalten wurde. Die von den Propheten und Fanatikern (ſ. die Art. Brouſſon und Camiſarden) hervorgerufenen Bewegungen ſtörten zwar auf einige Zeit dieſe Illuſion; aber nachdem dieſelben äußerer Gewalt und innern Schäden erlegen waren, glaubte man das „große Werk“ der Zerſtörung der Ketzerei, welches dem Ruhme des „großen Königs“ die Krone aufgeſetzt hatte, um deſto mehr feſthalten und die amtliche Lüge, allen thatſächlichen Widerlegungen trotzend, faſt das ganze vorige Jahrhundert hindurch in öffentlichen Verhandlungen, Verordnungen und ſonſtigen Aktenſtücken fortſchleppen zu müſſen.

Wie ſchon bemerkt (Art. Brouſſon) gab es aber auch viele Reformirte, an denen alle Maßregeln der Gewalt, alle Verſuche der Liſt und alle Lockungen des Ehr- und Geldgeizes, ſie zu einem offiziellen und in vielen Fällen ſehr erleichterten Bekenntniſſe zur katholiſchen Religion und Kirche zu bewegen, geſcheitert waren. Sie konnten als der Stab, an welchem die ſogenannten „Neubekehrten“ ſich wieder hinaufrankten, als der eigentliche Lebenskeim der faſt gänzlich zerſtörten Kirche angeſehen werden. Aber dieſen Keim hatte das Unkraut der Schwärmerei beinahe ganz erſtickt, der Wurm des Fanatismus faſt tödtlich vergiftet. Weder durch die alte treffliche Organiſation und Diſciplin geſchützt, noch durch das Element objektiver Erkenntniſſe gehalten, ſchien die franzöſiſch-reformirte Kirche der Zerfahrenheit ihres eigenen wilden Subjektivismus und mit ihr dem gewiſſen Tode dahingegeben.

Dieſem Tode entzog ſie jener namenloſe, kaum dem Knabenalter entwachſene Jüngling, den aber Gott mit den zu einem ſolchen Werke erforderlichen Kräften und Eigenſchaften reich ausgeſtattet hatte. Der Glaubensmuth jener Propheten war in ihm durch das Correctiv einer, wenn auch mangelhaften, doch geſunden Erkenntniß gemäßigt und gereinigt und von einem ſeltnen praktiſchen Verſtande getragen und gehalten. Aber was ihn erſt recht zum Wiederherſteller ſeiner Kirche machte, waren ein ebenſo ordnender, als ſchaffender Geiſt, ein ſeltener Organiſationstrieb und -Takt und eine den größten

---

*) Ich finde ihn nur bei Guericke (K.G. 7. Aufl. Bd. III, S. 607) angeführt. Selbſt Schröckh (Bd. VIII, S. 483 ff.) und Walch (Neueſte Rel. Geſch. Th. V., Nr. 4), die doch der ihm das Daſeyn verdankenden „Mariages du désert“ erwähnen, ſchweigen von ihm. Gleiches Schweigen wird in der Quellenſchrift von *Rulhière*, „Éclaircissements sur les causes de la Révocation de l'Édit de Nantes“ (Th. V ſeiner Oeuvres posth. Paris 1819) und in Rambach's Compilation: „Schickſ. der Proteſt. in Frankreich“ (Th. I. u. II, 2. Aufl. Halle 1759 u. 1760) beobachtet. Nach Coquerel und Peyrat hat ihn zuerſt Bruch in der werthvollen Abhandlung: „Zuſtände der prot. Kirche Frankreichs“ (Stud. u. Krit. Jahrg. 1844, Heft 1) bekannt gemacht.

Schwierigkeiten und Gefahren wohl zu Zeiten klug ausbeugende, nie aber erliegende, unbezwinglich zähe Ausdauer.

In einer im Jahre 1716 im Delphinat zusammengerufenen sogenannten Synode, zu der auf seine Einladung fünf gleich sogenannte Pastoren sich eingefunden hatten und welcher im Jahre 1717 eine zweite Versammlung in Languedoc folgte, legte er den Grund einer Kirchenverfassung, die, wenn auch mit der alten französischen Synodalverfassung (s. d. Art.) wesentlich eins, doch den damaligen Umständen geschickt angepaßt war. Dieser Verfassung wußte aber Court auch die alte Kirchenzucht zu geben und sie durch dieselbe zu befestigen und zu sichern. Unerhört waren die Schwierigkeiten und Gefahren die er zwischen äußern und innern Feinden, zwischen der ihm den gewissen Tod drohenden Staats- und Kirchengewalt und fanatischen katholischen Bevölkerung auf der einen und seinen eigenen Brüdern auf der andern Seite zu besiegen und zu bestehen hatte. So groß auch jene Schwierigkeiten und Gefahren auf den ersten Blick erscheinen, so stellen doch diese sich bei näherer Betrachtung noch als weit größer uns dar: da Viele seiner Brüder, gewohnt der innern, oft unsichern und unlautern Begeisterung als prophetischer Eingebung ungezügelt sich zu überlassen, dem ihr Einhalt thuenden jungen Manne mit dem Rufe: „Er bekriegt Gott!“ entgegentraten, Andere ihm mit dem Mißtrauen begegneten, welchem in Zeiten der Parteikämpfe die Gemäßigteren selten entgehen; während noch Andere, die seine Kirchenzucht gestraft hatte, mit bloßer Anzeige seiner Versammlungen oder seines Schlupfwinkels Rache an seiner Person zu nehmen brauchten, um sein Werk augenblicklich zu zerstören. Gott aber nahm es sichtbar in seinen Schutz, indem die Kirchenverfassung mit ihrer Zucht gegen alle menschliche Erwartung in unglaublich schneller Zeit wirklich in's Leben trat, und Court, ob er gleich von seinen fünf Gefährten deren drei bald durch den Tod von Henkershand verlor, sie doch sogleich durch neue glaubensmuthige und todesverachtende Gehülfen ersetzen konnte. Da trat ihm aber die große Schwierigkeit entgegen, daß er, zur Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung und um jener individuellen Begeisterung und Eingebung einen gefahrdrohenden Ausgang zu versperren, den Beruf, predigend, redend und betend öffentlich aufzutreten und überhaupt kirchliche Handlungen zu verrichten, an die von ihm erneuerten Aemter der Prediger, Diakonen, Aeltesten u. s. w. gebunden hatte; er, welcher selbst so wenig als seine Gehülfen einen andern Rechtstitel zur Verrichtung irgend eines solchen Aktes besaß, als den, welchen sie sich in jener zweiten Synode nur einstweilen als Nothbehelf gegenseitig gegeben hatten! Ob er nun gleich die im 31. Artikel der Confession zugelassene Ausnahme von der zur Verwaltung von Kirchenämtern erforderlichen Berufung *) und die Praxis der französisch-reformirten Kirche in ihren ersten Anfängen recht gut auf sich und sein Werk hätte anwenden können: so war doch die genaueste Erfüllung seiner Regel seinem ordnenden Geiste von zu großer Wichtigkeit und die Furcht vor Unordnungen, in deren Bekämpfung er eine Hauptaufgabe seines Lebens setzte, in ihm zu groß, um von jener Zulassung und diesen Präcedenzfällen Gebrauch zu machen. Er sendete daher einen seiner Amtsbrüder nach Zürich, um sich dort durch Handauflegung die Consecration geben zu lassen, die dieser in einer im Jahre 1718 gehaltenen Synode durch den gleichen Akt auf ihn und die übrigen Prediger übertrug. Da die Zahl derselben aber dem sich immer mehr erweiternden Werke und dem steigenden Bedürfnisse keineswegs entsprach und die vertriebenen Prediger nicht Neigung hatten, ihre sichern Stellungen mit einem missionirenden Nomadenleben zu vertauschen, an dessen Ziele sich der Galgen zeigte: so wußte

*) „Wir glauben, daß Keiner sich aus eigener Machtvollkommenheit in ein Kirchenamt eindrängen darf, sondern daß dies, so weit als es möglich ist und Gott es zuläßt, durch Wahl geschehen muß. Diese Ausnahme fügen wir besonders hinzu, weil Gott zuweilen und selbst in unserer Zeit (in welcher der Stand der Kirche unterbrochen war), um die Kirche, die in Trümmern und in der Zerstörung lag, von Neuem wieder aufzurichten, auf außerordentliche Weise Männer erwecken mußte.“

der unermüdliche Court unter großen Schwierigkeiten, aber von der Berner Regierung und dem Erzbiſchof von Canterbury unterſtützt, im Jahr 1729 zu Lauſanne ein Seminar zu errichten, in welchem die Prediger für die Kirchen »unter dem Kreuze« oder »der Wüſte« nothdürftig gebildet wurden. Obgleich dieſe letztere Bezeichnung den örtlichen und Culturverhältniſſen Frankreichs wenig entſprechend war, ſo wurde ſie doch, weil ſpecieller und anziehende Vergleichungspunkte mit den in Höhlen und Felſenklüften ſich verſammelnden erſten Chriſten bietend, jener weniger emphatiſchen und eigentlich richtigern vorgezogen. Die »Kirchen der Wüſte« erhielten daher eine weitere Verbreitung und größere geſchichtliche Bedeutung, als die unter ähnlichen Verhältniſſen aufgekommenen »Feldgottesdienſte«, wie man unter der Reſtauration in England und nach der »Glasgowakte« in Schottland (1662) die von den »Wanderern« oder den dem Covenant treu gebliebenen Predigern gehaltenen gottesdienſtlichen Verrichtungen zu nennen pflegte. »In der Wüſte« wurden alle kirchliche Handlungen einregiſtrirt, »aus der Wüſte« Trauungs- und Taufzeugniſſe datirt und »aus der Wüſte« endlich ſelbſt Bittſchreiben an den Hof und die Staatsbehörden gerichtet.

Der außerordentliche Aufſchwung, welchen Court's Werk in kurzer Zeit gewann, konnte unmöglich der damaligen Staatsregierung entgehen, die unter der Regentſchaft des Herzogs von Orleans ſtand, der, von Natur abgeneigt, den beſtehenden Verfolgungsedikten ſeinen Arm zu leihen, davon noch durch die Politik abgehalten wurde. Denn mit England gegen Spanien verbündet, hatte er Grund, die Intriguen des ehrgeizigen und raſtloſen Premierminiſters dieſes Reichs, des Cardinals Alberoni, um die franzöſiſchen Proteſtanten zum Aufſtande zu bringen, zu fürchten und Veranlaſſung, ſich zu deren und ſeiner Beruhigung an den berühmten reformirten Prediger Jakob Basnage (ſ. d. Art.), damals im Haag angeſtellt, zu wenden, der ihm erklären ließ, daß er von ihrer Seite nichts zu befürchten hätte und nur die Verfolgung eine Empörung hervorbringen könnte. Auch mit Court ſelbſt ſoll der Regent verſucht haben, ſolche Unterhandlungen anzuknüpfen und ihn durch das von ihm zurückgewieſene Anerbieten einer Penſion zu bewegen, Frankreich zu verlaſſen.

Das in Lauſanne errichtete Seminar und das unabweisliche Bedürfniß eines feſten und ſichern Punktes zur Leitung der gefahrvollen Bewegung, auch zum Depot der kirchlichen Verhandlungen und Akten ließen unſern Court dort ſeinen bleibenden Sitz nehmen. Doch hielt ihn dies nicht ab, ſeine beſchwerlichen und gefahrvollen apoſtoliſchen Wanderungen in Frankreich fortzuſetzen: wie denn überhaupt ſeine Thätigkeit ſich nach den verſchiedenſten Seiten hin wendete, um ſeinem Unternehmen Theilnahme und thätige Unterſtützung, den auf den Ruderbänken der Galeeren angeſchmiedeten Männern und den in Gefängniſſen ſchmachtenden Frauen reformirten Bekenntniſſes durch Vermittelung der ausländiſchen Mächte Erleichterung zu verſchaffen u. ſ. w. Wurde er auch von den Predigern in Frankreich und von dem in Lauſanne gebildeten Comité in ſeinem Werke auf das Thätigſte und Eifrigſte unterſtützt, ſo blieb er doch bis zu ſeinem im Jahre 1760 zu Lauſanne erfolgten Tode die Seele deſſelben.

Auch die einzig auf die proteſtantiſche Kirche Frankreichs gerichtete ſchriftſtelleriſche Thätigkeit Court's war bedeutend, und wir verdanken ihr, außer ſeiner ſchon in dem Art. Camiſarden angeführten trefflichen Geſchichte: „Le Patriote françois et impartial ou Réponse à la lettre de M. l'évêque d'Agen à M. le contrôleur-général contre la tolérance des Hugenots. Villefranche (Genève) 1751 et 1753“, „Lettre d'un patriote sur la tolérance civile des Protestants de France. 1756“ u. ſ. w. Vielleicht auch an Gehalt, gewiß aber an Umfang noch bedeutender, als ſeine unter den ungünſtigſten Verhältniſſen durch den Druck veröffentlichten Schriften, iſt ſein handſchriftlicher Nachlaß, von dem uns „La France Protestante par MM. Haag. Septième Partie. Paris, 1854“ p. 95 einen Nachweis gibt und welcher unter der Bezeichnung „Collection Court“ in 116 Bänden und vielen „liasses“ in der Genfer Bibliothek aufbewahrt iſt. Unter dieſen Manuſcripten befinden ſich aber, außer einer „Histoire des églises réformées“ als Fortſetzung der wich-

tigen „Histoire de l'édit de Nantes“ (von *Benoît*), vielen von Paſtoren der Wüſte verfaßten Denk- und Vertheidigungsſchriften, an Court gerichteten Briefen u. ſ. w. auch Handſchriften ſeines unter dem Namen *Court de Gebelin* (geb. 1725, nach Andern aber 1728 zu Nismes und geſt. 1784 zu Paris) in der Gelehrtengeſchichte bekannten Sohnes, dem allein der Vater ſeine Erwähnung in der „Biographie Universelle“ verdankt. Seine literariſchen Verdienſte und ſeine eben ſo umfang-, als hypotheſenreichen ſprachlichen, und damit verbundenen geſchichtlichen und geographiſchen Forſchungen, deren Ergebniſſe er in dem berühmten Werke: „Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne considéré dans l'histoire civile, religieuse et allégorique du calendrier ou Almanac. Paris 1773—84.“ (9 vol. in 4.) niedergelegt hat, liegen außer unſerm Zwecke und es kann hier nur ſeiner Wirkſamkeit für die franzöſiſch-reformirte Kirche gedacht werden, welche durch ſeine ganz eigenthümliche Stellung beides zu der Kirche und dem Staate bedingt wurde und ſie bedingte. Noch ſonderbarer als das doch nur vorübergehende Verhältniß Basnage's und ſeines Vaters zu beiden Inſtituten zugleich, war dieſe Stellung eine Art permanenter Agentur der Kirche und des ihr Daſeyn nicht anerkennenden Staats in ihren beiderſeitigen Berührungen und Beziehungen, und, bei dieſer Nichtanerkennung, eine öffentlich-geheime Agentur, wie es in der Diplomatie „öffentliche Geheimniſſe“ gibt. Während die bedeutendſten Organe des Staats, theils aus Furcht vor den rechtloſen Proteſtanten, theils um mitleidig ihnen ungeſetzliche Erleichterungen zu verſchaffen, mit Court de Gebelin in beſtändigem Geſchäftsverkehre ſtanden, und er mit ihnen, um ſie zu beruhigen, um ſolche Erleichterungen für einzelne Verfolgte herbeizuführen, auch wohl um überhaupt ein gerechteres und vernunftgemäßeres Verfahren gegen die Reformirten anzubahnen, fortwährend unterhandelte; während endlich er in Paris als bekannter Doppelagent des Staats und der Proteſtanten, als Gelehrter, als Präſident des neuerrichteten Muſeums, als Cenſor und als zweimal von der franzöſiſchen Akademie Gekrönter in großer Achtung ſtand, gingen die geſetzlichen Verfolgungen ihren, wenn auch langſamen und zuweilen periodiſch unterbrochenen, doch ſichern Gang bis zu dem im Jahre 1787 von Ludwig XVI. gegebenen Edikte von Verſailles (ſ. Art. Calas) fort und würde er, der in Paris Angeſehene und ſelbſt Gefeierte, in einer Verſammlung der Wüſte betroffen, wohl kaum den Galeeren entgangen ſeyn!! — Von ſeinen auf unſern Gegenſtand ſich beziehenden Schriften hat die ſchon in dem eben angeführten Artikel erwähnte: „Les Toulousaines ou lettres historiques et apologétiques en faveur de la religion réformée et de divers protestans condamnés dans ces derniers temps par le parlement de Toulouse ou dans le Haut-Languedoc. Edimbourg (Lausanne), 1763“ eine geſchichtliche Bedeutung, welche ihr die in ihr enthaltenen Details über die Prozeſſe von Calas und der im Jahre 1762 mit ihrem Paſtor Franz Rochette zu Toulouſe aufgehenkten drei Brüder Grenier geben. Er hatte dieſe Einzelnheiten auf einer Reiſe in dem ſüdlichen Frankreich geſammelt.

Als Quellen ſind, außer den ſchon (im Art. Calas) angeführten Geſchichtswerken von Coquerel und Peyrat, bis jetzt nur der ſchon erwähnte Theil von „La France Protestante“ (p. 91—98) und mehrere in dem „Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français“ zerſtreute Nachrichten zu nennen und es iſt daher im geſchichtlichen Intereſſe um ſo mehr zu wünſchen, daß wenigſtens ein Theil der gedachten Handſchriften und namentlich die erwähnte Fortſetzung von Benoît's Werke uns zugänglich gemacht und unverdienter Vergeſſenheit entzogen werde. v. Polenz.

Cramer, Johann Andreas, Dr., der Meiſter der ſchwunghaften geiſtlichen Lyrik, eines Predigers Sohn aus St. Georgenſtadt im ſächſiſchen Erzgebirge, wo er am 29. Januar 1723 geboren wurde. Auf der Univerſität zu Leipzig, die er in bedrängter Lage 1742 bezog, um Theologie zu ſtudieren, hielt er ſich bei ſeiner früh erwachten Neigung zur Dichtkunſt und ſchönen Literatur anfangs zu Gottſcheds Schule, und nahm Theil an den durch Schwabe herausgegebenen „Beluſtigungen des Verſtandes und Witzes,“ gründete jedoch bald — aus Unzufriedenheit mit der ſteifen Geſchmackloſigkeit und kalten

Nüchternheit der Gottſched'ſchen Schule — in Verbindung mit L. Chriſtian Gärtner und Johann Adolph Schlegel einen beſonderen Verein zur Beförderung äſthetiſcher Bildung. Dieſer Verein, dem ſpäter auch Klopſtock, an den ſich Cramer als Dichter auf's Innigſte anſchloß, Rabener, Elias Schlegel, Ebert, Zachariä, Gellert und Cronegk beitraten, gab ſeit 1744 zu Bremen eine Zeitſchrift unter dem Titel heraus: „neue Beiträge zum Vergnügen des Verſtandes und Witzes," woher ſeine Mitglieder auch den Namen „die Bremer Beiträger" erhielten. Er übte den nachhaltigſten Einfluß auf die Bildung des deutſchen Geſchmacks, auf die Vervollkommnung und Verfeinerung der deutſchen Sprache, ſowie auf die Ausbildung der Poeſie überhaupt aus.

Cramer, der ſich neben dieſen äſthetiſchen Beſtrebungen gleichwohl in der Theologie große Gelehrſamkeit geſammelt hatte, trat 1748 als Pfarrer zu Crellwitz im Stifte Merſeburg ſeine geiſtliche Amtsthätigkeit an, wurde dann nach zwei Jahren Oberhofprediger in Quedlinburg, auf welcher Stelle 70 Jahre zuvor Chriſtian Scriver geſtanden war, und 1754 auf Klopſtocks Betreiben deutſcher Hofprediger des däniſchen Königs Friedrich's V. in Kopenhagen. Hier that er ſich nun beſonders als Kanzelredner hervor und erwarb ſich bei Hof und in der ganzen Stadt die größte Hochachtung, ſo daß er den Beinamen „Eygode" d. i. „der durchaus Gute" erhielt, und im größten Segen wirken konnte. Er rief viele heilſame Anſtalten in's Leben und erwarb ſich auch ſeit 1765 als Profeſſor der Theologie vielen Beifall. Als aber nach des Königs Tod unter dem ſchwachen Chriſtian VII. der frivole Kabinetsminiſter Struenſee, der ein eifriger Beförderer der franzöſiſchen, freigeiſteriſchen Grundſätze war, das Staatsruder in die Hände bekam, war ſeines Bleibens nicht lange mehr. Er wurde, weil er furchtlos und offen gegen die nun von allen Seiten hereinbrechenden Aergerniſſe zeugte, ſeiner Hofpredigerſtelle entſetzt, worauf er 1771 einen Ruf als Superintendent in Lübeck annahm. Von da wurde er jedoch nach dem Sturze Struenſee's 1774 vom Dänenkönig als Prokanzler und erſter Profeſſor der Theologie an die Univerſität Kiel berufen und wirkte hier, wo er zehn Jahre ſpäter auch noch mit der Kanzlerwürde bekleidet wurde, mit größter Kraftentfaltung für das Beſte der Univerſität und des Schulweſens überhaupt, ſowie für die Heranbildung der jungen Prediger durch Errichtung eines Predigerinſtituts. Nach manchen ſchweren Prüfungen durch Verluſte in ſeiner Familie und bittern Erfahrungen im Amte ſtarb er, wie er es vorhergeſagt, in der Nacht vom 11—12. Juni des Jahrs 1788. Zuvor hatte er noch auf ſeinem ſchmerzensvollen Sterbelager das Zeugniß abgelegt, er ſage nicht als dem Tode naher Theolog, ſondern als philoſophirender Theolog, daß kein anderes Syſtem ihm ſo viele Gründe der Beruhigung gewähre, als das lutheriſche Syſtem von der Begnadigung durch Chriſtum und er wünſche nur, daß er die Lebhaftigkeit dieſes Gefühls, das er jetzt habe und oft gehabt habe, einigen der angeſehenſten Theologen ſeiner Kirche, die davon ſo ſchwankend und ungewiß reden, mittheilen könnte. Klopſtock hat ihm im zweiten Lied ſeiner Wingolfsode ein ſchönes Denkmal geſetzt.

Als Dichter machte er ſich um den Anbau der lyriſchen Form in der deutſchen Poeſie ſehr verdient. Vorherrſchend dichtete er geiſtliche Lieder, in welchen er aber meiſt nicht in die Tiefen der chriſtlichen Heilswahrheiten eindrang, und häufig in das bloß Rhetoriſche verfiel, indem er vorzugsweiſe auf das Muſikaliſche, auf Empfindung und Bewegung, auf wirkliche Poeſie drang und auf leidenſchaftliche Erregung ausging, wobei er ſogar noch die geſteigerte Religioſität Klopſtocks überſteigerte. Der „philoſophirende Theolog" blickt auch in ſeinen geiſtlichen Liedern überall durch, ſo daß es ihm mehr oder weniger an der intenſiven Kraft wahrer Gottinnigkeit und glaubiger Unmittelbarkeit fehlte. Dabei hat er auch in dem von ihm in Verbindung mit Klopſtock 1776—1779 beſorgten „allgemeinen Geſangbuch zum Gebrauch in den Gemeinen des Herzogthums Schleswig-Holſtein. Kiel 1780", welches viele ſeiner geringeren und trockeneren Lieder enthält, viele alte Kirchenlieder moderniſirt und die alte körnigte, kräftige Bibelſprache weggefeilt. Neben ſeiner „poetiſchen Ueberſetzung der Pſalmen. 4 Thle. Leipzig 1755. 1759. 1763 und 1764" und einzelnen geiſtlichen Liedern, die er in den Bremer Beiträgen von 1744

an und in seiner Monatsschrift: „Der nordische Aufseher. 3 Bde. Kopenhagen 1758—1760“ als Erstlinge hatte erscheinen lassen, veröffentlichte er in größeren Sammlungen hauptsächlich durch folgende Werke die Früchte seiner reichen geistlichen Dichtergabe: „Andacht in Gebeten, Betrachtungen und Liedern über Gott, seine Eigenschaften und Werke. 2 Thle. 1764. 1765.“ — „Evangelische Nachahmungen der Psalmen Davids und andere geistliche Lieder. Kopenh. 1769.“ — „Neue geistliche Oden und Lieder. Lübeck 1775.“ Zuletzt gab er seine „sämmtlichen Gedichte“ zu Leipzig 1782 und 1783 gesammelt heraus in 3 Theilen, welche 15 Bücher mit 275 geistlichen Liedern, und 1 Buch mit 13 Oden und Lehrgedichten enthalten. Weitere Gedichte, die er erst seit 1780 gedichtet hatte, kamen nicht zum Druck. Die zu Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts entstandenen kirchlichen Gesangbücher Deutschlands sind voll von Cramer'schen Liedern.

E. E. Koch.

Cranmer, Thomas, Erzbischof von Canterbury, aus einer schon unter Wilhelm I. nach England übergesiedelten Familie stammend, wurde am 2. Juli 1489 zu Aslacton in der Grafschaft Nottingham geboren. Den ersten Unterricht erhielt er von einem unwissenden Lehrer und trieb zugleich nach damaliger Sitte leibliche Uebungen, als Reiten, Jagen und Bogenschießen. Nach dem frühen Tod seines Vaters schickte ihn seine Mutter schon 1503 nach Cambridge, wo er den gewöhnlichen Studien, namentlich der scholastischen Philosophie oblag, und 1510—11 Fellow von Jesus College wurde. Als solcher las er eifrig die Schriften des Faber Stapulensis und Erasmus nebst guten lateinischen Schriftstellern, bis Luthers Auftreten seine Aufmerksamkeit auf die heilige Schrift lenkte, mit der er sich mehrere Jahre beschäftigte. Ueber seine innere Entwickelung ist leider nichts bekannt. Nur wie er über das Cölibat dachte, erhellt aus seiner Verheirathung, welche in diese Zeit (etwa 1519) fällt. Er mußte zwar deshalb aus seinem College austreten, wurde aber dessenungeachtet als Lector bei dem Buckingham-College angestellt, und nach dem baldigen Tod seiner Frau und seines Kindes wieder in sein früheres College gewählt, wo er 1523 den Grad eines Dr. Theol. erhielt. Sein Ruf als Theologe war schon so begründet, daß er im folgenden Jahre nebst andern der tüchtigsten Männer für Wolsey's neues College in Oxford vorgeschlagen wurde. Er schlug das Anerbieten, so glänzend es war, aus, und wurde dafür zum Professor der Theologie, Universitätsprediger und Examinator für die in der Theologie Promovirenden erwählt. Bei den Prüfungen legte er hauptsächlich die heilige Schrift zu Grunde, und wies viele darin unwissende Mönche zurück. Dies, wie der Spottname Scripturist, den ihm seine Predigten zuzogen, zeigt, wie er schon damals ein Hauptvertreter der evangelischen Richtung auf der Universität war.

Um diese Zeit war die Ehescheidung des Königs die Tagesfrage. Zur Erledigung derselben wurde eine theologische Commission niedergesetzt und Cranmer dafür vorgeschlagen, aber wegen seiner Abwesenheit von Cambridge übergangen. Er hatte sich nämlich gesundheitshalber mit seinen zwei Neffen, deren Erziehung er übernommen, 1528 nach Waltham in Essex übergesiedelt. Als nun die Commission die Ehe einstimmig für gültig erklärte, dachten Fox und Gardiner, die um den König waren, an Cranmer, und erforschten auf einem Besuche in Waltham dessen Ansicht. Diese gefiel dem König so wohl, daß er ihn im August 1529 zu sich berief und aufforderte, sein Gutachten schriftlich zu geben. Zugleich wies er ihm das Haus des Sir Thomas Bolen, Grafen von Wiltshire, der als Gesandter in der Scheidungssache verwendet worden war, zum Aufenthalt an und machte ihn zu seinem Kaplan und Archidiaconus von Taunton. Als Cranmer seine Schrift vollendet, hatte er sie in Cambridge zu vertheidigen und es gelang ihm bald, Viele auf seine Seite zu ziehen. Heinrich sah wohl, daß Cranmer der Mann sey, um seine Sache auch in Rom durchzuführen, und sandte ihn Anfangs 1530 mit Bolen und andern dahin. Cranmers Schrift wurde dem Pabste vorgelegt und von dem Verfasser kühn vertheidigt. Er blieb, als die andern, an einem Erfolg verzweifelnd, Rom verließen, noch einige Monate dort, und kam erst gegen Ende des Jahres zurück. Doch

ſchon am 24. Januar 1531 betraute ihn der König mit einer Sendung an den deutſchen Hof. Auch hier gelang es ihm, Mehrere für ſeine Anſicht zu gewinnen, wie den kaiſerlichen Rath Agrippa und A. Oſiander in Nürnberg, mit welchem Cranmer eine innige Freundſchaft ſchloß und durch Verheirathung mit deſſen Nichte, die ihm 1534 nach England folgte, befeſtigte. Oſiander unterſtützte Cranmers Anſicht durch ſeine Schrift de matrimoniis incestis. Auch mit andern diplomatiſchen Geſchäften, betreffend eine Handelsverbindung mit den Niederlanden u. a., ſowie mit einer geheimen Sendung an die proteſtantiſchen Fürſten wurde Cranmer beauftragt, ein Beweis, wie hoch der König von ſeiner Umſicht und Gewandtheit dachte. Und obwohl die Unterhandlungen fruchtlos blieben, wurde doch das Vertrauen ſeines Herrn nicht erſchüttert, vielmehr dachte dieſer daran, ihn auf einen Poſten zu ſtellen, auf welchem er des Königs Pläne am kräftigſten würde durchführen können.

Das Erzbisthum Canterbury war eben durch Warham's Tod 23. Aug. 1532 erledigt, und der König hatte wohl zuvor ſchon Cranmer zurückgerufen und ihm ſeinen Plan hinſichtlich der Beſetzung jener Stelle mitgetheilt. Denn obwohl Cranmer ſeine Heimreiſe Monate lang verzögerte, war er Anfangs November ſchon in London, als Heinrich ſich im Geheimen mit Anna Bolen vermählte. Cranmer weigerte ſich lange, ein Amt anzunehmen, das zu jener Zeit als das ſchwierigſte und gefährlichſte erſcheinen mußte. Theils ſeine natürliche Schüchternheit, theils die Unvereinbarkeit der damals ſchon zu Recht beſtehenden königlichen Suprematie mit der päbſtlichen Autorität erſchwerte ihm die Entſcheidung. Doch die Rathgeber des Königs fanden eine gute Auskunft in einem Proteſte, den Cranmer bei ſeiner Weihe ablegen ſollte. Letztere fand nach Einholung der päbſtlichen Zuſtimmung am 30. März 1533 in der Weſtminſterabtei ſtatt. Cranmer erklärte dabei feierlich, daß er ſich durch den Eid, den er dem Pabſte leiſte, in keinerlei Weiſe verpflichte, etwas, das dem göttlichen Geſetze oder den Vorrechten der Krone und Landesgeſetzen zuwider wäre, zu thun, noch auch ſich hindern laſſe, in irgend einer Sache, die die Reformation und Verwaltung der engliſchen Kirche, die Rechte des Königs oder das Wohl des Staates betreffe, offen zu reden und frei zu handeln. Mit dieſem Vorbehalt legte er die üblichen Eide ab und wurde zum Erzbiſchof geweiht.

Cranmer hatte ſogleich das Schwierige ſeiner Stellung zu fühlen. Der König vollzog ohne ſein Vorwiſſen und Beiſeyn am 12. April öffentlich ſeine Vermählung mit Anna Bolen, und Cranmer mußte entweder gleich Anfangs mit dem König brechen, oder nachträglich die Scheidung deſſelben von Katharine ausſprechen und die Heirath mit Anna beſtätigen. Er that das Letztere und konnte es um ſo eher thun, da in ſeinen Augen die frühere Ehe an ſich ungültig war. Am 23. Mai erklärte er die erſte Ehe für aufgelöst, und acht Tage darauf beſtätigte er die andere und krönte Anna am 1. Juni. Er ahnte wohl, daß dieſer Schritt zu einem Bruch mit Rom führen würde, und ſandte deshalb an Bonner, den damaligen Geſandten zu Marſeille, eine Appellation von dem Pabſt an das nächſte allgemeine Concil. Der Pabſt antwortete mit einer Bannbulle (23. März 1534), der König ſeinerſeits hob nach Einholung des Gutachtens der Convocation durch ein Edikt vom 9. Juni die päbſtliche Gewalt über England auf, und ſtellte durch die Suprematsakte vom 3. November 1534 die Unabhängigkeit der engliſchen Kirche von Rom feſt. Der Erzbiſchof vertauſchte den Titel eines päbſtlichen Legaten mit dem des Primas von ganz England. Er ſtand jetzt an der Spitze einer von Rom unabhängigen Kirche und hatte ein Werk vor ſich, deſſen Umfang und Tiefe er anfangs noch nicht überſchauen konnte. Bisher hatte es ſich nur um Lostrennung von Rom, um Rechtfertigung der Eheſcheidung und Sicherſtellung der Erbfolge gehandelt. Das konnte mit Hülfe des weltlichen Armes geſchehen. Nun aber galt es, ein ganzes Volk an Haupt und Gliedern zu reformiren, die Wahrheit des Evangeliums einem auf ſein theologiſches Wiſſen eingebildeten, tyranniſchen, grauſamen König, der nunmehr das Oberhaupt der Kirche war, und einem für den Katholicismus eifernden Klerus gegenüber zur Geltung zu bringen. Wohl war die Königin, die eine ſo unumſchränkte Herrſchaft über das Herz des Königs aus-

übte, als dieſer über ſein Volk, und Cromwel, der Generalvicar des König-Pabſtes der Reformation günſtig, aber ihnen gegenüber ſtanden die mächtigen Häupter der katholiſchen Parthei, der Herzog von Norfolk, Gardiner, Stokesley, Bonner. Und die Männer, die die tüchtigſten Gehülfen für die Reformation geweſen wären, hatten längſt aus ihrer Heimath fliehen müſſen. Ein Mann, der unter ſolchen Umſtänden das Werk einer durchgreifenden Reformation vollführte, mußte von dem Geiſte des Evangeliums auf's Tiefſte durchdrungen und erleuchtet ſeyn, mußte mit unerſchrockenem Muthe die größte Umſicht, mit unbeugſamer Entſchiedenheit gewinnende Liebe, kurz ſo verſchiedenartige Eigenſchaften in ſich vereinigen, wie ſie ſich nie in Einem Menſchen zuſammenfinden. Und Cranmer fehlten gerade die weſentlichſten jener Eigenſchaften. Er ſtand noch mit einem Fuße im Katholicismus, bei aller Umſicht war er furchtſam und nachgiebig, bei aller Gelehrſamkeit ſchwankend und unſicher in den wichtigſten Lehren. Aber ſoviel iſt gewiß, daß Cranmer ſich nicht durch diplomatiſche Gewandtheit und Nachgiebigkeit, wie ſie Cromwel zeigte, vor dem Henkersbeil rettete, ſondern durch die edleren Züge ſeines Karakters, die ihm die unerſchütterliche Achtung und Liebe des Königs erwarben und ſicherten. Ein anderer Karakter hätte vielleicht Größeres verſucht, aber unter einer Regierung, wie die Heinrich's war, noch weniger oder gar nichts erreicht. Cranmer ſuchte Schritt für Schritt und Stück für Stück zu reformiren.

Vor Allem lag ihm daran, die königliche Suprematie, die ihm ſelbſt Glaubensartikel war, und die neue Succeſſionsakte zur Anerkennung zu bringen, grobe Mißbräuche abzuſtellen und die Bibel dem Volke zu geben. Gegen Widerſpenſtige wurde ſtreng verfahren, obwohl Cranmer Alles verſuchte, um z. B. Fiſher und Morus zu retten. Zur Durchführung ſeiner Reformen und zur Belehrung des Volkes darüber, nahm er die ſeit 100 Jahren außer Uebung gekommenen Viſitationen wieder auf. Er ſelbſt ging darin in ſeiner Diöceſe voran, bei welcher Gelegenheit er nur die guten Kanones und die Ceremonien als zweckmäßige Gebräuche um der Ordnung und Erinnerung an manches Gute willen beibehalten wiſſen wollte. Für die Bibelſache konnte er nur wenig thun. Er hatte zwar in der Convocation (Dezember 1534) die Sache angeregt, aber die Geiſtlichkeit ſteckte ihren Widerwillen dagegen hinter den Vorwand, daß die im Ausland gemachte Ueberſetzung des Neuen Teſtaments ungenügend ſey. Cranmer theilte deswegen Tyndals Teſtament in 10 Theile, und ſchickte dieſe an die Biſchöfe zur Reviſion. Dieſe ſandten zwar außer Stokesley ihre Arbeiten ein, aber damit endete auch dieſer erſte Verſuch. Glücklicher war er mit Beſetzung vacanter Stellen, die er Männern der evangeliſchen Richtung übertrug. Trotz des heftigen Widerſtandes der katholiſchen Partei ſchien die Reformation in gutem Gange zu ſeyn, als ein gefahrdrohendes Ereigniß eintrat. Heinrich, ſeiner neuen Gemahlin überdrüſſig, ergriff gerne die Gerüchte über ihre Untreue, um ihrer los zu werden. Cranmer, der ſeit ſeinem Aufenthalt in ihres Vaters Hauſe innig mit ihr befreundet war und ſie als Beſchützerin der Reformation hochſchätzte, war von ihrer Unſchuld überzeugt, und obwohl man ihn abſichtlich von der Commiſſion, die ſie zu verhören hatte, ausſchloß, wagte er doch und allein, ſie in einem Briefe an den König zu vertheidigen. Aber die Wärme, mit der er für ſie ſpricht, iſt mit Furcht vor ſeinem geſtrengen Herrn gemiſcht, ja er ſagt geradezu, der König würde ohne guten Grund nicht ſo weit gegangen ſeyn, bemitleidet den König wegen der bittern Erfahrung und bittet ihn ſchließlich nur, dem Evangelium deshalb ſeine Gunſt nicht zu entziehen. Und ſchon 14 Tage darauf gehorcht er dem Befehl des Königs, auch dieſe Heirath ohne triftigen Grund für ungültig und die Kinder für Baſtarde zu erklären. Allerdings äußerte die Königin, ob freiwillig oder gezwungen, bleibt dahingeſtellt, daß ihrer Verheirathung etwas im Wege geſtanden, was aber, wurde nicht geſagt. Am 19. Mai 1536 fiel ſie unter dem Beil, und den Tag darauf vermählte ſich Heinrich mit Jane Seymour.

Glücklicherweiſe war die neue Königin der Reformation günſtig, und während der nächſten 17 Monate bis zu ihrem Tode wurde ein bedeutender Schritt vorwärts gethan. Die erſte reformirte Synode, unter dem Vorſitz des Cromwel als Generalvicar für die

geiſtlichen Angelegenheiten, wurde am 16. Juni 1536 eröffnet, und berieth die wahrſcheinlich von Cranmer und andern Theologen vorbereiteten zehn Religionsartikel, welche die dogmatiſche Grundlage für die engliſche Kirche bildeten. Die Bibel und die drei Glaubensbekenntniſſe werden darin als Richtſchnur des Glaubens anerkannt, drei Sakramente, Taufe, Abendmahl und Buße angenommen und die Tranſubſtantiationslehre beibehalten, dagegen von der Rechtfertigung gelehrt, daß ſie durch Reue und Glauben mit Liebe verbunden erlangt, aber nicht verdient, ſondern durch Gottes Gnade und Chriſti Verdienſt gewirkt werde. Faſt alle katholiſchen Ceremonien, Heiligenverehrung und Fürbitte für die Todten werden beibehalten und nur vor der falſchen Anſicht, als ob dadurch die Vergebung der Sünden erlangt werden könnte, gewarnt. Nur die Buße wollte Cranmer nicht als Sakrament mitgezählt wiſſen, im Uebrigen mögen dieſe Artikel als Ausdruck ſeiner damaligen Anſicht genommen werden. Dieſe Artikel waren übrigens ein Compromiß, das weder die Evangeliſchen noch die Katholiſchen befriedigte, daher ſie Cranmer unter ſeiner Aufſicht revidiren ließ. Die Frucht dieſer Arbeit war „The Institution of a christian man,“ worin einiger Fortſchritt in evangeliſcher Richtung nicht zu verkennen iſt. Vielleicht wäre Cranmer darin weiter gegangen, hätte er nicht mit Männern wie Gardiner und Stokesley zu kämpfen gehabt. Das Buch erſchien im December 1537. Da es aber des Königs Sanktion nicht hatte, revidirte es dieſer ſelbſt und ſchickte ſeine Bemerkungen an Cranmer, der dieſelben mit großer Freimüthigkeit und Schärfe kritiſirte. Das königliche Dekret, welches jene Artikel einführte, enthielt noch einige andere wichtige Verfügungen, die Einſtellung der Feiertage, den Unterricht der Kinder im Glauben, Vaterunſer und den zehn Geboten, ſowie die Aufſtellung einer Bibel in jeder Kirche. Cranmers Verſuch, mittelſt einer Commiſſion die Bibelüberſetzung zu Stande zu bringen, war geſcheitert. Inzwiſchen war dieſes Werk von den flüchtigen Proteſtanten im Ausland vollendet worden. Die Nachricht davon erfreute Cranmer ſo, daß er ſagte, ſie ſey ihm lieber als 1000 Pf. Sterl. Er that nun Alles, um den König zu bewegen, den Verkauf derſelben zu erlauben. Auf Cranmer's Verſicherung, daß die Ueberſetzung gut ſey, geſtattete es der König. Damit war die Quelle der Wahrheit dem Volke geöffnet. Die Bibel wurde mit Begierde geleſen, und viel darüber geſprochen und geſtritten. Aber Cranmer ſelbſt war noch nicht ſo vom Geiſte des Evangeliums erleuchtet, daß er die daraus geſchöpften, über ſeine Anſicht hinausgehenden Lehren für berechtigt angeſehen hätte. In ſeinen Augen war die Verdammung des Lambert, der die Tranſubſtantiation verwarf, ſowie zweier Wiedertäufer, nur eine gerechte Strafe der Ketzerei.

Es war ein großer Gewinn, daß Cranmer die Einführung der Bibel noch vor dem Tode der Königin (24. Oktober 1537) durchgeſetzt hatte. Denn nunmehr trat eine für die Reformation ungünſtige Wendung ein. Der König wurde ſeit dem Tode der Königin mürriſcher und launenhafter und des Reformirens überdrüſſig. Dieſe Zeit benützte die katholiſche Parthei, um ſich bei ihm einzuſchmeicheln, und die Evangeliſchen zu verdrängen. Vergeblich ſuchte Cranmer die Aufhebung des Cölibats durchzuſetzen. Der König verbot die Prieſterehe (November 1538) und jener fand es gerathen, ſeine Frau nach Deutſchland zurückzuſchicken. Die Berathungen, die er in dieſem Jahr mit ſächſiſchen Theologen in London hielt, mußten abgebrochen werden. Die Einſprache, die er wie Cromwel gegen die Verſchleuderung der Kirchengüter that, welche er zur Errichtung von Schulen und Hoſpitälern angewendet ſehen wollte, reizte nur den König. Cranmer ſah wohl, daß die Gegner nicht ruhen würden, bis ſie den Katholicismus wieder ganz hergeſtellt hätten. Aber er war gefaßt, dem Sturme zu trotzen. Als die berüchtigten ſechs Artikel dem Parlament im Juli 1539 zur Annahme vorgelegt wurden, kämpfte er drei Tage lang auf's Entſchiedenſte dagegen. Nie ſtand der ſonſt ſo ſchüchterne und nachgiebige Mann ſo feſt und groß da. Cromwel gab nach, zwei Biſchöfe auf ſeiner Seite legten ihr Amt nieder, aber Cranmer ließ ſich diesmal ſelbſt durch des Königs Bitten nicht bewegen, die Axt an den Baum zu legen, den er mit Mühe gepflanzt und bisher gegen die Stürme geſchützt. Dieſe Haltung Cranmers machte auf den König einen ſolchen Eindruck, daß

er gleich nach dem Schluß der Sitzung, in welcher die Artikel angenommen worden waren, eine Deputation der Großen an ihn sandte, um ihn zu beruhigen und des königlichen Wohlwollens zu versichern. Cranmer antwortete, er hoffe zu Gott, daß seine Ansicht zur Ehre Gottes und zum Besten des Reiches noch durchdringen werde. Inzwischen wolle er sich mit dem Beschlusse des Parlaments zufrieden geben.

Um der übermächtigen katholischen Partei kräftiger entgegentreten zu können, leitete Cromwel die Verheirathung des Königs mit Anna von Cleve ein. Heinrich konnte sie nicht rückgängig machen, dachte aber sogleich an Scheidung, und Cranmer ließ sich bewegen, dieselbe ohne allen triftigen Grund zu vollziehen. Cromwel sollte auf dem Schaffot büßen und sein bisheriger Freund wagte zwar eine Vertheidigung des Verklagten, gab aber wie früher bald nach und stimmte für seine Hinrichtung. Es ist schwer, Cranmer von dem Vorwurf unmännlicher Nachgiebigkeit gegen des Königs Willen und feiger Vertheidigung seiner Freunde zu reinigen. Und doch kann es nicht die Sorge um Selbsterhaltung gewesen seyn, die ihn so nachgiebig machte, da er in Fällen, wo es sich um Erhaltung der Reformation handelte, keine Gefahr scheute. Wie bei der Artikelakte, so ließ er sich auch weder durch Bitten noch Drohungen zum Nachgeben bringen, als die katholische Partei, durch Cromwel's Sturz kühner geworden, den König zur Niedersetzung einer Commission veranlaßte, welche eine Revision der Lehre im streng katholischen Sinne vornahm. Man wettete schon darauf, daß dieser Widerstand Cranmer den Kopf kosten würde. Allein Cranmer wußte den König auf seine Seite zu bringen, und entwarf mit dessen Genehmigung eine andere Vorlage in 17 Fragen, die die Commission beantwortete und er mit seinen Bemerkungen an den König sandte. Diese sind wichtig, sofern sie Cranmers damalige Ansichten zeigen. „Nur Taufe und Abendmahl sind im engeren Sinne Sacramente. Die Fürsten haben die Fürsorge für ihr Volk in politischer wie geistlicher Hinsicht, und zur Ausübung derselben Beamte, z. B. Kanzler, Schatzmeister, Bischöfe, Pfarrer, die sie selbst erwählen und berufen. Die Einweihung der Geistlichen ist um der guten Ordnung und gebührenden Feierlichkeit willen zweckmäßig, aber es wird dadurch ebensowenig als bei Anstellung eines weltlichen Beamten eine besondere Gnadengabe mitgetheilt. So lange es noch keine christlichen Fürsten gab, wählten freilich die Apostel oder die Gemeinden. Aber nach der Schrift kann ein Fürst so gut wie ein Bischof Jemand zum Priester machen, und nach derselben ist Consecration nicht nothwendig, sondern Wahl und Anstellung genügt. Beichtzwang und letzte Oelung sind schriftwidrig." Ziemlich abweichend davon waren die Gutachten der anderen Bischöfe, und die weiteren Verhandlungen über jene Punkte scheinen abgebrochen worden zu seyn. Doch war soviel gewonnen, daß die Anschläge der Katholiken vereitelt wurden. Und dies war um so wichtiger, da ihr Einfluß auf den König seit seiner Vermählung mit Katharine Howard (August 1540) wieder stieg. Doch schon nach wenigen Monaten wurde diese Verbindung aufgelöst. Cranmer hatte die unwillkommene Aufgabe, den König von ihrem früheren unsittlichen Lebenswandel zu unterrichten, konnte aber diesmal mit voller Ueberzeugung die Ehe als ungültig auflösen. Ihr Sturz war ein Schlag für die katholische Partei und Cranmer benützte diese Zeit, um die Aufstellung der Bibel in allen Kirchen mittelst königlichen Befehls durchzuführen. Zugleich sorgte er für Verbesserung der Schulen, wobei er sich besonders der Armen eifrig annahm. Dadurch reizte er aber seine Gegner, und diese bewogen den König, die Erlaubniß zum Lesen der Bibel so zu beschränken, daß es fast einem Verbote gleichkam. Aber hiebei blieben sie nicht stehen. Als die Protestanten an Katharine Parr, der sechsten Gemahlin des Königs (7. Juli 1543), eine neue Beschützerin gefunden, waren sie eifrig darauf bedacht, diese und vor allem Cranmer zu stürzen. Zuerst wurde seine Kathedralgeistlichkeit aufgestachelt, um verschiedene Klagen gegen ihn einzubringen, aber die Folge war nur, daß Gardiner in Ungnade fiel und die Urheber des Complots eingesetzt wurden. Ebenso erfolglos war die Anklage s. Gostwick im Parlament, der, durch des Königs Drohung eingeschüchtert, den Erzbi- schof um Verzeihung bitten mußte. Auch der dritte Versuch, Cranmer zu stürzen, der von

Mitgliedern des königlichen Rathes ausging, ſcheiterte. Dieſe verlangten Cranmers Verhaftung wegen Einführung der Ketzerei. Der König gab ſeine Zuſtimmung, ließ aber Cranmer ſogleich noch um Mitternacht zu ſich kommen und theilte ihm Alles mit. Des andern Tages vor den Geheimen Rath geladen, appellirte er an den König, der die Rathsmitglieder mit lauten Worten empfängt, und die Hand auf der Bruſt ſagt: „So wahr ich an Gott glaube, halte ich dieſen Mann, meinen Herrn von Canterbury, für meinen allertreuſten Unterthanen.“ Und ſeine Kläger baten beſtürzt und beſchämt um Vergebung. So hoch aber Cranmer in der Gunſt des Königs ſtand, ſo war doch die Gegenpartei zu mächtig, als daß Cranmer ſeine Anſicht immer zur Geltung hätte bringen können. Er beklagte es, daß in die 1543 erſchienene „Necessary doctrine for any christian man“ Manches aufgenommen worden ſey, was er nicht billige. Die Niederſetzung einer Commiſſion zur Reviſion des canoniſchen Rechtes hatte er zwar ausgewirkt, aber er ſah ſie nie in's Leben treten. Und während er auf der einen Seite in Abſchaffung einzelner Mißbräuche fortfuhr, wurde auf der andern das Bibelverbot (1546) verſchärft. Ohne Zweifel auf Cranmer's Antrieb wurde ein Vertrag mit dem König von Frankreich zur Abſchaffung der Meſſe eingeleitet, als Heinrich am 28. Januar 1547 ſtarb.

Blickt man auf den Erfolg von Cranmer's bisherigen Leiſtungen, ſo iſt dieſer allerdings ein geringer. Viele gute Maßregeln waren im Keim erſtickt oder nur halb ausgeführt worden. Und das war kein Wunder. Cranmer hatte zwiſchen der Scylla und Charybdis des königlichen Eigenſinns und des Reformationshaſſes der Katholiſchen hindurchzuſteuern gehabt, und es ſchien ein großer Gewinn, das Schifflein der Reformation wenigſtens gerettet zu haben. Er ſelbſt hatte ein feſtes Ziel noch nicht vor Augen. Ein anderer Grund des geringen Erfolges iſt in der ganzen Art dieſer Reformation zu ſuchen. Sie begann mit der äußerlichen Lostrennung von Rom und wurde von oben herunter gemacht, während die deutſche Reformation mit der innern Befreinug von römiſcher Irrlehre anfieng und von unten herauf wuchs. Die bisherigen Verhältniſſe änderten ſich aber mit Edwards Thronbeſteigung. Seine Erziehung war Cranmer übertragen worden. Der Lord-Protector und Cecyl waren Freunde der Reformation, und wenn auch die katholiſche Partei noch gleich ſtark war, ſo hatten doch die Evangeliſchen nicht mehr zwiſchen zwei Feuern durchzugehen, ſondern konnten den Gegnern mit vereinter Macht gegenübertreten und hatten den Rücken frei. Im Umgang mit entſchieden evangeliſch geſinnten Männern, mit den flüchtigen Proteſtanten, denen die Rückkehr nun freiſtand, und den Ausländern, die Cranmer an ſich zog, läuterte und ſichtete dieſer ſeine Anſichten und gewann Muth, die Reformation allſeitig durchzuführen. Dabei zeigte er eine große Gabe, die beſten Kräfte für ſein Werk zu verwenden und weiſe zu leiten. In dem glücklichen Zeitraum der Regierung Edwards war Cranmer die Seele der Reformation.

Es war ganz gemäß dem Begriff, den Cranmer von der hohen Würde des Königthums hatte, daß er ſich ſein Amt auf's Neue vom König übertragen ließ. Ihm war ja, wie er dies bei Edwards Krönung (20. Februar 1547) ausſprach, der König Gottes Statthalter und Chriſti Stellvertreter innerhalb ſeines Reiches. Das Ideal eines Königs aber ſah er in Joſias. Die Kirche gleich dieſem zu reformiren, hielt er Edward als ſeine Aufgabe vor, fügte aber zugleich bei, daß er, auch wenn der König ſeine Pflicht nicht erfüllte, das Recht nicht habe, ihn des Thrones für verluſtig zu erklären. Bei dieſer einſeitigen Hervorhebung des Königthums überſah Cranmer offenbar nicht bloß die Bedeutung des davon unabhängigen Prieſterthums, ſondern auch der Stellung der Propheten in der alten Theokratie. Ihm aber ſchien die Stärkung der königlichen Macht das beſte Mittel, um die Macht des in der Geiſtlichkeit und im Volk noch überwiegenden Katholicismus zu brechen.

Cranmer ordnete zunächſt Viſitationen durch's ganze Land an, und es wurden zu dieſem Zweck Commiſſionen für die einzelnen Diöceſen niedergeſetzt. Seine Abſicht dabei war, nicht bloß die Suprematie zur allgemeinen Anerkennung zu bringen und Mißbräuche abzuſtellen, ſondern auch das Volk gründlich zu belehren. Er verfaßte deshalb mit andern

Bischöfen, wie Ridley und Latimer, das „Book of Homilies“ (Juli 1547), in welchem die evangelischen Lehren viel entschiedener hervortraten, als bisher, und ließ die Paraphrasen des Erasmus in's Englische übersetzen. Im Parlament, das im November zusammentrat, setzte er zunächst die Zurücknahme der sechs Artikel durch, und beantragte eine Revision der Liturgie. Die Feier des Abendmahls unter beiderlei Gestalt wurde sogleich angeordnet. Cranmer hatte nämlich seine Ansicht darüber, durch Ridley eines Bessern belehrt, geändert. Darauf ließ er den Nürnberger Katechismus fast unverändert in's Englische übersetzen (1548). Der Entwurf einer neuen Liturgie wurde im November 1548 vollendet, im Januar 1549 von dem Parlament angenommen. Das konnte freilich nicht ohne heftige Kämpfe mit den Papisten geschehen und man fand es für nöthig, den Hauptführer derselben, Gardiner, in's Gefängniß zu werfen, dem später auch Bonner folgte. Ein Bollwerk des Katholicismus waren besonders noch die Universitäten, und diese zu reformiren war Cranmer's angelegentliche Sorge. Zur Erreichung dieses Zweckes, sowie zur Förderung der Reformation überhaupt leisteten ihm die ausländischen Gelehrten, die in seinem Palast die gastfreundlichste Aufnahme fanden, wesentliche Dienste. Cranmer war allezeit von äußeren Einflüssen abhängig, aber auch der Belehrung zugänglich gewesen, und es zeigt einen glücklichen Takt, daß er sich mit Männern von entschieden evangelischer Gesinnung und anerkannter Gelehrsamkeit umgab. Peter Alexander v. Artois, Peter Martyr aus Florenz, Bernardin Ochino, Tremellius, Bucer, Fagius, Matth. Negelin, Justus Jonas, Joh. Laski, der Stifter der ersten deutschen Gemeinde in London, und der Schotte Alex. Alesius bildeten den Kreis von ausländischen Gelehrten, die Cranmer um sich hatte. Peter Martyr erhielt eine Professur in Oxford, wo er nicht bloß Vorlesungen über das Neue Testament hielt, sondern auch mit den Papisten siegreich über das Abendmahl disputirte. Dasselbe that Bucer in Cambridge. Außer diesen erhielten Tremellius und der von Melanchthon empfohlene Dryander Anstellungen in Oxford, Fagius in Cambridge.

Außer der Reform der Universitäten beschäftigte sich Cranmer noch mit einem andern höchst wichtigen Plan. Die früheren 10 Artikel konnten als Glaubensbekenntniß nicht mehr genügen. Bei der Aufstellung eines neuen aber hegte Cranmer den großen Gedanken, durch ein gemeinsames Bekenntniß alle Protestanten zu vereinigen. Er wandte sich deshalb an Melanchthon, Calvin und Bullinger, und schlug London als den geeignetsten Ort für Verhandlungen vor. Obwohl aber Melanchthon und Calvin eine solche Vereinigung höchst wünschenswerth fanden, so stellten sich ihr doch unüberwindliche Hindernisse entgegen, und Cranmer mußte sich damit begnügen, ein Bekenntniß mit den Theologen seines Landes abzufassen. Er that dies wahrscheinlich auf Grund der unter seinen Papieren aufgefundenen 13 Artikel, die eine Frucht der mit den deutschen Theologen 1538 gepflogenen Unterhandlungen waren, und sich genau an die 17 ersten Artikel der Augsburger Confession anschloßen. Im Mai 1552 wurde ein Bekenntniß in 42 Artikeln der Convocation vorgelegt, und später vom König, aber nicht vom Parlament, approbirt. Im gleichen Jahre wurde die Liturgie von Cranmer mit Hülfe des Ridley, Cox, Peter Martyr, Bucer u. A. revidirt und die letzte Oelung, Ohrenbeichte und das Gebet für die Verstorbenen daraus weggelassen.

So war es Cranmer gelungen, den äußeren Bau der Reformation zu vollenden. Viel langsamer aber drang der Geist des Evangeliums durch. Auch unter Edward wurde noch zu harten Maßregeln gegriffen, wie unter der letzten Regierung. Die Schwärmerei einer Jane Bocher glaubte man nur durch Feuer und Schwert ausrotten zu können. Als das Urtheil über sie gesprochen war, versuchten Cranmer und Ridley, die sie häufig besuchten, sie zum Widerruf zu bringen, und erst nach einem Jahre wurde der Befehl zu ihrer Hinrichtung gegeben. Es ist jetzt erwiesen, daß Cranmer weder bei der Verurtheilung zugegen war noch des Königs Unterschrift dazu einholte.

Die katholische Parthei hatte unermüdlich ihre Angriffe auf die Reformation fortgesetzt und namentlich Gardiner, obwohl im Gefängniß, Cranmer's Lehre vom Abendmahl

in einer Schrift angefochten, die Cranmer mit einer Gegenſchrift erwiderte, in der er ſeine nunmehr calviniſtiſche Anſicht auseinanderſetzte. Es war jener Partei gelungen, Somerſet zu ſtürzen und damit Cranmer einer weſentlichen Stütze zu berauben. Northumberland, der ihm folgte, ſuchte Edward dem Einfluß des Erzbiſchofs zu entziehen, und ihn zu einer Succeſſionsakte zu Gunſten ſeiner Schwiegertochter zu überreden, was ihm auch gelang. Cranmer, der zuerſt die Rechte Maria's vertheidigte, gab auf Edwards Bitten nach. Der junge König ſtarb bald darauf (6. Juli 1553) und mit ihm ſank die Hoffnung der Reformatoren, da nach ſeinem vergeblichen Verſuch, die Lady Jane Grey zur Königin zu machen, Maria den Thron beſtieg.

Damit beginnt die letzte und kürzeſte Periode in Cranmers Leben. Sein Wirken war zu Ende. Er ſah einem nahen Märtyrthum entgegen, aber er war bereit, bei ſeiner Fahne zu bleiben und wies den Rath ſeiner Freunde, zu fliehen, mit Entſchiedenheit zurück. Maria konnte es ihm nicht vergeſſen, daß er die Scheidung des Königs von ihrer Mutter betrieben, und zur Erhebung der Lady Jane Grey auf den Thron ſeine Zuſtimmung gegeben. Zudem haßte ſie ihn als den Hauptbeförderer der Reformation. Er wurde deshalb vor den königlichen Rath und am 14. September vor die Sternkammer geladen und in den Tower geführt. Ihm wurde zum Verbrechen angerechnet, wozu ihn Gardiner ſelbſt herbeigezogen, und er, der nur ungern ſeine Zuſtimmung zu Lady Jane's Succeſſion gegeben, mußte dafür büßen, während andere frei ausgingen. Sein Muth beim Anfang der Verfolgungen verdient alle Anerkennung. Während viele mit der neuen Regierung die Farbe wechſelten, erklärte er ſich bereit, die bisherige Reformation als mit der Schrift im Einklang ſtehend zu vertheidigen. Dazu wurde ihm aber keine Gelegenheit gegeben. Im November wurde er des Hochverrathes für ſchuldig erklärt. Als Märtyrer für das Evangelium zu ſterben war er bereit, aber mit dem Namen eines Hochverräthers gebrandmarkt zu ſeyn, konnte er nicht ertragen. Er ſchrieb deshalb an die Königin, und wurde in der Folge von der Klage auf Hochverrath freigeſprochen, dagegen der Ketzerei angeklagt. Der Tower war ſo überfüllt, daß er mit Ridley und Latimer in eine Kammer geworfen wurde. Es war für ihn ein großer Troſt, mit dieſen Männern durch Gebet und Leſen der Schrift ſich ſtärken zu können. Bald wurde er vor die Convocation geſtellt und verhört. Er berief ſich auf Gottes Wort, ſeine Gegner wieſen auf das Schwert als ihre Waffe. Das Verhör wurde in einer Weiſe geführt, daß ſelbſt viele ſeiner Gegner darüber empört waren und die weiteren Verhandlungen nach Oxford verlegt werden mußten. Dahin wurde er im Mai 1554 mit ſeinen Leidensgenoſſen gebracht, und das Verhör am 14. April wieder aufgenommen. Die Sitzung wurde in der Marienkirche feierlich eröffnet. Cranmer ſtand in würdiger Haltung, den Stab in der Hand, vor ſeinen Richtern. Die Forderung, drei ganz katholiſche Artikel über das Abendmahl zu unterſchreiben, wies er ab und bat, ſie ſchriftlich beantworten zu dürfen. Am folgenden Tag, Sonntag, ſandte er ſeine Antwort ein und erſchien am Montag, um ſie zu vertheidigen. Trotz der ungezügelten Unterbrechungen und des Hohngelächters ſeiner Gegner blieb er ruhig und feſt, und führte ſeine ſechsſtündige Vertheidigung, bald in lateiniſcher, bald in engliſcher Sprache mit einer Gelehrſamkeit, die ſeinen Gegnern Bewunderung abnöthigte. Am Donnerſtag wurde er wieder vorgeladen und ſelbſt der Vorſitzende konnte nicht umhin, ihn wegen ſeiner wunderbaren Sanftmuth und Beſcheidenheit zu loben. Am Freitag wurde ihm, Ridley und Latimer abermals die Unterſchrift jener Artikel abverlangt. Sie verweigerten ſie einſtimmig und wurden als Ketzer verdammt. Als das Urtheil gefällt war, rief Cranmer: „von dieſem eurem Gericht und Urtheil apellire ich an das gerechte Urtheil des Allmächtigen, in der feſten Hoffnung mit Dem im Himmel gegenwärtig zu ſeyn, ob deſſen Gegenwart im Sakrament ich von euch verdammt werde.“ Er beklagte ſich über das ungerechte Verfahren in einem Briefe an die Königin, der aber ſchwerlich überbracht wurde. Die Verurtheilten kamen nun in eine ſtrengere Haft, in der ſie 18 Monate lang blieben, während welcher Zeit Cranmer ſich mit Abfaſſung einer zweiten Schrift gegen Gardiner beſchäftigte. Wahrſcheinlich fürchtete man

ſich, Männer, die in den Augen des Volkes ſo hoch ſtanden, ohne die Zuſtimmung des Pabſtes hinzurichten. Eine neue Unterſuchung wurde deshalb von päbſtlichen und königlichen Commiſſären im September 1555 angefangen und zuerſt Latimer und Ridley, zu letzt Cranmer verhört. Dieſer proteſtirte ſowohl gegen die Commiſſion, da er durch ſeinen Eid gebunden ſey, die Autorität des Pabſtes zu verwerfen, als gegen die Zeugen, die den Suprematseid gebrochen.

Gleichwohl wurden die letzteren vernommen, das Verhör geſchloſſen und darüber nach Rom berichtet. Abermals wandte ſich Cranmer in einem Brief an die Königin, worin er erklärte, daß er des Pabſtes Autorität verwerfe, weil ſie den Landesgeſetzen zuwider ſey, und weil der Pabſt ſich ſelbſt zum Gott mache und das Abendmahl unter beiderlei Geſtalten verbiete. Er proteſtire nicht aus perſönlichem Intereſſe oder Furcht, ſondern gewiſſenshalber, um der Unabhängigkeit des Landes und um der Ehre Gottes willen. Aber ſchon Heinrich hatte, als Cranmer Maria durch ſeine Fürſprache von dem Gefängniß rettete, recht geſagt, Cranmers Verwendung für ſie werde zu ſeinem eigenen Verderben ausſchlagen. Sie ließ den Brief durch Pole beantworten. Auch die Fürbitten ſeiner Freunde halfen nichts. Der Pabſt excommunicirte ihn und beauftragte Bonner und Biſchof Thirlbey, einen früheren Freund des Cranmer, mit Vollziehung ſeines Befehles (14. Februar 1556). Als ſie Cranmer die erzbiſchöflichen Inſignien und Gewänder abnahmen, konnte ſich Thirlbey der Thränen nicht enthalten, während Bonner ſeine Schadenfreude offen zeigte. Cranmer blieb gefaßt und händigte nur am Ende Thirlbey eine Appellation an das nächſte allgemeine Concil ein — ein letzter, obwohl hoffnungsloſer Verſuch, das Recht im Ausland zu finden, das ihm in der Heimath verweigert wurde.

Cranmers Feinde begnügten ſich aber nicht, ihn, den Hauptbeförderer der Reformation, geſtürzt zu haben. Sie wollten einen glänzenden Triumph feiern und ihn durch Erzwingung eines Widerrufes auf's Tiefſte demüthigen. Nach ſeiner Excommunication änderten ſie ihr Benehmen, erwieſen ihm alle Aufmerkſamkeit und beſtürmten ihn mit Bitten und Verſprechungen, bis er endlich einen Widerruf unterzeichnete, der alsbald gedruckt und verbreitet wurde. Kaum war dies erreicht, ſo wurde der Befehl zu ſeiner Hinrichtung gegeben, vor ihm aber geheim gehalten. Am 21. März wurde er in die Marienkirche geführt. Auf einem erhöhten Platze, Allen ſichtbar, kniete der Greis mit kahlem Haupt und langem weißem Bart in tiefſter Zerknirſchung und bitterlich weinend — ein Anblick, der die Anweſenden auf's Tiefſte ergriff. Nach der Predigt, in welcher gezeigt wurde, warum ein ſolcher Ketzer trotz ſeines Widerrufes zum abſchreckenden Beiſpiel für andere ſterben müſſe, ſollte Cranmer ſeinen Widerruf öffentlich wiederholen. „Das will ich von Herzen gern," erwiderte er, erhob ſich und hielt eine Anrede an das Volk, ſprach ein ergreifendes Gebet um Vergebung ſeiner Sünden, und dann — zum Staunen Aller, widerrief er Alles, was er aus Todesfurcht gegen die Wahrheit geſagt und gethan. Seine Hand, ſagte er, die unterſchrieben, ſolle zuerſt brennen, den Pabſt erklärte er für den Antichriſt und alle ſeine Lehre für Lüge, und bekannte ſich zu ſeiner Anſicht über das Abendmahl, wie er ſie in ſeinem Buch gegen Wincheſter ausgeſprochen. Hier wurde er unterbrochen und auf den Scheiterhaufen geführt. Zwei Mönche ſuchten ihn vergeblich zum Widerruf des Geſagten zu bringen. Er blieb ſtandhaft. Ruhig ließ er ſich an den Pfahl binden, und als die Flammen auflohderten, hielt er zuerſt ſeine Hand hinein und wiederholte die Worte: „dieſe Hand hat übel gethan, dieſe böſe rechte Hand." Kein Klagelaut wurde gehört. Er ſtand unbeweglich und die Augen gen Himmel gerichtet rief er: „Herr Jeſu, nimm meinen Geiſt auf." Die Flammen verzehrten ihn ſchnell, ſein Herz aber wurde unverſehrt gefunden.

Cranmers Karakter war eine ſeltſame Miſchung von hohen Vorzügen und großen Schwächen. Er war milde, friedliebend, ein Mann der Vermittlung. Von Natur ſchüchtern, unentſchloſſen und nachgiebig war er doch in manchen Fällen voll Muthes, ſtandhaft und unbeugſam. Seine Feinde wußte er durch Sanftmuth und Liebe zu gewinnen, und es war ſprüchwörtlich geworden, daß man Cranmer beleidigen müſſe, um eine Gunſt

von ihm zu erhalten. Seine Freunde wagte er nur ſchüchtern zu vertheidigen. Durch Großmuth, Freigebigkeit und Gaſtfreundſchaft gewann er viele Herzen, durch ſein Schwanken und Zaudern ſtieß er andere zurück. Er war gewiſſenhaft, und doch ließ er ſein Gewiſſen ſo leicht beruhigen. Sein Karakter war zu biegſam, zu ſehr durch äußere Eindrücke beſtimmt. Ihm fehlte der feſte, klare Mittelpunkt, den Luther in dem rechtfertigenden Glauben als Prinzip für Leben und Lehren gefunden hatte. Luther hatte ſich ſelbſt reformirt, ehe er die Kirche zu reformiren begann. Cranmer hatte nur eine dunkle Erkenntniß der Wahrheit, als er berufen war, die Kirche auf Grund des Evangeliums neuzugeſtalten. Luther hatte an ſeinem Glauben genug, Cranmer bedurfte einer Stütze, und dieſe glaubte er in der königlichen Suprematie zu finden. Luther vertraute auf ſeinen Gott, Cranmer auf ſeinen König. Jener wich nur dem göttlichen Worte, dieſer faſt immer dem königlichen Willen. Und doch war ſeine Schmiegſamkeit und Beſcheidenheit das einzige Mittel, um Einfluß auf einen Karakter, wie Heinrich war, zu gewinnen. Oft mochte er es für ſeine Pflicht halten, auch gegen ſeine Ueberzeugung nachzugeben, um das Ganze zu retten. Dies geht entſchieden daraus hervor, daß er unbeugſam blieb, wo es ſich um Leben oder Tod des Reformationswerkes handelte. Obwohl er viele Niederlagen erlitt, gab er ſeinen Poſten doch nicht auf und wartete nur auf günſtigere Zeiten, um einen Schritt vorwärts zu thun. Wie im Handeln ſo war Cranmer auch in wiſſenſchaftlicher Hinſicht von andern Männern abhängig. Seine Schriften, die ſich alle nur auf die Tagesfragen der Reformation beziehen, zeigen große Beleſenheit und Gewandtheit in Verarbeitung des Materials, aber keine ſelbſtſtändige Forſchung oder neue Faſſung einer Lehre. Aber in Zuſammenfaſſung des von andern gefundenen, in Verwendung verſchiedener Talente für ſeine Zwecke, in der Leitung und Durchführung des großen Werkes der Reformation war er Meiſter. Cranmer hat ſich nur allmählig zu dem entwickelt, was er unter Edward war. Noch mehr als mit äußern Gegnern hatte er dabei mit ſeiner natürlichen Schwachheit zu kämpfen. Oft unterlag er dieſem Feinde, aber der tiefſte Fall, den er am Ende ſeines Lebens that, war nur der Uebergang zu einem entſchiedenen Sieg, der ihm eine Stelle neben den großen Männern der Reformation ſichert.

Quellen: *Foxe's* Martyrologium 1576; *Strype's* Memorials of Archbishop Cranmer 1693; *Jenkyn's* Remains of Cranmer 1833; *Todd's* Life of Cranmer 1831. C. Schöll.

Creatianismus, ſ. Seele.

Credenz oder **Credenztiſch** iſt ein kleiner Tiſch, gewöhnlich auf der Epiſtelſeite des Altars, worauf der Kelch, die Meßkännchen und andere Gegenſtände, die bei der Meſſe in Gebrauch kommen, niedergelegt werden. Solche Credenztiſche werden gewöhnlich nur bei feierlichen Hochämtern gebraucht. Herzog.

Crell (oder Krell), Nikolaus, ward zwiſchen 1550 und 1553 zu Leipzig, wo ſein Vater Profeſſor der Rechte war, geboren. Seit 1575 hielt er als Magiſter und Baccalaureus der Rechte an der dortigen Univerſität Vorleſungen; er zeigte ſich dabei als Gegner der herrſchenden ſcholaſtiſchen Philoſophie, deren Pedanterie er verſpottete. Dann, als Doctor der Rechte und praktiſcher Juriſt zeichnete er ſich durch Geiſt und Bildung ſowie durch ſtrengen Rechtsſinn aus, ſo daß ſelbſt ſeine Gegner ihm nach ſeinem Tode noch das Zeugniß geben mußten: „er ſey ein guter Juſtitiarius geweſen, der ohne Anſehen der Perſon dem Armen ſowohl als dem Reichen zu ſeinem Recht verholfen.“ Er erregte dadurch die Aufmerkſamkeit des Kurfürſten Auguſt und wurde von dieſem dem Kurprinzen als Rath beigegeben, ſpäter auch zu ſeinem eigenen Hofrathe gemacht. Chriſtian I., der ſeinem Vater 1586 in der Regierung folgte, ernannte ihn zum Geheimen Rath und Kanzler und legte die oberſte Leitung der Staatsgeſchäfte in ſeine Hand.

Kurfürſt Auguſt hatte weder theologiſche Anſtrengungen noch Koſten und Gewalt geſpart, um den Krypto-Calvinismus zu vertilgen und die kirchliche Einheit durch Einführung der Formula concordiae herzuſtellen. Zur Freude der Gneſio-Lutheraner war (wie Hutter ſagt) „in Kirchen und Schulen Alles zur Ruhe gebracht und durch die trefflichſten Geſetze Alles wohl verriegelt und umzäunt“, da brach nach Auguſts Tode

unter Christian I. in dem wohlumzäunten Gebiete der Krypto-Calvinismus mit neuer Macht hervor; die Partei, die ihren Sieg und ihre Alleinherrschaft dadurch gefährdet sah, meinte, nur durch Crell's List und Eigenmächtigkeit und durch die Täuschung, welche er sich gegen seinen Fürsten erlaubte, der eigentlich die Orthodoxie aufrecht erhalten wollte. Allein weder war die Philippistische Richtung und mit ihr die Neigung zu einer Versöhnung mit den Reformirten so in den Gemüthern der Theologen und Laien erloschen, daß nur künstliche Mittel sie in's Leben gerufen hätten, noch handelte der Kurfürst so ohne eigene Antriebe und Ueberzeugung, daß er sich unbewußt zum Werkzeuge Crell's gemacht, wenn gleich es bei seinem kirchlichen Regimente nicht an Täuschungen fehlte, wie sie die Dienstbeflissenheit, die auch in der Kirche auf die Strömungen der Hofluft lauscht, den gekrönten Bischöfen zu bereiten pflegt, und nicht an Uebertreibungen theologischer Leidenschaft, die über die Absichten des Fürsten, wohl auch selbst seines Kanzlers hinausging. „Die Religion seines Vaters, der nicht in Martinum oder Jakobum (Andreä), sondern in Christum geglaubt", wollte er allerdings, wie er äußerte, nicht verlassen, aber den Eifer desselben für die Formula concordiae hat er, auch zufolge der Aeußerungen, auf welche die orthodoxe Hofpartei sich nachmals berief, nicht getheilt. Als Richtschnur der göttlichen Lehre nannte er neben der heil. Schrift die alten Symbole, und die Augustana und beiden Katechismen Luthers; was die Reformirten betrifft, so sagte er: „den Calvinismum und Zwinglianismum hat mein Vater verworfen, also thue ich sein Sohn auch, so dem in einerlei Weise also ist als die Ubiquitarii und Flacianer fürgeben, nemlich so die Wahrheit, Allmächtigkeit oder Christi ganze Gegenwärtigkeit auf Erden geläugnet wird." Christian I. hatte seine religiöse Erziehung unter der Leitung eines Philippisten, des Hofpredigers Schütz erhalten, auf seine Ansicht von den Reformirten mußte der Verkehr mit seinem Schwager, dem Pfalzgrafen Johann Casimir, von Einfluß seyn, und es fehlte in ihm nicht an einer weltmännischen Ader, welcher das Gebahren der herrschenden Partei, die maßlose Streitsucht, das hierarchische Gelüsten der orthodoxen Eiferer widerwärtig werden mochte. Motive genug, die ihn bestimmen konnten, mit eigenem Wissen und Willen die Richtung seines Kanzlers zu genehmigen, welcher als Christ durch religiöse Ueberzeugung und kirchliche Erfahrung, als Staatsmann durch den Wunsch, die Protestanten zu einer starken politischen Gemeinschaft zu vereinigen, bewogen wurde, die Annäherung an die Reformirten zu befördern und die Scheidewand, welche das exclusive Lutherthum gegen sie aufgerichtet hatte, zu beseitigen. Crell hatte beim Antritt seines Kanzleramts die Freiheit seines Gewissens gewahrt, ein eigenes Bekenntniß über die derzeitigen Streitigkeiten vorgelegt und durch die kurfürstliche Bestallung die Zusicherung erhalten, daß er bei diesem Bekenntniß unangefochten und mit der Unterschrift der Concordienformel verschont bleiben sollte. Unter seinem Einfluß wurden nun folgende Schritte gethan, um das sächsische Kirchenwesen in die oben angedeutete Bahn zu leiten. Es wurde im Jahre 1588 ein schon von August 1566 erlassenes Mandat erneut: daß die Prediger zwar alle öffentlich erkannten Ketzereien, Irrthümer und Laster strafen, das unnöthige Gebeis und Gezänk, das Schänden und Verdammen der Personen aber meiden sollten. Zwistigkeiten über die Lehre seyen an den Kurfürsten, die Superintendenten und Universitäten zu bringen, und wer sich darnach nicht richten wolle, aus dem Lande zu weisen. Manche Eiferer verloren dabei ihre Stellung, so der Hofprediger Mirus, der jedoch nicht nur wegen seiner polemischen Heftigkeit, sondern wegen persönlicher Invectiven, die er sich auf der Kanzel gegen den Kurfürsten erlaubt, eine Zeit lang gefangen gesetzt wurde; Polyk. Leyser in Wittenberg, der anzeigte, daß er einen Ruf nach Braunschweig habe, wurde entlassen. Die Ausscheidenden wurden durch Philippisten, die sogenannten Krypto-Calvinisten, ersetzt. Auch mußten die theologischen Druckschriften einer Censur, welche in Dresden unter Crell's Leitung geübt wurde, unterworfen werden. — Auf Befehl und auf Kosten des Kurfürsten, welcher das Wort Gottes dem gemeinen Mann gern recht zugänglich machen wollte, sollte eine deutsche Bibel mit Anmerkungen herausgegeben

werden. Salmuth übernahm unter Zuziehung von Pierius in Wittenberg u. A. und unter Aufſicht von Crell die Bearbeitung, und hiebei wurde öfter gewaltſam Veranlaſſung genommen, Lehren der Concordienformel zu bekämpfen, z. B. zu 1 Reg. 8, 27. „den Schwarm von der Allenthalbenheit Chriſti Leibes, dadurch menſchliche Natur und göttliche vermiſcht werden müſſe.“ — Der Kurfürſt machte, als die 5 Bücher Moſis 1590 ihm gedruckt vorgelegt wurden, Salmuth dafür ein Ehrengeſchenk. Mit ſeinem Tode aber wurde das Unternehmen, das bis zum 2. Buch der Chroniken fortgeführt war, ſiſtirt und alle Exemplare bis auf die wenigen, welche ſchon ausgegeben waren, vernichtet. — In demſelben Eifer für Verbreitung rechter Schrifterkenntniß befahl der Kurfürſt eine Bearbeitung des kleinen Katechismus Luthers, in welcher der einfache Katechismus-Inhalt nur durch Bibelſprüche begründet und nur mit lautererer Schrift erklärt werden ſollte. Den Fleiß in dieſer Arbeit erkennt auch Hutter an, obwohl er ſich, aber augenſcheinlich mit wenigem Glück, bemüht, auch darin Spuren „der calviniſtiſchen Tücke“ zu wittern (Conc. conc. 1. 328.). — Endlich ging man auch an die Abſchaffung des Exorzismus bei der Taufe. Der Kurfürſt hatte ſchon die Taufe eines ſeiner Kinder ohne Exorzismus vollziehen laſſen, die Conſiſtorien von Wittenberg, Leipzig und Meißen trugen darauf an, die Mehrzahl der Superintendenten und Paſtoren ſtimmten bei, zum Theil mit Berufung auf Wünſche, die in den Gemeinden laut geworden. Der Kurfürſt wurde dadurch auf die Meinung gebracht, daß das Verlangen allgemein ſey, und im Jahre 1591 die Beſeitigung des Exorzismus verordnet. Manche von den widerſtrebenden Pfarrern fügten ſich aus Furcht, andere thaten Gegenvorſtellungen, einige Hartnäckige wurden entſetzt; in dem Volke aber, welches trotz der kirchlichen Lehre, daß der Exorzismus ein Adiaphoron ſey, doch die Meinung feſthielt, wenn der Teufel nicht aus dem Kinde getrieben werde, helfe die Taufe nicht, entſtand große Aufregung, die an manchen Orten nicht ohne gewaltſame Ausbrüche blieb.

Inmitten dieſer Bewegungen ſtarb Chriſtian I. den 25. September 1591 im 31. Lebensjahre. Sein Sohn und Nachfolger Chriſtian II. war minderjährig. Unter dem Einfluß der Kurfürſtin Wittwe, Sophie, die, eine Feindin der Krypto-Calviniſten, „als eine fromme Eſther den Anſchlägen Hamans Widerſtand geleiſtet“ und der vormundſchaftlichen Regierung des Herzogs Friedrich Wilhelm, aus der Erneſtiniſchen Linie, gelangte die Partei der excluſiv-lutheriſchen Geiſtlichen und des Adels, welcher Crell zürnte, weil er ihm den Einfluß bei Hofe abgeſchnitten, ja die Jagdprivilegien hatte entziehen wollen, wieder zur vollen Macht. Crell wurde ſofort noch vor der Beerdigung des Kurfürſten auf Antrag einiger adliger Landſtände in's Gefängniß geführt; ebenſo bald darauf Hofprediger Salmuth, General-Superintendent Pierius und einige andere Geiſtliche. Im Jahre 1592 wurde eine Kirchenviſitation durch Hunnius, Mirus, Selneccer und Mylius, bei welcher die vier articuli visitatorii, welche die Antitheſen gegen die Reformirten geſchärft zuſammenfaßten, Geiſtlichen und allen Beamten zur Unterſchrift vorgelegt wurden. Die Renitenten wurden abgeſetzt und des Landes verwieſen, in Wittenberg unter anderen ſieben, in Leipzig acht Profeſſoren, unter dieſen Cramer, ein Philoſoph, welcher der Lehre des Ramus zugethan war, zugleich wurde dieſe Philoſophie, welche den Ariſtoteles bekämpfte und darum dem Lutherthum gefährlich erſchien, verboten. Der Eifer vieler Geiſtlichen ward nun ſo mächtig und die Leidenſchaft des Volkes ſo bis zu Gräuelthaten gegen wirkliche oder vermeintliche Calviniſten aufgereizt, daß der Herzog Wilhelm ſelbſt im Auguſt 1592 ſich genöthigt ſah, den „Geiſtlichen das unnöthige Geſchrei“ durch ein Mandat zu verbieten, welches jedoch keineswegs durchgreifenden Erfolg hatte.

Inzwiſchen hielt man Crell in elendem Kerker feſt, aber es war unter den Landſtänden ſtreitig, wie man ſeine Sache angreifen ſollte. Seine adeligen Gegner wollten ihn als Verbrecher zur Strafe gezogen wiſſen, die Univerſitäten und Städte wieſen auf das gute Zeugniß hin, welches der Kurfürſt während ſeines Lebens und noch in ſeinem Teſtamente Crell gegeben habe, und verlangten, daß ihm ein ordentlicher Prozeß frei-

gelaſſen werde. Crell's Gegner ſiegten, jedoch nach 3 Jahren erſt trat der Syndikus der Landſchaft mit der Anklageſchrift auf; es wurden Richter gewählt und nun konnten wieder dieſe ſich nicht über das Verfahren einigen; endlich wurde mit Beſeitigung der gewählten Richter ein Hauptverhör am 25. bis 28. September 1597 im Gefängniß mit ihm vorgenommen, und im Jahre 1599 die Anklage der Landſchaft dahin geſtellt: „daß Crell ſeiner Pflicht und Treue gegen den Kurfürſten und das Land vergeſſen, ſich in die Religionsſachen gemengt, den Kurfürſten und die Landſchaft ineinander geflochten, daß es leicht Unglück und Mißtrauen habe geben können, auch eine ſchädliche Verbindung mit dem König von Frankreich zu des Kaiſers Präjudiz und ohne der anderen Räthe Wiſſen gerathen.“ Dieſer letzte Klagepunkt bezog ſich auf die Unterſtützung, welche Chriſtian I. Heinrich v. Navarra in dem Kampf wider die heil. Ligue, die ihn als Proteſtanten um die Krone bringen wollte, gewährte, und war, da ähnliche Verbindungen zwiſchen Sachſen und Frankreich auch ſonſt ſtattgefunden, ſelbſt dem Herzog Adminiſtrator bedenklich, aber im Hinblick auf den Richter, an welchen man den Handel zu bringen beabſichtigte, den Anklägern Crell's wohl um ſo wichtiger. Die Appellation an die competente Behörde, das Reichskammergericht zu Speyer, welches auch ſchon wegen Verzögerung des Rechtsgangs mit Strafmandaten zu Gunſten Crell's vorgegangen war, wurde verworfen; dagegen wandte man ſich an den kaiſerlichen Hof, dem der politiſche Standpunkt Crell's ebenſo ärgerlich als die Spaltung der Proteſtanten willkommen ſeyn mußte, und die Akten zum Spruch an das Appellationsgericht zu Prag gegeben; dieſes erkannte, daß der Angeklagte „mit ſeinen vielfältigen loſen daheime und mit frömder Herrſchaft wider ſeine Pflicht gebrauchten Practiquen, dadurch er wider den aufgerichteten Landfrieden gehandelt, Leib und Leben verwirkt und mit dem Schwerte gerechtfertigt werden ſolle.“ Dies Urtheil wurde im Namen des Adminiſtrators den 22. September 1601 publicirt. Crell, in der Ueberzeugung, „daß er all dieſer Unthaten gänzlich unſchuldig ſey, und was er Amtshalben gethan mit Andern und nie ohne ſeines Kurfürſten ausdrücklichen Befehl verrichtet habe“ (ſ. bei Haſſe a. a. O. S. 322), hatte einen ſolchen Spruch für unmöglich gehalten. Er widerſprach ſehr heftig, weil man ihn nicht gehört habe, und weder den Akten gemäß, noch vom competenten Gerichtshof geſprochen ſey, er wurde aber mit allen ſeinen weiteren Anträgen ab- und an die Geiſtlichen, die ihn zum Tode vorbereiten ſollten, gewieſen. Dieſe, P. Blume und zwei andere, hielten ihm „eine ärgerliche Beſchreibung eines Calviniſten“ vor (dieſer iſt ein Menſch, der auf Gott und ſein Wort nicht vertraut, dem Muhamedanismus und Heidenthum Thür und Thor öffnet, Obrigkeiten betrügt, Aufſtand und Blutvergießen anrichtet u. ſ. w.) und forderten ihn auf, da er von Jedermann für einen ſolchen gehalten werde, ſeine Schuld zu bekennen. Crell bekannte, daß er wohl geſündigt und ihm oft zu viel gethan, obwohl nicht in böſer Meinung, mit dem ihm zugemutheten Bekenntniß aber würde er ſein Gewiſſen beſchweren. Da ſetzten ſie, wie Blume erzählt, die Hörner Moſis auf und hielten ihm vor, wie er vieler Kinder Taufe aufgehalten, das liebe Predigtamt um ſeine Autorität gebracht ꝛc. und damit die Hölle wohl verdient habe. Am 9. Oktober, dem Tage ſeiner Hinrichtung, that er ſeine Beichte, in welcher er, nach der Angabe ſeines Beichtigers, der, was Crell geſagt, freilich billig mit in die Grube nehmen wollte, doch ſo viel geſtanden, „daß er ſeinen Tod wohl verdient habe.“ Crell hatte jedoch ſeine Beichte nicht als ein Geſtändniß der ihm ſchuldgegebenen Vergehungen gemeint, vielmehr unmittelbar nachher, als im hochnothpeinlichen Gericht die Anklage vorgeleſen und der Stab über ihn gebrochen wurde, betheuerte er nochmals, daß der Dinge keines ihm erwieſen oder nur in den Sinn gekommen ſey, und wollte appelliren, da er jedoch nicht gehört, ſondern dem Scharfrichter übergeben wurde, rief er: nun ſo geſchehe in Gottes Namen des Kaiſers und Kurfürſten Wille; und von dem Geiſtlichen an ſeine Beichte erinnert, ſchwieg er und ließ von demſelben in ſeinem Namen eine chriſtliche Abbitte an die, welche er etwa beleidigt, und die Verſicherung, daß er ſeinen Feinden von Herzen vergebe, ausſprechen. Der fromme Eifer ſeiner Gegner hat wohl ein Intereſſe, aber ſchwerlich ein

Recht gehabt, das Bekenntniß der Schuld, mit welchem er vor ſeinem himmliſchen Richter ſich demüthigte, für ein Bekenntniß ſeiner Schuld vor dem irdiſchen Richter auszugeben. Darauf wurde Crell zum Blutgerüſte geführt, befahl hier im Gebet ſich in die Hand Gottes des Vaters, des Sohnes und des heil. Geiſtes, und ſein Haupt fiel.

Die Akten des Crell'ſchen Prozeſſes, im Dresdner Archiv, aus welchem jedoch wichtige Stücke entfernt ſind, ſind noch nicht vollſtändig benutzt. Vgl. Haſſe, über den Crell'ſchen Prozeß in Niedners' Zeitſchrift für hiſt. Theol. 1848, S. 315. — Klotſch, Sammlung vermiſchter Nachrichten zur ſächſiſchen Geſch. Bd. IV. — Blume, Leichenpredigt über d. Dr. Crell, Leipzig 1601. Dagegen Antwort und wahrhafter Gegenbericht auf die Leichenpredigt Blume's von Crell's Freunden und der Wahrheit Liebhabern 1605. — Kiesling, fortgeſetzte Historia motuum. *Hutterus*, Concordia concors c. 49. — Arnold, Kirchen- u. Ketzerhiſtorie II. 16. 32. *Engelcken*, hist. Nic. Crellii, Rostock 1727. — Schröckh, Neue Kirchengeſch. Th. IV. S. 649. Mentzel, neuere Geſch. der Deutſchen. Th. V. S. 176. K. Vogt.

Crescens, Κρησκης, Begleiter und Gehülfe des Apoſtels Paulus, reiste zur Zeit, als Paulus den zweiten Brief an Timotheus ſchrieb, von Rom nach Galatien, 2 Tim. 4, 10., wo er nach den apoſt. Conſtit. VII. 46. das Evangelium gepredigt hat, was man vermuthlich aus jener Stelle geſchloſſen hat. Später bildete ſich die Sage, daß er auch in Gallien das Evangelium verkündigt habe. Herzog.

Cresconius, ſ. Kirchenrecht.

Crespin, Johann, Sohn eines Rechtsgelehrten von Arras, ſtudirte zu Löwen, ward Advokat am Pariſer Parlament, ging zum Proteſtantismus über und floh 1548 nach Genf. Hier errichtete er eine Buchdruckerei, an welcher ſich anfänglich auch Beza betheiligen wollte. 1555 ertheilte ihm der Genfer Rath das Bürgerrecht, er ſtarb 1572. Wie mehrere andere berühmte Buchdrucker jener Zeit, war er ſelbſt Schriftſteller, und hat, außer einigen juriſtiſchen und philologiſchen Werken, auch mehrere für die Geſchichte des franzöſiſchen Proteſtantismus wichtige Schriften verfaßt. Wir führen beſonders an: L'estat de l'Eglise, avec les discours des tems, depuis les apostres jusques à présent (Genf 1562, 8. und öfter); und die Histoire des martyrs, welche hauptſächlich die Geſchichte der Märtyrer des 16. Jahrhunderts, zunächſt die franzöſiſchen, erzählt. Von Creſpin franzöſiſch verfaßt, wurde ſie 1556 durch Claude Baduel lateiniſch überſetzt (Genf, 8.); ohne Zweifel ging dieſer Ausgabe eine franzöſiſche voran. Bayle (Art. Crespin) erwähnt einer Ausgabe von 1560, 4. Von Simon Goulart bedeutend vermehrt, erſchien das Werk 1570 (Genf, Fol.), und noch mehr erweitert 1619, Genf, Fol. Sämmtliche Ausgaben ſind äußerſt ſelten; die von 1570 und 1619 ſind die wichtigſten, wegen der darin enthaltenen Aktenſtücke. A. Schmidt.

Crispus, Vorſteher einer Synagoge in Korinth, wurde durch die Predigt des Apoſtels Paulus zum Chriſtenthum bekehrt; er und ſein ganzes Haus nahmen das Chriſtenthum an. Sein Beiſpiel wirkte anregend auf die Korinthier, deren viele die Taufe annahmen. Die apoſt. Conſtitutionen VII. 46. führen ihn als Biſchof von Aegina auf. Herzog.

Crocius, Johann, reformirter oder, wie er ſich ſelbſt noch lieber nennt, evangeliſcher Theolog zu Caſſel und Marburg im 17. Jahrhundert, war am 28. Juli 1590 zu Laasphe in der Grafſchaft Wittgenſtein geboren, wo ſein Vater Paul Crocius, geb. 1551, geſt. 1607, 1582 Dr. theol. von Baſel aus, der Bearbeiter des mehrmals gedruckten »großen Martyrbuches« bis 1572, Prediger und Inſpector war. Johann ſtudirte zu Herborn und dann zu Marburg, am letzteren Orte gerade zu der Zeit, wo kurz vorher 1605 die eifrig lutheriſchen Theologen Balth. Mentzer u. a. vertrieben, und bei Einführung der »Verbeſſerungspunkte« (Herſtellung des Brodbrechens und des Dekalog, Verwerfung der Ubiquität und der Bilder) dieſer Reform geneigte Theologen in deren Stellen eingeſetzt waren, Ge. Cruciger, ein Sohn des 1576 aus Wittenberg vertriebenen

Philippisten Caspar Cruciger, Sturm, Molther und Dulcis*): noch mehr scheint er sich an den »hessischen Aristoteles« und »Plato von Marburg«, an Rudolf Goclenius (geb. 1547, gest. 1628) angeschlossen zu haben, welcher seinen achtzehnjährigen Schüler, als er ihn 1608 zum Magister promovirte, schon in lateinischen Versen besang. Bald darauf wurde er Major der Stipendiaten, 1612 Hofprediger des Landgrafen Moritz zu Cassel und 1613 Doctor der Theologie; durch eine Schrift erronea dogmata novorum Arianorum in Polonia (der Socinianer) Bremen 1612. 8. ward er auch schon weiter bekannt. So berief Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg den 24jährigen Doctor der Theologie von seltenen Kenntnissen, vermittelnder Richtung und imposantem Aeußern**), nach Abr. Scultetus' Abgange von Berlin dorthin zur Mitwirkung bei der von ihm beabsichtigten Reformirung seiner Landeskirche, und da Landgraf Moritz ihn auch nicht verlieren wollte, einigten sie sich zuletzt dahin, daß Crocius dem Kurfürsten auf zwei Jahre überlassen ward: in den Jahren 1616 und 1617 hielt der junge Crocius die ersten reformirten Predigten vor dem Kurfürsten auf dem Schlosse zu Königsberg, von welchen noch zwanzig Jahre später in seinem »gründlichen Bericht von der Gnadenwahl und Beharrung der Kinder Gottes« (Cassel 1637. 4.) einige gedruckt wurden; schon früher, da der Kurfürst ihm eine Disputation mit Joh. Behm anzunehmen verboten hatte, gab er gegen diesen über die in Preußen von ihm vertretene nicht streng calvinische Theologie Rechenschaft in der Schrift conversatio Prutenica, 2 Theile, Berlin 1618. 8., woran sich noch eine pacis et concordiae evangelicorum sacra defensio gegen Balth. Mentzer (Marburg 1623. 8.) anschloß. Wie gern auch Kurfürst Johann Sigismund und noch mehr schon als Kurprinz Georg Wilhelm ihn in Preußen behalten hätte***), so gab ihn doch Landgraf Moritz nicht auf, und machte ihn nach seiner Rückkehr 1617, 27 Jahre alt, zum ersten Professor der Theologie, zum Prediger und Consistorialrath in Marburg. So wurde er von hier an auf mehr als 40 Jahre der vornehmste theologische Wortführer und Leiter der zur reformirten Kirche übergegangenen hessencasselschen Landeskirche, deren evangelischen, aber nicht calvinischen Karakter und deren Ungeschiedenheit von den übrigen deutschen Protestanten und von der Anerkennung der Augsburgischen Confession er in einer Reihe von Schriften zu beweisen und dadurch auch die politischen Forderungen derselben zu begründen suchte. Als daher 1624 Landgraf Ludwig von Hessen-Darmstadt auf Tilly's Soldaten gestützt in Marburg das Lutherthum rehabilitirte, mußte Crocius mit neun andern Collegen, darunter die Theologen Cruciger und Sturm, aus Marburg weichen, wurde aber nun mit den meisten von diesen in Cassel aufgenommen, wo bis zum Ende des Krieges die aus Marburg verdrängte reformirte Gegenuniversität fortbestand. Hier schrieb er auch seine meisten Schriften: dahin gehören in jener vermittelnden Richtung »summarische Nachricht, daß die evangelischen reformirter Religion Zugethane, so ein zeithero in Teutschland unter Zwinglii und Calvini verhaßten Namen übel ausgerufen worden, niemal in ordentlicher Reichsversammlung von gesammten Ständen der Augsb. Conf. verdammt oder von Gemeinschaft der Augsb. Conf. ausgeschlossen und des Rel.Friedens unfähig, sondern vor Glaubensgenossen erkannt und erklärt worden« Grebenstein 1636. 4., ferner eine allgemeinere Bearbeitung der schon in der conversatio Prutenica berührten Materien in dem „commentarius de Aug. Conf. societate, quo demonstratur, Reformatos ordines et coetus nec ea unquam

---

*) Ueber diese alle Strieder, Hess. Gel.Gesch. 2, 454 ff. 3, 243 ff. 9, 168 ff. 16, 65 ff. und Jos. Tilemann Schenck, vitae theologorum Marburgens. Das. 1727. 4.

**) Noch in der Leichenrede 1659 sagt Hieron. Wetzel S. 24: „Er hatte solche heroische Mienen und Geberden an sich, als wohl immer ein fürnehmer Kriegsgeneral an sich haben mag." Sein Bild in der marburger Aula bestätigt dies.

***) Ueber seine Thätigkeit in Preußen auch Hering, Nachricht vom Anfang der ref. K. unter Joh. Sigismund (Halle 1778) S. 79 ff. 337 ff. Eigene Aeußerungen von Crocius über dies Verhältniß in einer Zueignung vom J. 1647 an den großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm.

exclusos, nec leges a Regiomont. ministerio praescriptas recipere teneri.“ Caſſel 1647. 4., in demſelben Jahre auch die den ſchwediſchen Friedenscongreßgeſandten übergebene „illustratio dissertationis Osnabrügensis de Reformatis in fundamento fidei a Luthericis et A. C. dissentientibus, auctore *Irenaeo Philaletha*,“ Caſſel 1647. 4.; dazu „de ecclesiae unitate et schismate, ubi ostenditur, Reformatos, qui ab ecclesiae catholicae unitate recessisse nunquam convicti sunt, minime ex propria sententia convinci, nullo jure a Romano-Papali factione separatos, nec fraternitatis jura cum Lutheranis colere paratos ac colentes condemnare suum a Papali factione in ecclesia grassante secessionem.“ Caſſel 1650. 8.; ſeine polemiſche Hauptſchrift gegen katholiſche Angriffe iſt der „Anti-Becanus i. e. controversiarum communium, quas Mart. Becanus Catholicis, Lutheri ac Calvini nomine perperam discretis, in Manuali (erſchien Würzburg 1623. 4.) movit examen, ex S. S. et antiquitate institutum,“ Caſſel 1643, 2 ſtarke Bände in 4., wozu ſpäter noch Anti-Becani a Moguntinorum theologorum calumniis justa vindicatio, Marburg 1654; daneben auch ein „Anti-Weigelius,“ Caſſel 1651, und noch viele andere lateiniſche und deutſche Streitſchriften*). Im Jahre 1631 nahm er an dem Friedensgeſpräch lutheriſcher und reformirter Theologen zu Leipzig Theil. Bald nachher 1633 ward ſeine Wirkſamkeit in Caſſel einige Jahre durch einen Proceß unterbrochen, in welchem er aber freigeſprochen ward; er hatte einen Cornett Chriſtian Hund, als dieſer Nachts zu ſeiner Tochter in's Fenſter ſtieg, mit einem Hammer erſchlagen. Im Jahre 1651 ward er von dem Landgrafen Ernſt von Heſſen, welchem er noch 1650 die Schrift de ecclesiae unitate zugeeignet hatte, mit Calixtus und Haberkorn zu der Disputation mit dem Capuziner Valerianus Magni eingeladen, welche der Landgraf ſeinem Uebertritt zur katholiſchen Kirche vorangehen laſſen wollte, konnte jedoch wie Calixtus nur ſchriftlich ſich ausſprechen, da ihm wie dieſem und Haberkorn die Theilnahme nicht geſtattet ward; man ſcheute wohl die Blöße, welche die drei proteſtantiſchen Theologen durch ihre eigene vorauszuſehende Uneinigkeit dem katholiſchen Streiter geben möchten. Er erlebte noch den Frieden, die Wiedereröffnung Marburgs 1653 als reformirter Univerſität und ſeine eigene Zurückverſetzung dorthin in die ſchon ein Menſchenalter vorher eingenommene Stellung; wie er bei ſeiner Vertreibung 1624 Rektor der Univerſität geweſen war, ſo hielt er am 16. Juni 1653 wieder als erſter Rektor die Inauguralrede**). Auch an der letzten heſſencaſſelſchen Kirchenordnung, durch welche Landgraf Wilhelm VI. nach dem Kriege die Lutheraner und Reformirten ſeines Landes, wenn nicht uniren, doch möglichſt einander nähern wollte, wie dieſe Kirchenordnung von 1657 auch wirklich dieſer ihrer Beſtimmung gemäß noch jetzt von Beiden gebraucht wird, erhielt Crocius als der Hauptconcipient der zuletzt approbirten Beſchlüſſe den größten Antheil***). Er ſtarb zu Marburg am 1. Juli 1659. Auch ſein älterer Bruder Ludwig Crocius, geb. 1586, geſt. 1655 als Dr. u. Prof. der Theol. und als Paſtor zu St. Martini in Bremen, iſt als Verfaſſer von Streitſchriften gegen katholiſche, lutheriſche und ſocinianiſche Theologen, ſonſt aber auch als gemäßigter und vermittelnder, mit Calixtus befreundeter Theolog bekannt. Ein Sohn von Joh. Crocius, Joh. Georg Crocius, geb. 1629, geſt. 1674, wurde noch bei Lebzeiten ſeines Vaters Dr. und Prof. der Theologie zu Marburg, überlebte dieſen aber nicht lange.

E. Henke.

Crucifix iſt die bildliche Darſtellung des Erlöſers am Kreuz. Wenn das einfache Kreuz kaum früher als im 4. Jahrhundert, dann aber nicht bloß, wie von Conſtantin d. Gr. befohlen ward, auf öffentlichen Plätzen, im Labarum u. dgl., ſondern in Kir-

*) Am vollſtändigſten aufgezählt bei Strieder a. a. O. Bd. 2, S. 403—419, und in den Nachträgen.

**) In der Beſchreibung der Feier von Joh. Hartmann Kornmann, hypotyposis paliliorum acad. Marburgensis u. ſ. f. Caſſel 1653. 4. S. 63—84.

***) Heppe, Einführung der Verbeſſerungsp. und der heſſiſchen Kirchenordnung von 1657 (Caſſel 1849), S. 184. 191. 194. 197—215.

chen, ſowohl über dem Eingang als auf dem Altar, und bereits auch ans kreſtbaren Steffen, zum Vorſchein kommt: ſo nimmt man für die Entſtehung der Crucifixe erſt das Ende des 7. Jahrhunderts, für ihre Verbreitung das karolingiſche Zeitalter an. Auf Gemälden, auch in Manuſcripten, findet ſich jedoch das Bild des gekreuzigten Chriſtus ſchon im 6. Jahrhundert: bald erſcheint es auch an Reliquienſchreinen und auf Elfenbeindeckeln. Im Abendlande ſind die älteſten plaſtiſchen Crucifixe eine Bronze der Gallerie degli Uffizj zu Florenz, die von Einigen wohl mit Unrecht ſchon in das 5. Jahrhundert hinaufdatirt wird, und die beiden, vom Cardinal Borgia beſchriebenen, welche der Pabſt Leo III., Karls d. Gr. Zeitgenoſſe, der vatikaniſchen und eſtienſiſchen Baſilika zum Geſchenk machte. Daß übrigens auch das Morgenland in früherer Zeit Crucifixe hatte, erhellt, nächſt der Abbildung bei d'Agincourt nach einer ſyriſchen Evangelienhandſchrift und außer Andeutungen bei den Kirchenvätern, aus dem 82. Kanon der Trullaniſchen Synode v. J. 692, deſſen Inhalt, das Verbot der ſymboliſchen Darſtellung des Leidens Chriſti durch das Lamm, auf welches der Täufer weiſt, und die Verordnung, daß der die Sünden der Welt tragende Erlöſer κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτῆρα abgebildet werde, von Auguſti in den Denkwürdigkeiten nicht ohne Grund ſo gedeutet wird, daß es ſich auf dem Concil nicht von Einführung einer bisher unbekannten und völlig neuen, ſondern unter zwei bekannten Darſtellungsweiſen von dem Vorzug der einen vor der andern gehandelt habe. Später wurde dann freilich in der orthodoxen Kirche des Orients jedes plaſtiſche Bild, und ſo auch das Crucifix, unterdrückt: in der griechiſchen Kirche iſt auch das Kreuz nicht über dem Altar aufgerichtet, ſondern platt auf den Altartiſch gelegt. Im Abendlande hingegen iſt das Crucifix, wie auf Gemälden, ſo im runden und halbrunden Bildwerk, aus Holz, Stein, Erz, Silber, Gold, Elfenbein, beſonders auf den Altären, der römiſchen und der lutheriſchen Kirche gemeinſam, während die reformirte, in Deutſchland auch da, wo ſie mit dem lutheriſchen Bekenntniß in Verbindung ſteht, wie z. B. in Kurheſſen, keine Crucifixe duldet.

Das Crucifix hat mit dem Fortſchritt chriſtlicher Kunſtweiſe verſchiedene Aenderungen erlitten. Aus dem Lamm unter dem Kreuz, das ſchon in der Kirche des Paulinus von Nola vorkommt, und wozu bald auch das Bruſtbild Jeſu unter- oder oberhalb des Kreuzes, in deſſen Mitte dann das Lamm geſtellt wurde, hinzutrat, ging ſpäter das menſchliche Bild des Heilandes, vor dem Kreuze, bekleidet und mit ausgeſtreckten Armen, ſomit in der betenden Stellung der alten Welt, hervor. Solche Darſtellungen finden ſich bis herab in's 12. Jahrhundert. Mittlerweile begann auch ſchon die Darſtellung des an's Kreuz gehefteten Chriſtus, zuerſt mit vier Nägeln, je einer an beiden Händen und an jedem der neben einander hangenden Füße; dann gingen die Bilder des am Kreuze noch lebenden Herrn in ſolche des ſterbenden oder geſtorbenen, die des bekleideten in ſolche des unbekleideten oder nur mit dem Lendentuch umſchlungenen über, der vom 13. Jahrhundert an mit nur drei Nägeln an's Kreuz befeſtigt iſt, indem nämlich durch beide Füße, den rechten immer vor dem linken, ein einziger Nagel geht. Früher ſtanden die Füße auf dem lignum suppedaneum, ſpäter kam das Sedile auf. Auch bildete ſich ſchon im höheren Mittelalter eine Gruppe um das Crucifix, meiſtens Maria, die Mutter Jeſu, und der Evangeliſt Johannes; bisweilen auch ein Kriegsknecht (Stephaton) mit dem Schwamm, ein anderer mit der Lanze (Longinus): noch häufiger Maria Magdalena, auf ihren Knieen den Kreuzesſtamm umfaſſend. — In der Darſtellung des am Kreuze ſterbenden Erlöſers, welche in der älteren Zeit, ſowie neuerdings hin und wieder in katholiſchen Kirchen, durch den abgemagerten Körper und die verzerrten Geſichtszüge die Andacht eher ſtört als erhebt, hat die Blüthezeit chriſtlicher Kunſt den Ausdruck des edelſten Schmerzes und der erhabenſten Milde und Würde zu geben gewußt. Zu den beſten plaſtiſchen Crucifixen der jüngſten Zeit, welche durch Abguß oder Nachbildung vielfach in den kirchlichen Gebrauch übergegangen ſind, gehören diejenigen von Schwanthaler in München und von Zwerger in Frankfurt a. M. In der Holzſchnitzerei werden noch ſtets die anziehendſten, zumal für den Hausgebrauch, in Tirol gearbeitet. Merkwürdig

iſt, daß Schinkel in Berlin bei ſeinen Entwürfen für Kirchen und Altäre zu der älteren Darſtellungsweiſe zurückkehrt und das Kreuz mit dem bekleideten Erlöſer in voller Lebenskraft, die Füße auf der Weltkugel ruhend, vorſchlägt. — Das Beſte über dieſen Gegenſtand geben Münter, die Sinnbilder und Kunſtvorſtellungen der alten Chriſten. Bd. I. S. 77 ff. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunſtarchäologie des Mittelalters. 3. Aufl. S. 305 ff. Grüneiſen.

Cruciger (Creuziger, Creutzinger), Caſpar, ein treuer, einſichtsvoller Gehülfe beim Reformationswerk, ward am 1. Jan. 1504 zu Leipzig in einer geachteten bürgerlichen Familie geboren, bei Anfangs ſcheinbar mäßigen Anlagen von Georg Helt, Caſp. Börner, Rich. Crocius und Pet. Moſellanus, bei letzteren mit Camerarius „in beiden Sprachen“ unterrichtet, bald nach ſeiner höheren Begabung erkannt und als Zeuge der Leipziger Disputation, 1519, im Stillen für die reinere evangeliſche Lehre gewonnen. 1521 mit ſeinen Eltern wegen der Peſt nach Wittenberg übergeſiedelt hörte er zunächſt Melanchthon, nach Luther's Rückkehr von der Wartburg auch dieſen, trieb eifrig das Hebräiſche, dabei aber auch Botanik und Mathematik und ward 1524 als Rektor der Johannis-Schule nach Magdeburg berufen, wo er theils als ſolcher, theils durch ſeine erbaulichen Predigten höchſt ſegensreich wirkte. Aber ſchon 1528 kehrte er nach Wittenberg zurück, übernahm die Predigten an der Schloßkirche und Vorleſungen über das Alte und Neue Teſtament, half Luther bei der Bibelüberſetzung, wozu ihm ſeine Kenntniß der Medicin und Naturwiſſenſchaften oft trefflich zu Statten kam, ward, zugleich mit Bugenhagen und Aepin, 1535, in großer Promotion Doctor der Theologie und nahm mehrfach Theil an allgemeineren theologiſchen Verhandlungen und den deßhalb gepflogenen Zuſammenkünften. So am Marburger Religions-Geſpräch, 1529, an der Wittenberger Concordie, 1536, am Tage zu Schmalkalden, 1537, am Wormſer Convent, 1540, wo er das Protokoll ſo geſchickt führte, daß ihn Granvella für einen Schreiber erklärte, gelehrter denn alle Katholiſchen. Dazwiſchen ward er, 1539, mit Myconius zur Einführung der Reformation nach Leipzig berufen und dort dauernd begehrt, aber von ſeinem Kurfürſten auf Luther's Rath als „ein Färbund in der Theologie, auf den er es nach ſeinem Tode geſetzt“, nicht losgegeben, ein Urtheil, welches um ſo merkwürdiger iſt, als Luther wie gegen Melanchthon, ſo gegen Cruciger ziemlich mißtrauiſch geworden war, erſt wegen der Abendmahls-, dann wegen der Rechtfertigungslehre, in welcher letztern Cruciger auch Andern nicht ganz geſund erſchien. Vgl. Corp. Ref. III, 159; IV. 1037. Indeß ward das Verhältniß bis zu Luther's Tode nicht weſentlich geſtört. Deſto mehr war dies der Fall mit Cruciger's von ihm ſo ſehr geliebten Stilleben während des ſchmalkaldiſchen Krieges, wo er, zuletzt mit Bugenhagen faſt allein zurückgeblieben, zwei Jahre hindurch ein ſchweres Rektorat verwalten mußte. Dieſen Beſchwerden und den Anſtrengungen des unabläßigſten Studiums war ſein zarter Körper nicht gewachſen. Nach langem, mit großer Geduld getragenen Leiden ſtarb er, ein rechter „Kreuzträger“, tief beklagt am 16. Nov. 1548 mit Hinterlaſſung zweier Töchter, deren Eine mit Luther's Sohn Johannes verheirathet, und eines Sohnes, Caſpar (geb. 19. März 1525), welcher ſpäter Melanchthon's Nachfolger, aber in die cryptocalviniſtiſchen Händel verwickelt deßhalb vertrieben ward und 1597 als Pfarrer in Caſſel ſtarb, wo er, nach gneſiolutheriſchem Urtheil als „optimi patris pessimus filius“, zur Einführung der reformirten Lehre gewirkt hatte. Sein Sohn Georg (geb. 24. Sept. 1575) war Lehrer des derſelben eifrig ergebenen Landgrafen Moritz, wurde von ihm erſt zum Profeſſor der Philoſophie, dann der Theologie zu Marburg ernannt, wohnte als ſolcher der Dordrechter Synode mit bei und ſtarb nach mancherlei Vexationen während des dreißigjährigen Krieges daſelbſt am 8. Juli 1637.

Cruciger d. ä. iſt offenbar eine der mildeſten und reinſten Erſcheinungen der Reformationszeit. Als *ταχυγραφώτατος* ſchrieb er mit Rörer viele Vorleſungen und Predigten Luther's nach und bereitete ſie zum Druck, überſetzte Mehreres von ihm in's Lateiniſche und hat eine Reihe von Reden (unter Mel. Declamationen im Corp. Ref.

XI. u. XII.), Abhandlungen (de missa, de primatu Papae, enarratio in Symbol. Nic. etc.) und exegetiſche Schriften (Ausl. des 22. Pſalms, Enarr. in Ev. Joh., Commentar. in 1. ep. ad Tim.) hinterlaſſen, welche noch heute nicht ohne Werth ſind. Seine Briefe ſ. im Corp. Ref. Vgl. Er. Reinhold's Gedächtnißrede im Corp. Ref. XI, 833), *Adami* Vit. Theol., *Bosseck*, diss. de C. Cr., Lpzg. 1739, und Schmieder in Piper's ev. Kalender, 1854. E. Schwarz.

Cruſius, Chriſtian Auguſt, nach Buddeus (ſ. d. Art.) der bedeutendſte theologiſche Gegner der Wolfiſchen Philoſophie, war den 10. Jan. 1715 zu Leuna bei Merſeburg geboren und in Zeiz für die Univerſität Leipzig vorgebildet, welche er 1734 bezog. Nachdem er die gewöhnlichen akademiſchen Grade durchlaufen, ward er 1744 a. o. Profeſſor der Philoſophie, 1750 o. Profeſſor der Theologie und 1757 deren Primarius. Er ſtarb den 18. Okt. 1775 und hinterließ den Ruhm eines gelehrten, ſcharfſinnigen und eigenthümlichen Denkers wie eines reinen, frommen, milden Karakters, Eigenſchaften, welche er unerſchütterlich zu bewahren wußte unter dem Streit, der damals den größten Theil der Univerſität in Erneſtianer und Cruſianer ſpaltete. Während nämlich das Haupt der erſtern mit der Idee der rein grammatiſchen Schriftauslegung hervortrat und dieſelbe mit aller Conſequenz durchzuführen ſuchte, hielt Cruſius die Exegeſe, für welche er geringere philologiſche Mittel beſaß, durch das traditionelle Kirchenſyſtem mehr oder weniger gebunden und verſtattete demſelben bei einem gewiſſen Hange zur Myſtik auch Einfluß auf ſeine Philoſophie. Mit ihr trat er ſeit 1743 in einer Reihe von Schriften über Logik und Pſychologie, Metaphyſik und Moralphiloſophie dem herrſchenden Formalismus des Wolfiſchen Syſtemes entgegen, indem er zunächſt die Lehre vom zureichenden Grunde in dem letztern beſtritt und vom Begriff der Dependenz ausgehend zu einem andern Begriffe von der Freiheit kam, bei mancherlei Willkührlichkeit und Unklarheit doch oft treffend in ſeiner Polemik, namentlich, wie auch Kant anerkannte, gegen die Annahme ſynthetiſcher Urtheile a priori. Indeß drang er mit ſeinem Syſteme nicht durch und fand wenige dauernde, dann aber auch nur um ſo enthuſiaſtiſchere Anhänger. So J. E. Würtemann, Einl. in d. Lehrgebäude des H. Dr. Cruſius, Wbg. 1757. — Unter ſeinen vielen theologiſchen Schriften theoretiſchen und praktiſchen Inhaltes, welche u. A. Jöcher-Adelung verzeichnet, ſind die bedeutendſten die Hypomnemata ad theol. propheticam, 3 Thle. Lpzg. 1764 ff., der dritte auch unter dem Titel: Commentarius in Jesaiam cur. *Pezold*, 1779; und der kurze Begriff der Moraltheologie, 2 Thle., Lpzg. 1772 f. Auch in ihr ſtellt er ſich ſchon durch ſein auf der Idee der Offenbarung ruhendes Princip des göttlichen Willens der Wolfiſchen Moral mit ihrem Princip der Vollkommenheit entgegen, erſtrebt überall »karakteriſtiſche Begriffe« und ſucht »die ganz und unverſtümmelt chriſtliche, nach der ganzen Schrift ſich ohne Ausnahme demüthig richtende theologiſche Moral, nicht Naturaliſterei, nicht Deiſterei, nicht ein Zerſtreuen und Verſplittern der Güter des Herrn.« So handelt er denn im erſten allgemeinen Theil von der Tugend überhaupt, dem Verderben, der Bekehrung und Heiligung des Menſchen und gibt im zweiten die beſondere Tugendlehre, die aber bald in eine Pflichtenlehre nach der hergebrachten Trichotomie übergeht. Trotz der damit angedeuteten Mängel und großer Weitſchweifigkeit enthält das Buch einen tüchtigen evangeliſchen Kern und verdient der Vergeſſenheit entriſſen zu werden, der es zu früh verfallen iſt. — Mit der prophetiſchen Theologie iſt dies neuerlich von Hengſtenberg und Delitzſch geſchehen. Nachdem man längere Zeit Cruſius' Theorie, mit Ausnahme einiger Pietiſten und Zinzendorfianer, entweder ignorirt oder belächelt hatte, beſonders weil man ſich an allerlei apokalyptiſche und andere Schwärmereien ſtieß, die ihm ſelbſt jedoch nur als beſcheidene Meinungen einer Gott unterwürfigen Vernunft erſchienen, haben die Genannten auf ihn zurückgewieſen und bei ihm die Grundlagen zu einer probehaltigen Anſchauung von dem Weſen und Zweck der Prophetie und ihrem Zuſammenhange mit der Heils-Oekonomie zu finden geglaubt. Vgl. Delitzſch in deſſen und Caſpari's bibliſch-theol. u. apologetiſch-kritiſchen Studien, 1ſter Band, Berl. 1845. E. Schwarz.

Cudberct oder Cuthberht (Biſchof von Lindisfarne (zu unterſcheiden von dem gleichnamigen Schüler des Beda und Abt von Jarrow) lebte im 7. Jahrhundert und galt für einen durch alle chriſtliche Tugenden ſowie durch Wunder- und Weiſſagungsgabe ausgezeichneten Mann. Sein Leben hat zuerſt ein Kloſterbruder in Lindisfarne und theils dieſem folgend, theils aus mündlichen Mittheilungen ſchöpfend Beda in Poeſie und Proſa ausführlich beſchrieben und einen Auszug davon in ſeiner Kirchengeſchichte IV, 27—32. gegeben.

Er war niederer Herkunft und ſoll ſchon als Knabe auf wunderbare Weiſe von den wilden Spielen der Jugend abgezogen und beſonders durch Engelerſcheinungen, die er als Hirte hatte, zur Ergreifung des Mönchsſtandes hingetrieben worden ſeyn. Wohl mochte der Aufenthalt bei einer frommen Wittwe, die ſeit ſeinem achten Jahre Mutterſtelle bei ihm vertrat, dazu mitgewirkt haben. Er trat 651 in das Kloſter Mailros ein, deſſen frommer Abt Eata einer der zwölf Knaben des berühmten Scoten Aidan in Lindisfarne war. Aber beſonders zog ihn der praepositus von Mailros, Boiſil, dahin, der im Rufe großer Heiligkeit ſtand. Dieſer wurde ſein Lehrer in der h. Schrift und ein Vorbild aller chriſtlichen Tugenden. Und ſo eiferte er ſeinem Meiſter nach, daß er ſchon nach wenigen Jahren, als Eata auf König Alchfrid's Anlaß das Kloſter Inrhypum (jetzt Ripon) nach der Regel von Mailros ſtiftete, ihn mitnahm und um ſeiner liebenswürdigen Eigenſchaften willen zum praepositus hospitum machte. Aber ſchon 661 mußten die Mailroſer, wahrſcheinlich weil ſie der ſcotiſchen Regel folgten, weichen. Die fürchterliche Peſt, die damals in Britannien wüthete, raffte Boiſil weg und Cudberct, der ſelbſt an den Rand des Grabes gebracht war, wurde ſein Nachfolger als praepositus von Mailros. Als ſolcher trat er nicht bloß ganz in ſeines Vorgängers Fußſtapfen, ſondern ließ es ſich beſonders angelegen ſeyn, die ganze Umgegend zu durchziehen, und die Finſterniß des Aberglaubens durch ſeine Predigt zu verſcheuchen. Er fand die bereitwilligſte Aufnahme ſelbſt in dem ferneren Lande der pictiſchen Nidwaren. Nach mehreren Jahren verſetzte ihn Eata, der nach der Synode von Streaneshalch auch Abt von Lindisfarne geworden, als praepositus in dieſes Kloſter, um daſſelbe im römiſchen Sinne zu reformiren. Er muß demnach ſelbſt nach dem Abgang der Scoten, wie Eata, das römiſche Paſſah und Tonſur angenommen haben. Seiner Milde und Entſchiedenheit gelang es, die Mönche für ſeine Anſicht zu gewinnen. Längſt hatte er eine große Vorliebe für ein einſiedleriſches Leben gezeigt. Er zog ſich oft Tage lang zum Gebet und frommen Uebungen zurück und erwählte endlich die kleine Inſel Farne bei Lindisfarne zu ſeinem Aufenthalt. Der Ruf ſeiner Heiligkeit zog Viele aus der Nähe und Ferne hin, und als 684 das Bisthum Lindisfarne durch Eata's Tod erledigt war, wurde er von König und Synode einſtimmig zum Biſchof erwählt. Aber nur die dringendſten Bitten konnten ihn bewegen, ſein Einſiedlerleben aufzugeben, und nach zwei Jahren, während deren er wie früher in mannigfaltiger Weiſe namentlich im Predigen innerhalb ſeines Sprengels unermüdlich thätig geweſen, legte er ſein Amt nieder, und zog ſich Ende 684 auf Farne zurück, wo er aber bald erkrankte und am 20. März 687 ſtarb. Er wurde in Lindisfarne beigeſetzt und nach eilf Jahren ſoll ſein Leib unverſehrt gefunden worden ſeyn. Um ſeiner ausgezeichneten Frömmigkeit willen wurde er ſpäter unter die Heiligen verſetzt. C. Schöll.

Cudworth, einer der bedeutendſten engliſchen Philoſophen und Theologen im 17. Jahrhundert, lebte in der Zeit, in welcher auf kirchlichem Gebiet die katholiſirende Richtung und die puritaniſche ſich am heftigſten bekämpften und Presbyterianismus, Independentismus und Epiſkopalismus nach einander zur Herrſchaft kamen, in der Theologie aber der Offenbarungsglaube durch den Deismus heftig erſchüttert wurde. Ohne an den äußeren Kämpfen ſich zu betheiligen, wurde er der Vorkämpfer des Offenbarungsglaubens und Hauptvertreter der dem Deismus gegenüber in Cambridge aufblühenden platoniſirenden Philoſophie und nahm zwiſchen den kirchlichen Parteien eine vermittelnde Stellung ein.

Ralph Cudworth wurde 1617 in Aller, in der Grafschaft Somerset, wo sein Vater Pfarrer war, geboren, kam 1630 nach Cambridge, das seine zweite Heimath wurde, und studirte in dem Emanuel-College alle Zweige der Literatur und Philosophie. Er promovirte 1639 mit großer Auszeichnung, wurde bald darauf zum Mitglied und Tutor dieses Collegiums gewählt und fand als Lehrer solchen Beifall, daß er einmal die sonst unerhörte Zahl von 28 Zöglingen hatte. 1641 wurde ihm die Pfarrei North Cadbury in Somerset übertragen. Im folgenden Jahre trat er mit einer kleinen Schrift über das Abendmahl („the true notion of the Lord's Supper") gegen die katholisirende Partei auf und stellte darin dem römischen Begriff einer oblatio sacrificii den eines epulum ex oblatis, eines Bundesmahles, gegenüber — eine Auffassung, die wenigstens seinen Zeitgenossen neu war und von diesen mit großem Beifall aufgenommen wurde. Eine bald darauf erschienene Schrift „The Union of Christ and the Church in a shadow", in der er die Ehe als Typus auf Christus und die Kirche, aber nicht in dem ausschließlichen katholischen Sinn, entwickelt, läßt seine Vorliebe für Kabbala und Platonismus, und seine 1644 zur Erlangung des Baccalaureats der Theologie gehaltene Disputation die Grundlinien seines später entwickelten Systems erkennen. Im gleichen Jahr wurde er zum Vorstand des Collegiums Clare hall und im folgenden Jahr zum Regius Professor des Hebräischen erwählt. Er widmete sich hinfort ausschließlich seinem akademischen Berufe und wissenschaftlichen Arbeiten und beschäftigte sich außer mit Philosophie mit alttestamentlichen Studien, namentlich über Daniel, und die jüdische Alterthümer. 1647 wurde er aufgefordert, an einem öffentlichen Bußtage eine Predigt vor dem Parlamente zu halten, welche mit großem Beifall aufgenommen wurde und seinen theologischen Standpunkt zeigt. 1651 wurde er Doctor Theol. und drei Jahre später Vorstand des Christus-College und trat in diesem Jahre in die Ehe, aus der er eine ausgezeichnete Tochter hatte. An den politischen Bewegungen dieser Zeit nahm er keinen Antheil. Er war zwar mit Männern des Protectorats befreundet und wurde 1657 wegen einer neuen Uebersetzung der Bibel befragt, begrüßte aber auch Karl II. bei seiner Thronbesteigung mit einem lateinischen Gedicht. Zu seinen bisherigen Aemtern erhielt er noch 1662 die Pfarrei Ashwell und später eine Präbendur von Gloucester, ohne dadurch, da beides Sinecuren waren, in seinen wissenschaftlichen Arbeiten unterbrochen zu werden. Er stellte sich die große und schwierige Aufgabe, den Deismus gründlich zu widerlegen. Viele darauf bezügliche Schriften vollendete er, ohne sie zu veröffentlichen. Nur eine derselben „The true Intellectual System of the Universe Part I" gab er 1678 heraus — ein Werk, durch das er sich ein unvergängliches Denkmal gesetzt, aber auch viele Angriffe und Verketzerungen hervorgerufen hat, die ihm seinen Lebensabend verbitterten. Er starb den 26. Juni 1688 und wurde in der Christ-College-Kapelle beigesetzt. Erst nach seinem Tode erkannte man recht die Wichtigkeit jenes Werkes. Joh. Clericus gab zuerst Auszüge daraus 1703 und lenkte die Aufmerksamkeit des Auslandes auf dasselbe hin. Ein gleiches that Tho. Wise 1706 für Cudworth's Heimath. Aber erst Mosheim war es, der dasselbe nicht bloß durch eine lateinische Uebersetzung 1733 (2. Aufl. 1773) allgemein zugänglich gemacht, sondern auch mit werthvollen Anmerkungen und Abhandlungen und einer biographischen Einleitung versehen hat. Und der neueste englische Herausgeber (Birch 1845) glaubte nichts Besseres thun zu können, als Mosheim's Zusätze in's Englische zu übersetzen.

Cudworth stellt in diesem seinem Hauptwerke dem deistischen Fatalismus das Princip der Freiheit und Persönlichkeit gegenüber, überzeugt, daß der Deismus nicht bloß das Christenthum, sondern die Religion überhaupt aufhebe. Der Fatalismus selbst aber ist nach ihm dreierlei Art: 1) der demokritische Materialismus, der das Daseyn eines bewußten Gottes schlechthin läugne, 2) der unmoralische Theismus, der die sittlichen Begriffe von Gut und Bös auf die Willkühr Gottes zurückführe, somit zu rein subjektiven Begriffen mache, 3) der moralische Theismus, der zwar ein an sich Gutes annehme, aber alles von Gott gewirkt werden lasse, somit die Moralität aufhebe. Dem gegenüber

ſtellt er 1) die Idee eines perſönlichen, alles ordnenden und lenkenden Gottes, 2) die Idee des an ſich ſeyenden Guten (*φυσει καλον και δικαιον*), das unabhängig von der Willkür Gottes, in ſich nothwendig und unveränderlich ſey; 3) die Idee der menſchlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. Dieſe drei Ideen der Perſönlichkeit Gottes, der Gott immanenten Sittlichkeit und der menſchlichen Freiheit bilden die Grundlage ſeines „wahren Syſtems des Univerſums“. Darnach legte er ſein Werk auf drei Theile an, aber nur den erſten veröffentlichte er, während er die Vorarbeiten zu den folgenden in dem „Treatise concerning eternal and immutable Morality“ (ed. Chandler 1731) „Discourse on moral Good and Evil“ (fol. 1000 p.) und „Discourse of liberty and necessity“ (fol. 1000 p.): „on Freewill“ (ed. Allen 1838) handſchriftlich hinterließ. Doch bildet, wie er ſelbſt ſagt, das erſte gegen den Atheismus gerichtete Buch ein Ganzes für ſich. Es iſt dies nach Mosheim's Urtheil ein ausgezeichnetes Werk, das an gelehrtem Material, gründlicher Forſchung und Schärfe der Kritik ſeinesgleichen nicht viele hat. In dem erſten Kapitel handelt Cudworth zunächſt von dem atomiſtiſchen Atheismus und behauptet zugleich, der Atomismus ſey älter als Demokrit und erſt durch dieſen zum Atheismus geworden, an ſich aber vielmehr die einzige Naturphiloſophie, die zum Theismus führe, während die Plato's und des Ariſtoteles dem Atheismus die Thüre öffne. Nur müſſen neben den körperlichen auch geiſtige Subſtanzen angenommen werden. Im 2. Kapitel will er alle Gründe für den Atheismus auffinden und unparteiiſch verhören. Andere Formen deſſelben, den hylozoiſtiſchen, hylopathiſchen u. ſ. w., die zu ſeiner Zeit wieder auftraten, legt er im folgenden Abſchnitt dar; im 4. Kapitel entwickelt er ſodann die Idee Gottes und ſucht, hierin den Principien des Herbert von Cherbury folgend, zu beweiſen, daß alle heidniſchen Religionen Einen höchſten Gott annehmen, ja daß die platoniſche Philoſophie in ihrer urſprünglichen Form ſo gut wie das Chriſtenthum eine Trinität, eine Einheit in hypoſtatiſchen, gleich ewigen Unterſchieden, lehre. Das letzte Kapitel iſt dem Beweis für das Daſeyn Gottes und der Widerlegung des Atheismus gewidmet. Zum Schluß wird geſagt: Den Urſprung aller Dinge aus einer lebloſen, unbewußten Materie abzuleiten, ſey Unſinn, ebenſo eine organiſch ſchaffende, aber unbewußte, oder nur halbbewußte Materie, oder eine ewige Welt anzunehmen. Es gebe nur Eine unendliche, durch ſich daſeyende Natur, aus der alles ſtamme, durch die alles regiert werde, den allervollkommenſten, allweiſen und allgütigen Gott.

Die zwei letzten Kapitel riefen heftigen Widerſpruch hervor. Man warf Cudworth vor, er habe die Gründe gegen das Daſeyn Gottes in einem ſolchen Lichte dargeſtellt, daß er ſich die Widerlegung erſchwert und faſt unmöglich gemacht habe. Bayle ſah ganz richtig, wie gefährlich die atomiſtiſche Naturphiloſophie für Cudworth's Standpunkt ſey. Am meiſten aber wurde ſeine Trinitätslehre angefochten. Er ſey ein Tritheiſt, hieß es, im beſten Falle ein Arianer, Socinianer oder Deiſt. Wie vielfach Cudworth mißverſtanden wurde, erhellt daraus, daß längere Zeit kaum eine Schrift über die Trinität erſchien, in der er nicht von den verſchiedenſten Parteien als Gewährsmann angeführt wurde. Aber bei aller Vorſicht, mit der ſich Cudworth ausdrückt, iſt doch ſeine ſtarke Hinneigung zum Sabellianismus offenbar.

Aus dem Geſagten erhellt, daß Cudworth als Philoſoph nicht rein Platoniker war. In der Metaphyſik allerdings folgte er Plato und den Neuplatonikern, aber in der Naturphiloſophie den Atomiſten, in der Religionsphiloſophie Herbert. Sein theologiſcher Standpunkt, der ſowohl aus ſeinen obigen Schriften, als aus zwei Predigten (2. Aufl. 1670) erhellt, war theils durch ſeine Philoſophie, theils durch den religiöſen Zuſtand ſeiner Zeit bedingt. Wie er die Trinität nur ſabellianiſch zu faſſen wußte, ſo verwarf er die abſolute Prädeſtination als alle Ethik aufhebend auf's Entſchiedenſte. Er behauptete die Nothwendigkeit der geoffenbarten Religion, ſah aber auch in der Philoſophie eine göttliche Erleuchtung. Den gehäſſigen Parteikämpfen gegenüber ſuchte er das Weſen des Chriſtenthums in der aus der Rechtfertigung entſpringenden Heiligung. Bei aller Vorliebe für die anglicaniſche Kirche ließ er andern Religionsgemeinſchaften Gerechtigkeit

widerfahren. Er ſtand in der Mitte zwiſchen hochkirchlichem Formalismus und independentiſchem Fanatismus. Er anerkannte mit den einen die Berechtigung einer kirchlichen Verfaſſung und Gottesdienſtordnung, mit den andern die Nothwendigkeit der innern Erleuchtung und des ſittlichen Lebens. Um dieſer vermittelnden Stellung willen wurde ihm und ſeinen Geſinnungsgenoſſen der Name Latitudinarier gegeben. So ungerecht meiſt das Urtheil war, das über dieſe theologiſche Richtung gefällt wurde, indem man ſie des Deismus und Atheismus zeihte, ſo iſt doch zuzugeben, daß ihre Stellung zum Dogma vielfach eine ſchwankende und zweideutige war.

Cudworth war ein Mann von ungewöhnlicher Gelehrſamkeit, ſcharfer Urtheilskraft und tiefem Forſchungsgeiſt. Er war in Literatur, Sprachen und Alterthumskunde, wie in Philoſophie und Mathematik zu Hauſe. Der Styl in ſeinen gelehrten Werken iſt oft weitſchweifig und dunkel, in ſeinen Predigten rhetoriſch, oft mit griechiſchen und lateiniſchen Citaten überladen. Bei aller Gelehrſamkeit zeichnete er ſich durch Frömmigkeit, Mäßigung und Beſcheidenheit aus. C. Schöll.

Culdeer iſt ein Wort keltiſchen Urſprungs und bedeutet wahrſcheinlich „Gottesdiener“ (ceile-de, keledei, latiniſirt colidei, engliſch culdee). Der Name mag, wie anderswo servi dei ſchon frühe von keltiſchen Mönchen gebraucht worden ſeyn, findet ſich aber weder bei Beda noch bei Adamnan und kommt mit Sicherheit erſt ſeit dem 12. Jahrhundert vor und zwar in der Form colidei bei Giraldus Cambrenſis, der das Wort mit coelibes und coelicolae zuſammenſtellt; derſelbe Name wird kelledei geſchrieben in ſcotiſchen Cartularien. Später wurde er auch von Weltprieſtern gebraucht und erhielt ſich an einzelnen Orten bis in's 17. Jahrhundert (ſ. *H. Boece*, Hist. Scot. VI. p. 95; *Usher*, Prim. p. 333, 2. Ausg.).

Ueber die Culdeer iſt viel gefabelt worden. Man hat z. B. in ihnen eine mit heidniſch-keltiſchen Elementen verſetzte chriſtliche Brüderſchaft oder einen uralten, aus Aegypten ſtammenden, Mönchsorden ſehen wollen. Obwohl nun einiger Einfluß des Druidenthums auf die Geſtaltung des keltiſchen Chriſtenthums nicht ſchlechtweg geläugnet werden kann, ſo ſchweigen doch die wenigen ſichern Quellen ganz darüber und man hat unter den Culdeern weiter nichts zu ſuchen, als die keltiſchen Geiſtlichen, die, namentlich ſeit der Verdrängung der alten britiſch-ſcotiſchen Kirche durch die römiſche im Mittelalter, jenen Namen zur Unterſcheidung beibehielten.

Obwohl nun der Name Culdeer richtiger auf die Kelten des Mittelalters beſchränkt würde, ſo mag doch hier eine kurze Ueberſicht über die Geſchichte der keltiſchen Kirche überhaupt gegeben werden, theils weil jener Name auch für die früheren Briten und Scoten geläufig geworden iſt, theils weil ſich die ſpätern Verhältniſſe aus jener Geſchichte am beſten erklären.

Die keltiſche Kirche theilte ſich in drei Zweige, den britiſchen, den iriſch-ſcotiſchen und den albaniſch-ſcotiſchen, die bei aller Aehnlichkeit in Hauptſachen, doch in manchen Dingen ſich von einander unterſchieden und eine getrennte Geſchichte haben. Der britiſche Zweig umfaßte die romaniſirten Briten und blühte im 6. Jahrhundert in Wales auf*). Ein getreues Bild dieſer Zeit läßt ſich aus Gildas, der in dieſem Jahrhundert lebte, und aus Beda zuſammenſtellen. Eine hervorragende Stellung nahm das Kloſter Bangor in Caernarvon ein, das zur Zeit des Religionsgeſpräches zwiſchen Auguſtin und den Briten über 2000 Mönche gezählt haben ſoll, welche in ſieben Sippen von je 300 Mönchen eingetheilt und von Oberen beaufſichtigt, von ihrer Hände Arbeit lebten und frommen Uebungen ſowie wiſſenſchaftlichen Beſchäftigungen oblagen. Der Abt dieſes Kloſters, Dinot, führte auf jener Synode (603) das Wort, woraus hervorgeht, daß Bangor eine ähnliche Stellung eingenommen haben muß, wie Hii. Doch werden neben Dinot und gelehrten Männern des Kloſters auch ſieben Biſchöfe genannt, die ſich bei

*) Ueber die Einführung des Chriſtenthums in Britannien ſ. meine Dissert. de Eccl. Britonum Scotorumque historiae fontibus. Berol. 1851.

der Synode betheiligten. Ob dieſe ſchon abgegrenzte Sprengel hatten, läßt ſich nicht mit Sicherheit entſcheiden, doch werden in den Annales Cambrenses David als Biſchof von Menevia (jetzt St. David's), Dibric (von Llandoff), Daniel von Bangor und Kentigern (von St. Aſſaph?) genannt und eine Synode zu Caerlegion (Caerleon in Monmouth) angeführt, was auf eine frühe Eintheilung in Diöceſen ſchließen läßt. Ueberhaupt war das Kirchenweſen in Wales damals ziemlich ausgebildet. Gildas redet von den verſchiedenen Graden der Geiſtlichkeit, von einem Ordinationsformular, deſſen Lektionen, ſowie die bei der Prieſterweihe übliche Salbung der Hände eine Verwandtſchaft mit der galliſchen Kirche zeigen (ſ. Diss. p. 14, 15). Die Mönchs- und Frauenklöſter füllten ſich nicht bloß mit Leuten aus den untern Ständen. Auch manche Fürſten und Fürſtinnen traten in dieſelben ein. Doch klagt Gildas ſchon über Verweltlichung, Habſucht, Ehrgeiz und Trägheit der Prieſter, während es auf der andern Seite an frommen und gelehrten Männern wie Gildas ſelbſt, David, Dibric, Iltul, nicht fehlte. Die Verſchiedenheit zwiſchen der römiſchen und britiſchen Kirche trat auf dem genannten Religionsgeſpräch 603 hervor. Wenn aber als die wichtigſten Unterſchiede nur die früher auch in Rom übliche Oſterberechnung und eine Abweichung in der Taufhandlung hervorgehoben werden, ſo müſſen ſich beide Kirchen in weſentlichen Dingen nicht als verſchieden angeſehen haben. Dennoch ſtieß Auguſtin durch ſeinen Hochmuth die Briten zurück, und auch bei einem andern Ausgang jener Synode hätte der tödtliche Haß zwiſchen den Briten und Sachſen keine Kirchengemeinſchaft zu Stande kommen laſſen. Nicht lange nachher erhielt die britiſche Kirche durch die Niederlage bei Caerlegion (Cheſter) 613, wo 1200 Mönche aus Bangor niedergemetzelt wurden, einen empfindlichen Schlag, von dem jenes Kloſter ſich nicht mehr erholt zu haben ſcheint. Es verſchwindet aus der Geſchichte und im 12. Jahrhundert ſah man nur noch ſeine Ruinen.

Die Briten hatten den römiſchen Einflüſſen am längſten widerſtanden, bis es um's Jahr 768 dem Elbodugus, Biſchof von Gwenedotia gelang, die römiſche Oſterfeier einzuführen. Ein Jahrhundert ſpäter ſtellte ſich Wales unter die Oberhoheit des Königs Aelfred, welcher Aſſer, den Abt oder Biſchof von St. David's an ſeinen Hof zog. Dieſer ſtellte, mit Zuſtimmung ſeiner Geiſtlichkeit, ſeine Kirche unter Aelfred's Schutz, um ſie von den häufigen Plünderungen und Verheerungen der benachbarten Fürſten zu befreien. Ein Einfluß der angelſächſiſchen Kirche auf die britiſche läßt ſich unter ſolchen Umſtänden erwarten und dafür ſpricht nicht bloß eine Nachricht des Liber Landavensis, daß in Aelfred's Zeit ein Biſchof von Llandoff von dem Erzbiſchof von Canterbury geweiht worden ſey, ſondern auch die von dem Annales Cambr. verzeichnete Romfahrt des Howel Da (928). Doch wird, wie auch ſonſt, die keltiſche Kirche nur allmählig verdrängt worden ſeyn. Während nämlich zu Anfang des 12. Jahrhunderts Wales faſt ganz katholiſch geworden war, fanden ſich noch gegen das Ende deſſelben auf der Inſel Enhli oder Burdſey (an der Südſpitze von Caernarvon), wo Daniel und viele Heilige begraben ſeyn ſollen, fromme Mönche aus der alten Schule (monachi religiosissimi, quos Coelibes vel Colideos vocant. Gir. Itin. II, 6.). Daß ſich dieſe auf fernen Inſeln noch lange halten konnten, erklärt ſich leicht. Auffallend aber iſt die Nachricht über das Fortbeſtehen der Culdeer in einer von den Angelſachſen längſt unterworfenen Stadt wie York. Hier fand nämlich König Aethelſtan bei ſeiner Rückkehr von Schottland (936) in der Peterskirche „viros sanctae vitae et conversationis honestae, dictos adtunc Colideos," welche von ihren ſpärlichen Einkünften viele Arme ernährten. Aethelſtan gab ihnen deßhalb zu beſſerer Ausübung ihrer Liebeswerke gewiſſe Zehnten, „Petercorne" genannt. Sie errichteten ſpäter auf einem ihnen dazu geſchenkten Krongute ein Hoſpital für Arme und überließen denſelben ihre Einkünfte (1036). Ob ſie aber noch länger als Genoſſenſchaft fortbeſtanden, iſt nicht geſagt (ſ. *Dugdale*, Mon. VI. 607). Dieſe Nachricht iſt allerdings ſehr dunkel, um ſo mehr, als ſie die einzige Spur von Culdeern in nicht keltiſchen Ländern iſt.

Viel wichtiger als der britiſche Zweig der keltiſchen Kirche iſt der iriſch-ſcotiſche,

von welchem der albaniſch-ſcotiſche ein Ableger iſt. Die früheſte Geſchichte der ſcotiſchen Kirche iſt aber in tiefes Dunkel gehüllt (ſ. Dissert. p. 49). Das meiſte Licht auf dieſelbe werfen ihre zahlreichen Mönchskolonien in Nordbritannien und auf dem Feſtlande. Ihre Blüthezeit beginnt mit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, wo Columba, Columban, Gallus u. ſ. w. ihre Miſſionsreiſen antraten. Irland hatte damals ſchon viele Bisthümer und Klöſter, welche zugleich Sitze der Gelehrſamkeit und Schulen für höhere Bildung waren. Was Bangor für Wales, war Benchuir oder Bangor für Nordirland, Dearmach für den Süden. Rom verſuchte auch auf die iriſche Kirche einen Einfluß auszuüben. Allerdings gehören die zwei Briefe Gregors I. (*Usher*, Sylloge 1. 2.) nicht hieher, da dort Hibernia mit Iberia verwechſelt iſt, aber 613 richteten Auguſtins Nachfolger einen Brief an die Biſchöfe und Aebte von Scotia (d. h. Irland). Die Anregung der Oſterfrage hatte die Sendung ſüd-iriſcher Mönche nach Rom zur Folge, welche ſich von der Richtigkeit der römiſchen Oſterrechnung überzeugten und dieſelbe vor 634 in Südirland einführten (ſ. Brief des Cummeus, *Ush.* Sylloge 11.). Nordirland nahm dieſelbe durch Vermittlung des Abts Adamnan gegen Ende des 7. Jahrhunderts an. Im Uebrigen aber hielten die Iren an ihren althergebrachten Einrichtungen und Lehren feſt, wie das die Kämpfe der iriſchen Mönche Virgil, Sampſon und Clemens mit Bonifaz im 8. Jahrhundert zeigen. Die iriſche Kirche blühte bis in's 9. Jahrhundert, wo die Einfälle der Dänen und die unaufhörlichen Bürgerkriege ihren Verfall herbeiführten, von dem ſie ſich nie wieder erholte.

Von da an bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts iſt die Geſchichte der iriſchen Kirche völlig dunkel. Erſt um dieſe Zeit wird es wieder lichter. Die im ſüdöſtlichen Irland anſäſſigen Normannen wurden wahrſcheinlich von England aus bekehrt, und ſtellten ſich deßhalb unter den Erzbiſchof von Canterbury. Sicher weihte Lanfranc den Patricius zum Biſchof von Dublin (1074) und richtete ſelbſt an den iriſchen Oberkönig Terdelvach ein Schreiben, in welchem er ſich über willkürliche Auflöſung der Ehen, ungenügende Weihe der Biſchöfe durch einen Biſchof, Taufe ohne Chrisma und über Simonie beklagt. Den entſcheidenden Schritt aber zur Unterwerfung der iriſchen Kirche that Gregor VII., der nicht bloß in einem Schreiben an die Iren (1085) ſein Oberhoheitsrecht als Nachfolger Petri geltend machte, ſondern auch Gilbert von Limerick zum erſten Legaten für Irland beſtellte. Letzterer, ein Freund Anſelms, belehrte die iriſchen Geiſtlichen, auf vielſeitiges Verlangen wie es heißt, über die ecclesiastica officia und konnte ſich ſchon 1094 eines guten Erfolges rühmen, und Anſelm forderte bald darauf (c. 1100) den Oberkönig Muriardach zur Abſtellung der ſchon von Lanfranc gerügten Mißbräuche auf. Doch blieben die Verſuche, Irland unter Rom zu bringen, längere Zeit erfolglos, bis endlich Malachias, Erzbiſchof von Armagh, ein Freund des Bernhard von Clairvaux, ſich als williges Werkzeug zur Durchführung der römiſchen Pläne gebrauchen ließ. Er verlor zwar deßhalb ſeinen Stuhl, kehrte aber dafür als päbſtlicher Legat von Rom zurück und wußte es dahin zu bringen, daß die Iren ſelbſt um das Pallium baten, und der Legat Papiro 1152 Irland in vier Erzbisthümer (Armagh, Dublin, Tuam und Caſhel) und 28 Bisthümer eintheilen konnte. Zur Befeſtigung der päbſtlichen Herrſchaft geſtattete Adrian IV. dem König Heinrich II. gerne die Eroberung der Inſel. Und als die iriſchen Fürſten 1172 zu Caſhel huldigten, wurden zugleich die kirchlichen Angelegenheiten in römiſcher Weiſe geregelt. Die Durchführung des neuen Syſtems ging begreiflicherweiſe nicht ſehr raſch von Statten, wie noch viel ſpätere Synoden zeigen, und die „Caelcolae vel Colidei", die Giraldus (c. 1185) auf den zwei kleinen Inſeln eines See's (Monila) in Nord-Munſter fand, waren gewiß nicht die einzigen Mönche der alten Art. Ja noch zu Uſher's Zeiten waren Colidei mit einem Prior die Chorſänger in der Cathedrale von Armagh, was zwar ein längeres Fortbeſtehen der Culdeer, aber auch die untergeordnete Stellung zeigt, in der ſie da und dort noch geduldet wurden.

Der albaniſch-ſcotiſche Zweig ging unmittelbar aus der iriſchen Kirche hervor.

Columba (ſ. dieſen Artikel) verpflanzte dieſelbe 563 in das Land der albaniſchen Scoten und Pikten, und machte die Inſel Hii oder Iona zum Mittelpunkt für die Ausbreitung des Chriſtenthums. Von hier aus wurde das ſcotiſche Chriſtenthum durch König Oswald auch nach Northumbrien hinübergeleitet. Aidan, in Hii zum Biſchof geweiht, ſtiftete 635 das Kloſter Lindisfarne, das für Northumbrien ein zweites Hii wurde, aber in Abhängigkeit von dem Mutterkloſter blieb bis zur Synode von Streaneshalch 664. Kaum irgendwo ſonſt treten die Vorzüge der keltiſchen Kirche ſo hellleuchtend hervor, als hier in Northumbrien während der erſten 30 Jahre. In apoſtoliſcher Einfalt und Weltentſagung, Bekehrungseifer und Selbſtaufopferung verbreiteten die ſcotiſchen Mönche das Evangelium ſelbſt über die Grenzen Northumbriens hinaus. Ihre Klöſter, wie namentlich Lindisfarne, Läſtingan, Mailros, Ingelthingum, Coludesburch u. a., waren zugleich Sitze der Wiſſenſchaft und Zufluchtsſtätten für Bedrängte, und es iſt nicht genug zu bedauern, daß durch den unſeligen Paſſahſtreit 664 der ſegensreiche Einfluß der ſcotiſchen Mönche in den angelſächſiſchen Ländern abgeſchnitten und auf die Kelten im Norden beſchränkt wurde. Bei dieſen hatte die Verbreitung des Chriſtenthums ſeit Columba große Fortſchritte gemacht. Das hohe Anſehen, in dem die Kirche dort ſtand, zeigt nicht bloß Columba's Stellung zu ſeiner Zeit, ſondern auch Adamnan's Sendung an Aelfrid's Hof (687). Adamnan bahnte übrigens dem römiſchen Weſen den Weg. Es gelang ihm zwar nicht, die Hienſer zur Annahme der römiſchen Oſterrechnung und Tonſur zu bewegen, aber ſchon 710 ordnete der Piktenkönig Naitan die Einführung derſelben in ſeinem Reiche an, und 729 folgte auch das Kloſter zu Hii, welches Ecgbert während eines 13jährigen Aufenthaltes für ſeine römiſchen Anſichten gewonnen hatte. Die weitere Geſchichte des Nordens iſt in tiefes Dunkel gehüllt; die Normannen plünderten ſeit Ende des 8. Jahrhunderts das Land und zerſtörten Hii und andere Klöſter zu wiederholten Malen, und erſt um die Zeit der Vereinigung der ſcotiſchen und piktiſchen Krone (c. 843) wurden einige neue Klöſter, Abernethy, Dunkeld, St. Servan (?) im Loch Leven, St. Andrews (?) und nach anderthalb Jahrhunderten Brechin, Dunblane u. a. geſtiftet.

Das keltiſche Kirchenweſen ſcheint ſich übrigens bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts ziemlich unverändert erhalten zu haben, als Malcolm III. zur Regierung kam (1057). Seine Gemahlin Margarethe, eine Enkelin des Edmund Eiſenſeite, war dem katholiſchen Glauben zugethan und hatte Turgot, Prior von Durham, nachmals Biſchof von St. Andrews (ſeit 1107) zum Beichtiger. Unter Alexander I. (1107—24), deſſen Gemahlin eine Tochter Heinrich's I. war, wurde das normanniſche Lehensweſen in Schottland eingeführt und zugleich eine Reform des Kirchenweſens nach dem Muſter des engliſchen verſucht. Er hielt 1107 ein Nationalconcil, auf dem Turgot zum Biſchof gewählt wurde. Der Streit zwiſchen Canterbury und York über ſeine Einweihung iſt die erſte ſichere Spur eines Eingriffes der römiſchen Kirche in die ſchottiſche. Turgot wurde von York geweiht, aber als er 1115 ſtarb, wandte ſich Alexander an Ralph von Canterbury, der ſeinen Mönch Eadmer zum Biſchof von St. Andrews vorſchlug und conſekrirte. Damit war der keltiſchen Kirche ein harter Stoß gegeben. Nicht bloß kamen normanniſch-römiſche Formen z. B. bei Schenkungen, die früher mündlich vor Zeugen gemacht wurden, in Uebung, ſondern es wurden auch römiſche Mönchsorden eingeführt. Alexander machte damit den Anfang, indem er die Dreifaltigkeitskirche zu Skona den ſcotiſchen Geiſtlichen, die nunmehr Keledei genannt werden, nahm und den von St. Oswald eingeführten Auguſtinern gab und Gott und der heil. Jungfrau weihte (1115). Weit durchgreifender aber waren die Reformen David's I. (1124—53). Noch als Fürſt von Cumbrien hatte er das Bisthum Glasgow gegründet, wozu er mit Hülfe der Alten und Weiſen des Landes die früher zur Kirche Glasgow's gehörigen Kirchen und Güter aufnehmen ließ, und ſeinen Erzieher Johannes zum Biſchof gemacht, der die römiſche Ordnung einführte. Außerdem gründete er noch ſieben andere Bisthümer und viele Abteien und Klöſter, die er meiſt mit Ciſtercienſern und Tyronenſern bevölkerte. Die

bisherigen Klöster und Kirchen suchte er zu romanisiren, ein Werk, das ihm trotz vieler Gewaltthätigkeit nicht ganz gelang und erst von seinen Nachfolgern durchgeführt wurde. Aus Dunkeld, das er zu einem Bischofsitz machte, vertrieb er die Culdeer (1127), von welchen eine Klosterurkunde meldet, daß sie verheiratet gewesen und nur über die Zeit ihrer kirchlichen Verrichtungen sich ihrer Frauen enthalten haben. In St. Andrews führte er zwar 1140 Kanoniker ein, mußte aber die Culdeer daneben bestehen und die Hälfte der Einkünfte genießen lassen. Und erst 1272, als die Kanoniker vertragswidrig einen Bischof allein wählten, wurden die Culdeer, die sich deßhalb bei dem Pabste beschwerten, verdrängt. Ebenso ungerecht wurde mit den Culdeern in Monimusk verfahren, denen Pabst Innocenz 1212 eine Constitution gegeben hatte, wodurch ihre Zahl auf 12 Mönche unter einem Prior beschränkt wurde. Aehnlich ging es den Mönchen zu Abernethy, St. Servan, Dumferlin, Dunblane und Balchristie. Am längsten hielten sie sich in Brechin, das erst 1308 dem Sitze von St. Andrew's unterworfen wurde. Hiemit hörten die Culdeer auf neben der römischen Geistlichkeit geduldet zu werden. Hatte man sie bisher noch neben den römischen Mönchen bestehen lassen in der Hoffnung, sie durch dieselben zu romanisiren, so wurden sie hinfort als Ketzer verfolgt, wie das ein Brief des Pabstes Johannes XXII. an König Robert (1324) zeigt.

Die keltische Kirche hat sich bis in's Mittelalter im Wesentlichen unverändert erhalten. Allerdings wurde die römische Osterfeier und Tonsur schon frühe eingeführt und Mißbräuche, wie Erblichkeit der Bisthümer, Leichtfertigkeit in Auflösung der Ehen schlichen sich später ein. Die wenigen Züge aber, die uns von den jüngern Culdeern aufbewahrt sind, lassen das Bild der alten keltischen Kirche noch deutlich erkennen, so daß eine Schilderung der letzteren der beste Schlüssel zum Verständniß des spätern Culdeerthums ist.

Die Kelten hatten ein einfaches Bibelchristenthum. Die heilige Schrift war ihnen Glaubens- und Lebensregel. Das Studium derselben sahen sie als ihre Hauptaufgabe an. Sie benützten dabei die bedeutenderen Commentare der Väter und vorzugsweise die älteren lateinischen Uebersetzungen, gingen aber auch auf den griechischen Text zurück (s. Diss. p. 17). Den Aussprüchen der Concilien, die sie übrigens nicht geradezu verwarfen, stellten sie das höhere Ansehen der heiligen Schrift gegenüber. Ihr Studium hatte eine wesentlich praktische Richtung. Das Leben in Einklang mit den Vorschriften der heiligen Schrift zu bringen, war ihr höchstes Streben (Beda III, 5.). Und wie sie diesem hohen Ziele nahe kamen, das zeigt das Leben eines Gildas, Columba, Aidan und vieler andern, am meisten das Zeugniß des eifrigen Gegners der keltischen Kirche, Beda, welcher seinen Zeitgenossen kein erhabeneres Vorbild christlicher Sittenstrenge, Demuth, Selbstverläugnung, Weltverachtung und unermüdlichen Bekehrungseifers vorzuhalten weiß, als das der scotischen Mönche (H. E. III, 3—5). Bei einem so tiefchristlichen Sinn erklärt sich von selbst ihre Vorliebe für klösterliche und einsiedlerische Zurückgezogenheit, für Bekehrungsreisen und Bußfahrten. Zahlreiche Mönchs- und Nonnenklöster wurden auf unwirthlichen Inseln oder im Herzen heidnischer Länder gegründet, und darin die strengste Klosterzucht geübt, was namentlich aus Columban's Regel und deren Ueberarbeitungen (s. Rettberg II, 678. Diss. 58) erhellt. Die Zeit wurde zwischen Beten und Bibellesen, Bußübungen und Fasten, wissenschaftlichen Beschäftigungen und Handarbeiten getheilt. Die Wohnungen der Mönche waren meist nur elende Hütten, ihre Nahrung dürftig. Reichthümer wurden nicht angesammelt, die Geschenke der Großen auf Unterstützung der Armen verwendet. Die Aebte gingen ihren Mönchen mit gutem Beispiel voran, und machten es sich zur besonderen Aufgabe, hin und her das Evangelium zu predigen. Sie scheuten dabei keine Mühen und Gefahren, wurden aber auch dafür an vielen Orten als Boten des Friedens und Helfer in der Noth aufgenommen. Und welches Ansehen sie bei den Fürsten genossen, erhellt besonders aus dem Leben des Columba, Aidan, Columban und Adamnan. Es lag im Gange der Dinge selbst, daß einzelne Klöster eine hervorragende Stellung einnahmen. Bangor in Wales, Bangor in Ulster und Hii in

Schottland waren Mittelpunkte für Bildung wie für Heidenbekehrung, und die von ihnen ausgeſandten Mönche, ſowie die durch letztere geſtifteten Klöſter blieben in ſteter Abhängigkeit von dem Mutterkloſter. Bei Hii iſt es ſicher, daß es an der Spitze der ganzen albaniſch-ſcotiſchen Kirche ſtand. Ein Abt-presbyter mit einem Seniorencollegium beaufſichtigte die ganze Kirche, und weihte Prieſter und Biſchöfe für die Tochterkirchen und Klöſter. Man hat letzteres auffallend gefunden, obwohl Aehnliches auch in Deutſchland vorkam (Rettb. I, 322) und entweder angenommen, daß neben dem Abte ſtets ein Biſchof für die höhern geiſtlichen Funktionen in Hii geweſen, oder gar darin einen Beweis geſehen, daß die Culdeer von jeher einen Gegenſatz gegen das biſchöfliche Syſtem gebildet und die Vorläufer der Presbyterialkirche geweſen. Aber beides iſt völlig grundlos. Die keltiſche Kirche kannte wohl die verſchiedenen Grade der Geiſtlichkeit, und in Wales treten ſie ſchon frühe entſchiedener hervor, ſie legte aber auf dieſen Unterſchied nicht das große Gewicht wie die römiſche Kirche, und ging auch hierin nicht weiter als die heilige Schrift. Jede ſelbſtſtändige Kirche ſcheint einen Biſchof gehabt zu haben, daher die Zahl der Biſchöfe in Irland verhältnißmäßig ſehr groß war. Die Biſchöfe, die zugleich Mönche waren, wie Aidan, ſtanden in Abhängigkeit von ihrem Kloſter, die meiſten waren aber Weltgeiſtliche und als ſolche durch kein Gelübde der Eheloſigkeit gebunden. Die Prieſterehe beſtand bis zum Untergang der keltiſchen Kirche fort.

Es war dem Karakter dieſer einfachen Kirche gemäß, daß ſie keine feſte Cultusordnung hatte. Allerdings nähert ſich der britiſche Zweig derſelben, wie in dem ausgeprägteren Epiſkopalſyſtem, ſo auch im Liturgiſchen der galliſchen Kirche (Diss. 14. 15), von welcher auch die ſcotiſchen Mönche auf dem Continent ihre Lectionarien und Antiphonen ohne Zweifel entlehnt haben, aber weder die iriſch-ſcotiſchen noch albaniſch-ſcotiſchen Kirchen ſcheinen feſte Liturgien gebraucht zu haben (Diss. 53—59). Bei der Taufe gebrauchten ſie kein geweihtes Oel und ſchwerlich den Exorcismus, und banden ſich mit Verrichtung derſelben nicht an Kirchen. Sie wurde aber nur durch Prieſter vollzogen, und zwar an Kindern wie an Erwachſenen. Ob das Abendmahl, das man in Hii ſonntäglich feierte, immer unter beiderlei Geſtalt gegeben wurde, läßt ſich ſchwerlich ermitteln. Die Ehe galt nicht als Sakrament. Die Weihe der Biſchöfe geſchah nur durch Einen. Von Feſttagen wurden ſicher Weihnachten, die Quadrageſimalzeit, Oſtern und Pfingſten und die Gedächtnißtage des Kloſterſtiftes gefeiert, außerdem in den Klöſtern an der 4. und 6. Feria bis zur 9. Stunde gefaſtet. Der Oſterberechnung lag der früher allgemein gebrauchte 84jährige Cyclus zu Grunde, und der Oſterſonntag wurde zwiſchen der 14. und 20. Luna geſucht (Beda II, 3).

In der Lehre können die Kelten von der älteſten Kirche nicht abgewichen ſeyn, da ihnen Beda dies nirgends vorwirft und ſelbſt da, wo er ihre abweichenden Gebräuche und beſonders ihre Oſterberechnung auf's Entſchiedenſte tadelt, doch bezeugt, daß ſie bei der Oſterfeier daſſelbe halten und lehren, was ſeine eigene Kirche, nämlich die Erlöſung des menſchlichen Geſchlechtes durch das Leiden, die Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti, des Mittlers zwiſchen Gott und Menſchen. In andern Punkten wichen ſie von Rom ab. Ein Brief der römiſchen Curie 640 wirft den Scoten Pelagianismus vor, Bonifaz tadelt ihre Lehre von der Höllenfahrt, nach der Gottloſe wie Fromme ſelig werden, ebenſo die Ehe mit des verſtorbenen Bruders Weib. Auch über die Prädeſtination und über die myſtiſche Wirkung der Taufe lehrten ſie verſchieden. Es iſt aber faſt unmöglich, aus ſolchen zerſtreuten, von den Gegnern meiſt entſtellten Anſichten ein vollſtändiges Bild herzuſtellen. Nur ſo viel läßt ſich mit Sicherheit ſagen, daß ſich in der keltiſchen Kirche nichts findet, was nicht irgendwie auch ſonſt in der alten Kirche ſich zeigte. Wodurch ſie ſich aber von andern Zweigen derſelben unterſcheidet, iſt das, daß ſie die Einfalt, den ſittlichen Ernſt, die Liebe zum göttlichen Wort und den Miſſionseifer der apoſtoliſchen Kirche länger bewahrt hat, als die andern. Dadurch wurde ſie, ohne auf dem Gebiete der theologiſchen Wiſſenſchaft Bedeutenderes zu leiſten, zu einem geſegneten Werkzeug für die Ausbreitung des Evangeliums und die Pflege chriſtlicher Bildung. Ohne vom herr-

schenden Aberglauben der Zeit ganz frei zu seyn, vertrat sie Rom gegenüber eine freiere evangelische Richtung, und nur zu frühe erlag sie den politischen Stürmen und der Uebermacht Roms im 9. Jahrhundert. Und wenn auch in einzelnen Klöstern die alte Sitte und Frömmigkeit noch lange fortdauerte, so hatte doch die Kirche im Ganzen nicht mehr die Kraft, den einreißenden Mißbräuchen zu steuern, den sittlichen Zustand des Volkes zu heben und ihre frühere Bedeutung für die Förderung der Bildung und Verbreitung des Christenthums wieder zu gewinnen.

(Quellen: Beda, Usher's Werke, *Dalrymple's* Collections, Columbans und Adamnans Schriften ꝛc. *J. W. Braun*, de Culdeis comm. 1840 war dem Verfasser leider nicht zur Hand.) C. Schöll.

Cultus, der christliche, s. Gottesdienst.

Cummean, Cumean, Comean, nach alten handschriftlichen Zeugnissen ein geborener Irländer und der Verfasser eines Pönitentialbuches (s. den Art. Bußordnungen II, 467), welches früher schon mehr oder weniger vollständig, jetzt aber mit Benützung vieler kritischer Hülfsmittel in Wasserschleben's Sammlung der Bußordnungen der abendländischen Kirche S. 460—493 gedruckt worden ist. Man weiß weder die Person, noch die Zeit, wann sie gelebt hat, mit Sicherheit zu bestimmen; nach Mone, Theiner und Kunstmann (Wasserschleben l. c. S. 61) soll er ein Vorgänger, nach Wasserschleben höchstens ein Zeitgenosse Theodors von Canterbury (a. 668—690) gewesen seyn, und allerdings ist diese letztere Ansicht dadurch hinlänglich begründet, daß die Handschriften des Cummeanischen Pönitentialbuches an mehreren Stellen (Wasserschleben S. 465. 468. 472 f.) ausdrücklich den Theodorus als Cummeans Quelle nennen. Daß er aber Verfasser jenes ihm zugeschriebenen Werkes gewesen, läßt sich auch gegenüber von Mone's (Quellen und Forschungen I, 494 ff.) Einwendungen unbedenklich annehmen, da spätere Sammlungen in großer Anzahl Fragmente aus demselben als judicia Cumeani aufgenommen haben. Aus eben diesem Grunde ergibt sich auch, daß er vor Beda's und Egbert's Zeit, spätestens am Anfange des 8. Jahrhunderts gelebt hat. Wasserschleben denkt, da er auch fränkische Kanonen und Columban's Regel als Cummeans Quellen nachweisen konnte (l. c. 64), an einen Bischof dieses Namens, welcher von Irland nach Italien gekommen ist, und in des Königs Liutprands Namen das Kloster Lobbio regiert hat; hier, jedenfalls nicht in Irland, sey das Pönitentialbuch geschrieben worden.

Das Werk beginnt mit einer Vorrede Incipit de diversis criminibus. Diversitas culparum diversitatem facit penitentiarum u. s. w. und enthält 14 Kapitel, deren einzelne Sätze fast alle von Wasserschleben auf bekannte Quellen zurückgeführt werden konnten; es ist im fränkischen Reich und in Italien viel verbreitet, und von Späteren häufig sowohl wieder für Pönitentialbücher (Wasserschleben S. 66 f. 494 ff.), als auch in vorgratianischen Kanonensammlungen benützt worden. Merkel.

Cumulirung der Beneficien, s. Beneficium.

Cunibert, Bischof von Köln im 7. Jahrhundert. Eine Biographie bei *Surius*, Nov. 12. p. 301 stammt höchstens aus dem 10. Jahrhundert, und hat mehr den gewöhnlichen Legendenkarakter als eigentlich historischen Werth. — Geboren in der Moselgegend von adeligen Eltern (Krallo und Regina), erzogen und gebildet im Trier'schen Klerus, wird er (angeblich) den 25. September 623 zum Bischof von Köln geweiht, unterschreibt sich als solcher zum ersten Mal 625 auf dem Concil zu Rheims (Mansi X, p. 593), † um 663. — Wir sehen in ihm eines der frühesten Beispiele, wie Söhne des deutschen Adels dem Dienst der Kirche sich widmen, um im Besitz hoher geistlicher Würden, als geistliche Aristokratie neben der weltlichen, zugleich eine einflußreiche politische Geltung und Wirksamkeit zu entfalten. Diese eröffnet sich ihm (630 am Hofe des merovingischen Königs Dagobert I. und später) 633 seines minderjährigen Sohnes, des austrasischen Königs Sigebert III., wo er neben Pipin von Landen ein kräftiges, aber freilich die Königsgewalt selbst schwächendes Regiment führt. So erscheint er in geistlichen und weltlichen Reichsgeschäften, z. B. bei Theilung der Reichsschätze 638, bei Klosterstiftungen

u. ſ. w. Im Jahr 656 ſoll ſich Cunibert in ſein Bisthum zurückgezogen, 658 aber nochmals die Leitung des auſtraſiſchen Königs Childerich II. übernommen haben. Später wurde er als Heiliger verehrt und der 12. November als ſein Todestag gefeiert. — Begraben ward er in einer von ihm ſelbſt erbauten Kirche zu St. Clemens in Köln, an deren Stelle ſich ſpäter (9. Jahrhundert) das Collegiatſtift und die Kirche St. Cunibert erhob (der jetzige Bau in romaniſchem Styl aus dem 13. Jahrhundert, geweiht 1248.)

(S. Binterim, Erzdiöc. Cöln I, S. 60. Rettberg, K.-G. Deutſchl. I, S. 296. 302. 535. 543. **Wagenmann.**

Curatus, der Inhaber eines beneficium curatum, d. i. eines Kirchenamtes, mit welchem die Seelſorge über einen beſtimmten Sprengel verbunden iſt. Vgl. den Art. Beneficium II. 50. Im Allgemeinen ſind daher alle Pfarrer unter dieſer Bezeichnung begriffen; im eigentlichen und engeren Sinne aber heißen ſo in der römiſchen Kirche Gehülfen und Stellvertreter der Pfarrer, welchen durch biſchöfliche Inſtitution ein ſtändiges Seelſorgeramt anvertraut iſt, vornehmlich an Filialkirchen, in welchem Falle ſie Curatcapläne genannt werden. Der Name kommt in dieſer ſpeciellen Bedeutung nicht vor dem 15. Jahrhundert vor, die Bezeichnung beneficium curatum iſt aber ſchon hundert Jahre früher im Gebrauche geweſen; c. 11. Extrav. comm. de praeb. 3. 2. Von Anfang an beſtand ein derartiges Amt an den Domkirchen in Vertretung des Biſchofs (vicarius curatus, ſ. den Art. Vicar); aber beſonders ſeitdem die alten Pfarreien den Klöſtern und Stiftern überlaſſen oder mit Kanonikaten verbunden worden ſind, hat ſich die Curatgeiſtlichkeit anſehnlich und ſchnell vermehrt; indem auch die incorporirte Stelle den Verwalter und Seelſorger nöthig hatte. Der Curat ſteht in der Seelſorge (cura actualis) unabhängig von dem eigentlichen Inhaber der Pfarre (parochus primitivus), höchſtens unter deſſen Oberaufſicht (cura habitualis), ſonſt regelmäßig bloß unter dem Biſchof; nach dem Tridentiner Concil (Sess. VII. cap. 5. 7. de reform.) iſt auch der vielfältige Mißbrauch, dieſes Amt ihm nur temporär zu verleihen, oder mit einer anderen Curatſtelle zu verbinden, ausdrücklich unterſagt. Durch die Säculariſationen ſeit dem weſtphäliſchen Frieden ſind die Inſtitute meiſtens aufgehoben, mit welchen die Curatſtellen vereinigt waren, dieſe letzteren aber als ſelbſtſtändige Benefizien nach wie vor geblieben. **Merkel.**

Cureus, Joachim, war der Verfaſſer der im Jahr 1574 erſchienen Schrift über das Abendmahl, um deretwillen der Kurfürſt Auguſt von Sachſen in demſelben Jahre ſeine melanchthoniſch geſinnten Räthe und Theologen abſetzen und vertreiben ließ, da er ihnen die Abfaſſung derſelben und zugleich die Abſicht zuſchrieb, „Lutheri Meinung und Lehre aus der Leute Gemüthern und Herzen zu bringen,“ und „Kirchen und Schulen zu vergiften.“ Cureus war 1532 zu Freiſtadt in Schleſien geboren, hatte 1550—54 in Wittenberg Theologie und Philoſophie ſtudirt, und war von heftiger Anhänglichkeit für Melanchthon, für ſeine Behandlung der Alten (in Ariſtophanes' Rittern warf Melanchthon Seitenblicke auf die Umtriebe ſeiner Zeit), für ſeine Diktion und Verſifikation, und vor allem für ſeine gemäßigte, das Fundamentale von den freizugebenden Nebenlehren unterſcheidende Theologie und ſein Verlangen nach dem Kirchenfrieden ergriffen; ſo beſchreibt ihn ſein Freund, Landsmann und Mitſchüler Joh. Ferinarius, Profeſſor zu Marburg, in einer kleinen Lebensbeſchreibung, welche zuerſt zu Liegnitz 1601, und kürzlich wieder von K. F. Gruſinger in der commentatio de Joach. Cureo, summo s. XVI medico, theologo, philosopho, historico, Marburg 1853. 4. herausgegeben iſt. Im Jahr 1554 wurde Cureus Rector ſeiner Vaterſtadt, ſtudirte aber nun erſt hier und dann 1557—59 in Padua und Bologna Medicin, wurde hier auch Doctor der Medicin, und ſetzte ſich nach ſeiner Rückkehr als Arzt in Glogau feſt, wo er ſeit 1564 auch auf die Einführung der Reformation ganz in Melanchthons Sinne Einfluß erhielt, aber ſchon 1573 40 Jahr alt an der Auszehrung ſtarb. Mehrere Schriften hatte er ſchon bei Lebzeiten herausgegeben: annales gentis Silesiae 1571, *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* 1567; von beiden werden noch zwei ſpätere Auflagen angegeben. Nach ſeinem Tode erſchien physica sive

de sensibus, Wittenberg 1584: ebenſo, aber ſchon früher, jene folgenreiche Schrift über das Abendmahl. Der Titel war exegesis perspicua et ferme integra controversiae de sacra coena, scripta ut privatim conscientias piorum erudiat et exhibeitur iudicio sociorum Conf. Aug. etc., und ſie war mit geſuchtem ausländiſchem Aeußern, einige Exemplare auch mit der falſchen Bezeichnung „Genevae, excudebat E. Vignon, 1574.“ von demſelben Buchhändler Vögelin in Leipzig herausgegeben, welcher auch das corpus Philippicum hatte drucken laſſen. Der Inhalt war eine Lehre vom Sakrament, nach welcher magiſches und phyſiſches Angeknüpftſein Chriſti an die Zeichen, Ubiquität und leiblicher Genuß, ſowie Genuß der Ungläubigen verworfen, und die Sakramente als sigilla promissionis und als Aneignungsformen der allgemeinen Verheißungen an die Einzelnen anerkannt wurden; zugleich ſprach die Schrift den Wunſch nach mehr Gemeinſchaft mit den Calviniſten aus, welche durch Märtyrerthum und manche andere Vorzüge ſo ausgezeichnet ſeien, und mit welchen man in der Anerkennung des Alten und Neuen Teſtaments, der alten Symbole und der Augsburgiſchen Confeſſion, und ſelbſt in der Abendmahlslehre über die wirkliche Gegenwart Chriſti, alſo über die Hauptſache einig ſei. Dies und der falſche Verdacht ſollte jene Anklage begründen, und das Verfahren gegen die Philippiſten rechtfertigen. Das wahre Sachverhältniß iſt jetzt außer Zweifel geſtellt von Herre, Geſchichte des deutſchen Proteſtantismus Bd. 2. (Marburg 1853) S. 422 ff. 467—94. Die ſehr ſelten gewordene Schrift ſelbſt iſt wieder herausgegeben von W. Scheffer, Marburg 1853. 4. Henke.

Curie, römiſche, heißt der Complex von Behörden, deren der Pabſt ſich zur Centralverwaltung ſeines Primates bedient.

Der Pabſt iſt zuerſt Biſchof von Rom und zwar Fürſtbiſchof, d. h. gefürſteter Inhaber eines bedeutenden Kirchengutes, des Kirchenſtaates; ſodann Erzbiſchof einer aus acht Bisthümern beſtehenden Provinz; endlich Primas des römiſchen Occidents und dadurch Mittelpunkt und Haupt der römiſch-katholiſchen Kirche. Wie nun der Primat, welchen er beſitzt, auf ſeiner Perſon als Biſchof ruht, ſo hat auch der für deſſen Adminiſtration im Laufe der Zeit ausgebildete Behördenorganismus ſich urſprünglich an den des römiſchen Bisthums angeſchloſſen. Das biſchöfliche Presbyterium war es, welches nicht allein bei den Geſchäften der Bisthumsregierung, ſondern auch bei denen des Primates hülfreiche Hand leiſtete: minder Wichtiges beſorgte der Pabſt privatim (in capella), und bediente ſich dabei der Hülfe ſeiner Kapellane, aus deren Collegium ſpäter die Rota (ſ. unten) geworden iſt; das Kanzleiweſen führten, nach damaliger Sitte, Notarien unter einem Primicerius. Dieſe Verhältniſſe werden aus vielen Stellen des ſog. Liber diurnus (c. 720) anſchaulich; vergl. z. B. in *Hoffmann*, nova scriptorum et monumentorum collectio, Lips. 1733., Th. II. S. 27 mit der Note, S. 22. 25. 42. 44. 46. 86. 103. 108. 151 f. Nun hat das Bisthum Rom dieſelbe Verfaſſungsentwicklung wie faſt alle übrigen älteren Bisthümer (ſ. darüber im Allgemeinen Richters Kirchenrecht §. 120—124 und daſelbſt die Literatur, ſowie eben den Art. Capitel) gehabt, daß nämlich die beiden oberſten Mitglieder des Presbyteriums — Archidiaconus und Archipresbyter — ſich der eigentlichen Verwaltung bemächtigten, während das Presbyterium ſelbſt zu einem wahlberechtigten und in beſtimmten Dingen mitregierenden Capitel, dem Cardinals-Collegium (collegium incardinatorum, cardinalium iſt urſprünglich ein Name aller »Capitel« und erſt von Pabſt Pius V. auf das römiſche eingeſchränkt) wurde. Der Archidiaconus, hier Cardinal-Camerlenge genannt, welcher ſchon im liber diurnus als erſter und einflußreichſter Beamter aus dem Presbyterium hervortritt, erhielt Vermögensverwaltung und Jurisdiction im Bisthum: wobei er ſich ſeine eigenen Officiale hielt: für die Criminaljurisdiction den Vice-Camerlenge, ſpäter ſogenannten Governatore, für die Civiljurisdiction den *Auditor Camerae*, für die Schatzverwaltung den Teſoriere. Der Archipresbyter, hier Cardinal-Vicarius, verſah die gottesdienſtlichen Geſchäfte des Biſchofs. Dieſer ſelbſt begnügte ſich mit der Oberleitung und betrieb ausſchließlicher die Verwaltung des Primates, in welcher das durch den Eintritt der zur

Provinz gehörigen Bischöfe schon früh erweiterte Cardinalscollegium (Capitel, m, s. den Art. Cardinal) gleichfalls seine Hauptbeschäftigung fand. Der- teren Entwicklung, durch welche in den Bisthümern der Archidiaconat gestürzt sprach zu Rom, daß der Pabst (Bischof) die Ernennung jener drei Unterbe- Cardinal-Camerlengo an sich selbst nahm, während dieselben übrigens in ihrer beharrten. Nur sind sie der großen Ausdehnung des kirchlichen Besitzes weit ränzen der römischen Diöcese hinaus und der neueren Staatsentwicklung ge- Staatsdiener als kirchliche geworden. Auch der Cardinal-Camerlengo selbst aus diesen Gründen immer mehr den Staatsinteressen zu, und seine kirchli- ifte kamen dabei allmählig an den Cardinalvicar; so daß dieser nunmehr in sammten Regierungsthätigkeit des Pabstes als Bischofs von Rom dessen Ver- man kann wohl sagen, der eigentlich fungirende Bischof daselbst ist. Nur eige der episcopalen Thätigkeit, z. B. die Collation der Aemter und die walt verwaltet er nicht. Er hat zu seiner Hülfe einen Weihbischof (Vicege- verschiedene andere Beamte. Für die Verwaltung der potestas ligandi et sol- der Pabst, wie andere Bischöfe auch, ein eignes Mitglied seines Capitels — inal-Pönitenziar — zum Gehülfen: den einzigen unter den speziell-römi- esanbeamten, der mit den Primatialgeschäften bis auf den heutigen Tag zu

Erzbisthum Rom begreift die sechs — früher sieben — sog. suburbicarischen : 1) Ostia und Velletri, 2) Porto, S. Rufina und Civitavecchia, 3) Pa- Frascati, 5) Sabina und 6) Albano, deren Diöcesanregierung indeß, da ihre n Cardinalscollegium sind, großentheils von Rom aus besorgt wird, und ade dort unumgänglichen Annahme, daß der Pabst mit jedem Bischofe absolut de Jurisdiction habe, theilweise an den Cardinalvicar gekommen ist. Eigene he Behörden giebt es daher zu Rom nicht.

Kirchenstaat wurde bis 1815 als Kirchengut betrachtet, was er auch ur- ist; und das weltliche Regiment des Pabstes darin begriff nicht viel mehr, als verwaltung im „Patrimonium“, soweit daselbst nicht der Adel herrschte, und regierung zu Rom, soweit dessen alte, reichsfreie Selbstständigkeit gebrochen ch die Erwerbung der sog. „Legationen“ erlitt dies keine Veränderung: denn vinzen verblieb bei ihrer Capitulation große Selbstständigkeit, und der Pabst ş einen geistlichen Statthalter — Legaten, Delegaten — hin, um die oberste zu führen und die Einkünfte an die päbstliche Kammer nach Rom abzuliefern. regierten Adel, Städte, Klöster ꝛc. sich selbst. Wegen dieses patrimonialen des Kirchenstaates war der Cardinal-Camerlengo, auch nachdem er seine Unter- icht mehr selbst ernannte, für ihn von größtem Einfluß: ein Minister des d der Finanzen, als welcher er auch die aus der Kirche gezogenen Einkünfte tes in seine Verwaltung bekam. Dabei behielt er stets seinen wesentlichen Ka- Repräsentant des mitregierenden Capitels der Cardinäle, dessen vornehmstes r ist; er war mehr Minister dieser Aristokratie, als des Pabstes. Neben ihm b sich, seit Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts, also sobald die jannen sich wesentlich als Landesherren zu entwickeln, auch ein Minister des hen Prinzipes: ehemals Cardinal-Nepot, oder, wenn er nicht Nepot war, l-Patron, jetzt Cardinal-Staatssekretär genannt. Er ist anfangs Minister des päbstlichen Hauses oder Cabinetsminister; sodann aber Verwalter nigen Befugnisse, die der Pabst neben und über der Capitelsregierung des Car- nerlengo im Kirchenstaate persönlich noch besaß, also Minister des Inneren, so- icht der Cardinal-Camerlengo schon war, den er übrigens stätig zu bekämpfen d ebenso ununterbrochen rückwärts gedrängt hat. Er hatte als solcher die Lega- die päbstlichen Truppen unter sich, und vertrat allen corporativen und adlichen digkeiten im Lande gegenüber den Landesherrn. Minister des Auswärtigen

endlich war er von Anfang an allein, und zwar nicht bloß in ſtaatlicher, ſondern auch in kirchlichen Angelegenheiten und dadurch, ſowie durch ſeinen beſtändigen perſönlichen Verkehr mit dem Pabſte, auf die Geſchäfte des Primates von allergrößtem Einfluß. Denn der Primat ruhet zuletzt auf der Perſon des Pabſtes, und dieſer kann ſich in jedem einzelnen Falle zu deſſen Verwaltung als Gehülfen wählen wen er will. — Seit man von 1815 an begann, die moderne Idee des abſoluten Staates auch für den Kirchenſtaat und ſeine Verfaſſung durchzuführen, mußten die Geſchäfte des Staatsſekretariates ſich bedeutend vermehren; ſo daß man 1833 daſſelbe zu theilen entſchloß. Seitdem wird neben dem alten Cardinal-Staatsſekretär, der jetzt Cardinal-Staatsſekretär des Auswärtigen heißt, noch ein beſonderer Cardinal-Staatsſekretär des Inneren ernannt, der aber jenem erſteren durchaus untergeordnet iſt, und ihm daher von ſeiner alten Bedeutung nichts entzogen hat. Die ſeit Pius IX. in der Einrichtung der Staatsbehörden gemachten Veränderungen näher zu verfolgen, liegt außer den Gränzen dieſer nur die geiſtliche Centralſtelle betreffenden Darſtellung.

Ihre Organiſation war zu Anfang des 16. Jahrhunderts die, daß alle eigentlichen Juſtizſachen, deren damals noch eine große Anzahl nach Rom gingen, von der Rota, Regierungsſachen hingegen in Verſammlungen die consistoria hießen vom Cardinals-Collegium, und was zum Gewiſſensforum gehörte, vom Cardinalpönitenziar und der ihm untergeordneten Pönitenziarie bearbeitet wurden; ſowie endlich der Pabſt für gelegentliches perſönliches Eingreifen, in welchem er keineswegs gehindert war, eine Art Bureau mit vortragenden Räthen (referendarii), die Signatur, beſaß: davon benannt, daß er die durch ſie gehenden Reſcripte ſelbſt ſignirte. Dieſelbe zerfiel, nach den beiden Hauptzweigen der päbſtlichen Thätigkeit — geiſtliche Adminiſtration und Juſtiz — in die Signatura gratiae und justitiae, ſpäterhin zwei ganz getrennte Behörden. Für das vermöge der detaillirten Schriftlichkeit des Regimentes, über deren Umfang und Bedeutung Hurter in ſeinem Leben P. Innocenz III. gute Nachweiſungen gegeben hat, ſowie wegen frühen Mißbrauches zur Finanzſpekulation ſehr ausgedehnte Expeditionsweſen bedurfte man einer aus jenem ehemaligen Collegium der Notare gewordenen Kanzlei (Cancellaria apostolica); und weil wegen der Menge von Pfründenreſervationen ein genaues Regiſter der geſchehenen Verleihungen nöthig war, veranſtaltete man, daß in einer beſonderen Abtheilung dieſer Kanzlei — der Datarie — alle Expeditionen ihr Datum empfangen und regiſtrirt werden mußten. Vermittels einer in der Geſchichte der Curialverfaſſung öfters vorkommenden Entwicklung jedoch, die mit dem vorhin erwähnten Prinzipe zuſammenhängt, daß der Pabſt ſich ſeine Gehülfen wählt wie er will, und jedweder von ihm gebilligte Expeditionsweg eben durch dieſe Billigung ſchon legal iſt, wurde die Datarie aus dem Expeditionsbureau der Canzlei bald eine von der letzteren ganz abgelöste und im Beneficialweſen ſelbſt vortragende Behörde. Dergeſtalt arbeiteten, als das Tridentinum begann, für Inſtruction und Entſcheidung der Curialgeſchäfte 1) das im Conſiſtorium verſammelte Cardinalscollegium, 2) die beiden Signaturen, 3) die Pönitenziarie, 4) die Rota und 5) die Datarie; für die Expedition der im Conſiſtorium und den Signaturen bearbeiteten Geſchäfte die Canzlei und, wenn ſie auf einem kürzeren und wohlfeileren Wege expedirt werden ſollten, die Secretarie der Breven, welche urſprünglich mehr für die private Correſpondenz des Pabſtes gedient hatte. Pönitenziarie, Rota und Datarie expedirten das von ihnen Bearbeitete ſelbſt. Im Conſiſtorium aber beſaß jede Kirchenprovinz, jeder Mönchsorden, jedes bedeutendere Land einen aus der Zahl der Cardinäle nach eignem Vertrauen erwählten Protektor, welcher alles auf ſeine Clientel Bezügliche an Conſiſtorialgeſchäften beſorgte; d. h. es inſtruirte, im Conſiſtorium darüber Vortrag that, und das Reſultat der dortigen Abſtimmung ſchriftlich in authentiſcher Form (mit ſeiner Unterſchrift und ſeinem Siegel verſehen) mittheilte. Für die Formulirung und Expedition in forma bullae oder brevium hatte der Client hierauf ſelber zu ſorgen. — Die Competenzvertheilung war, wie Octavianns Beſtrius in ſeiner damals geſchriebenen Introductio in Romanae Aulae actionem (Ausg. cum not.

Gravatii Venedig 1564) ſie ſchildert, folgende: alles Dogmatiſche und Liturgiſche, alles das Kirchengut ſowie den ſog. Frieden der Kirche, wohin namentlich ihr Verhältniß zu den Staaten gehört, Betreffende hatte das Conſiſtorium; nicht minder die Biſchofsernennungen und die Verleihung gewiſſer Pfründen (beneficia consistorialia). Die potestas ligandi et solvendi, ſammt allen Indulgenzen, verwaltete die Pönitenziarie; und außerdem gewiſſe Dispenſen von menſchlichen Geſetzen, z. B. Ehehinderniſſen, beſonderen Ordensregeln, Simonie u. dgl. m. Die *Signatura gratiae* vermittelte diejenigen Gratien, die der Pabſt, neben dem Cardinal-Pönitenziar, noch ſelbſt zu ertheilen beliebte; ſammt allen nicht-conſiſtorialen Beneficienverleihungen, ſoweit dieſelben nicht, was damals nur bei den unbedeutenderen Beneficien der Fall war, bereits an die Datarie gekommen waren. Die Secretarie der Breven hatte ſchwankende Competenz. Rota und Signatur der Juſtiz waren reine Juſtizbehörden: jene ein Appellationsgericht für die ganze chriſtliche Welt, dieſe das eigentliche geiſtliche Gericht des Primates für das forum ecclesiasticum personale und reale, welches bloß dadurch ſich beſchränkt fand, daß der Pabſt wegen der beſonderen Rechte mancher Nationalkirchen, z. B. der Deutſchen, in gewiſſen Fällen verpflichtet war, ſtatt Sachen vor dieſem Gerichte entſcheiden zu laſſen, vielmehr judices in partibus zu geben.

Von dieſen Behörden hat die Signatura gratiae zu exiſtiren aufgehört und ihre Geſchäfte theils an die Datarie, theils an die Secretarie der Breven und den Cardinal-Staatsſekretär abgegeben. Die Rota aber und die Signatura justitiae ſind, wegen Mangels an Geſchäftszufluß von außen, nicht mehr primatiale Behörden, ſondern haben bloß noch eine territoriale Bedeutung für den Kirchenſtaat: was jedoch für die Rota bis auf den heutigen Tag von der Curie nicht anerkannt iſt. Noch die neueſte Darſtellung ihrer Verhältniſſe — *Del tribunale della Sagra Rota Romana*, memorie storiche colle rispettive bolle de' Pontefici ridotte in compendia col Metodo del Guerra e volgarizzate, di *Giuseppe Bondini* segreto di Rota gia di Monsig. T. Mertel ora Ministro dell' Interno, Bibliotecario di S. E. il duca Torlonia, ec. Roma, coi tipi de' fratelli Pallotta 1854 — ſpricht ihre univerſale Competenz, ganz wie ſie oben bezeichnet worden iſt, aus, und erklärt die gegenwärtigen Hinderniſſe in deren Ausübung nur für faktiſche und vorübergehende. Für Italien ſey die Rota auch ein Gericht erſter Inſtanz, mit beſchränkter Competenz (ſie ſteht unter der Signatura justitiae), für die Länder jenſeits der Alpen hingegen ein Appellationsgericht dritter und höchſter Inſtanz, an welches zwar nur ſolche Sachen, in denen ſchon zwei nicht conforme Erkenntniſſe ergangen ſeyen, gelangen können; doch gelangen viele Sachen ohne dieſe Bedingung an daſſelbe. Das Gericht beſteht ſeit Pabſt Sixtus IV. aus zwölf Mitgliedern (Auditoren), von denen drei Römer ſind, einer aus Bologna, einer aus Ferrara, einer abwechſelnd aus Toscana oder Perugia, ein Venetianer, ein Mailänder, ein Deutſcher, ein Franzoſe und zwei Spanier ſeyn ſollen. Den »Deutſchen« präſentirt der Kaiſer von Oeſterreich aus ſeinen italieniſchen Staaten, und ſo ſind auch die übrigen ſtatutariſchen Verſchiedenheiten der Nationalität nicht alle wirklich beachtet. Den Vorſitz führt der älteſte Auditor, unter dem Namen des Decans.

Es ſind alſo von den vortridentiniſchen Curialbehörden als ſolche noch übrig das Cardinalscollegium, die Pönitenziarie, die Datarie, Secretarie der Breven und Canzlei. Ueber die Zuſammenſetzung des Cardinalscollegiums und die Conſiſtorien, welche von den zu Rom reſidirenden Cardinälen gehalten werden, ſ. den Art. »Cardinal.« Die Pönitenziarie beſteht, unter dem Cardinal-Pönitenziar, aus einem Regens und ſeinem Gehülfen, dem Divisore delle materie ai Signori secretarj; aus drei Sekretären oder Procuratoren und drei Scriptoren. Sodann einem Corrector oder Reviſor, einem Datar, einem Sigillator und einem Archiviſten. Endlich aus einigen aggregirten Conſultoren, theils Theologen, theils Canoniſten. Die Datarie iſt, unter dem Präſidium des Cardinal-Prodatars, zuſammengeſetzt aus dem Subdatar und dem Officialis per obitum als Oberbeamten, einem Praefectus componendarum für Berechnung der Taxen, einigen Reviſoren und anderem Unterperſonal. Die Canzlei beſteht aus dem Cardinal-Vicekanzler,

der zugleich Summista ist und als solcher einen Substituten hat, jedoch überhaupt nur bei gewissen Feierlichkeiten fungirt, als Präsidenten; dem Cancellariae Regens, d. h. dem activen Vorgesetzten der Behörde, der zugleich Untersummist ist und als solcher einen Coadjutor besitzt; ferner einem Collegium von zwölf Abbreviatoren, von denen einer Decan ist, nebst einem Sekretär und acht Substituten; endlich einem depositario generale del piombo, einem piombatore und einem depositario generale dei Vacabili. Die Secretarie der Breven besteht aus dem Cardinal-Sekretarius brevium, zwei Substituten desselben, zwei Concipienten und dem nöthigen Schreiberpersonal. Seit Anfang dieses Jahrhunderts ist sie gewöhnlich mit dem Staatssekretariate des Auswärtigen verbunden gewesen. Der Cardinalstaatssekretär (der des Inneren hat kirchliche Geschäfte nicht) hat ein Bureau, das aus vier Concipienten, einer Anzahl Schreiber und drei Prälaten besteht, welche Sekretarien delle cifra, delle lettere latine und ad principes heißen, und von denen Ersterer die Chiffrirung und Dechiffrirung von Depeschen, der Zweite die Correspondenz mit den Bischöfen und Capiteln, der Dritte die mit Fürsten besorgt. Auch einen Substituten hat der Cardinal-Staatssekretär.

Diese Behörden führen indeß jetzt keineswegs die sämmtlichen Geschäfte der Curie, sondern es existiren neben ihnen noch eine Anzahl ständiger Commissionen mit größeren und kleineren Geschäftskreisen, denen mindestens ebensoviel davon zufällt. Ueber Zahl, Zusammensetzung und Geschäfte dieser sog. Congregationen, die größtentheils aus Cardinälen bestehen, s. den Art. Cardinal. Die älteste von ihnen, die Inquisition, ist 1542, die jüngste von Bedeutung, die Propaganda, 1622 gestiftet; die meisten aber stammen von Pabst Sixtus V. her; namentlich die Congregazione Consistoriale, die dei Vescovi e Regolari und die Ausbildung der 1564 gestifteten Congregazione Concilii zu ihrer gegenwärtigen Bedeutung.

Die *Consistoriale* soll eigentlich die im Plenum des Cardinalscollegii (Consistorium) zu behandelnden Geschäfte bloß vorbereiten, hat aber den Begriff Vorbereitung dergestalt ausgedehnt, daß dem Consistorium selbst gegenwärtig gar kein Einfluß mehr auf die Entscheidung, sondern allein noch die feierliche Promulgation des in der Congregation zuvor bereits vollständig Entschiedenen geblieben ist. Die Congregation Concilii ist competent, so oft es die Ausführung irgend eines Beschlusses des Concils von Trident gilt, sey derselbe an sich, in seiner Bedeutung, oder sey er bloß in seiner Anwendung auf einen vorliegenden Fall bestritten; so daß z. B. weil das Tridentinum Bedingungen und Form der Eheschließung geordnet hat, jede Prüfung der Nullität vermeintlicher Ehen vor diese Behörde gehört, und ebenso, weil es bestimmt, was zur Ordination wesentlich ist, jede Prüfung der Nullität von Ordinationen u. dgl. m. Bedenkt man nun, wie vielfach die Schlüsse von Trient in das Leben der Kirche eingreifen, so wird man erkennen, wie gleichfalls eingreifend in die Competenzkreise aller älteren Curialbehörden die Competenz dieser Congregation seyn muß. Nicht anders ist es mit der Congregation super negotiis Episcoporum et aliorum Praelatorum s. Regularium (dei Vescovi e Regolari); denn sie kann Alles und Jedes bearbeiten, was sich auf Bischöfe und religiöse Orden bezieht. Und Aehnliches wäre, wenn auch nicht in demselben Grade, von anderen Congregationen, in höherem Grade aber ist es vom Cardinal-Staatssecretär des Auswärtigen zu sagen, der durch seinen fortwährenden persönlichen Verkehr mit dem Pabste Gelegenheit hat und vorkommenden Falls auch nimmt, mit den Competenzen der verschiedensten Behörden zu concurriren.

Da nun hierbei die älteren, vortridentinischen Behörden in ihrem normalen Geschäftskreise rechtlich nicht beschränkt sind: so entstehen so viele electiv concurrirende Jurisdictionen in Rom, daß ein alter curialer Praktiker die Existenz einer geordneten Geschäftsvertheilung unter denselben ganz leugnen und nur die Sitte anerkennen konnte, für bestimmte Geschäfte bestimmte Behörden anzugehen. Wiewohl doch dies nur annähernd richtig und die erwähnte Sitte keineswegs ohne rechtliche, bisweilen höchst positive Basis ist. Genauere Nachweisungen hierüber finden sich in meinem Aufsatze: Die römische

Curie, ihre Behörden und ihr Geſchäftsgang, in Jacobſon und Richters Zeitſchrift für Recht und Politik der Kirche (1847). H. I. S. 54—105. H. II. S. 195—250. Hier genüge zu bemerken, daß für die Regierung aller Miſſionsländer, d. h. aller derjenigen Gebiete, die katholiſch nicht bereits ſind, ſondern erſt werden, oder wieder werden ſollen, an Stelle ſämmtlicher anderer Curialbehörden die Congregation de propaganda Fide ſteht, als ſo ausſchließliche Vermittlerin ihrer Bezüge zum Pabſte, daß man an der Curie techniſch einen Unterſchied macht zwiſchen den Provinzen, die unter „dem heiligen Stuhle,“ d. h. aber jenen Behörden, und denen, die unter der Propaganda ſtehen. Wiewohl die Trennung doch gelegentlich auch wieder durchbrechen wird. Ueber die Propaganda ſ. den Art. Miſſionen, katholiſche. Hier handelt es ſich nur um die „Provinzen des heiligen Stuhles“ (terrae catholicae) und ihre Centralbehörde. Unter denſelben ſcheidet ſich Italien beſonders aus; indem für dieſes Land der päbſtliche Anſpruch auf ſtändige Jurisdictionsconcurrenz mit den Biſchöfen ziemlich vollſtändig, oder doch relativ am meiſten durchgeführt und der Kreis desfallſiger Geſchäfte von den beiden Congregationen Conciglio und Veſcovi e Regolari, nebſt ihren Anhängen, den Congregationen della Reſidenza und Disciplina regolare beſorgt wird. Für die übrigen katholiſchen Provinzen ſind die laufenden Primatialgeſchäfte des heiligen Stuhls im Allgemeinen Biſchofscreationen, Pfründenverleihungen oder Beſtätigungen und gewiſſe Diſpenſen und Abſolutionen. Für erſtere iſt die Congregazione Conſiſtoriale, nebſt ihrem Anhange der Congregation dell' Eſame, für die Pfründenvergabungen die Datarie, für die Diſpenſen und Abſolution dieſe und die Pönitenziarie hauptſächlich thätig. Für Expedition aber alles Deſſen, was aus der Conſiſtoriale und Datarie kommt, die Cancellarie. Für die Expedition endlich und größtentheils auch Extradirung der Breven die Secretaria Brevium; wiewohl auch die Canzlei jetzt Breven expediren kann. Die Pönitenziarie und ſämmtliche übrige Congregationen haben ihre eigene Expedition, gewöhnlich in Form eines beglaubigten Auszuges aus dem Sitzungsprotokoll, der Dekret heißt; in Nebendingen aber ſehr verſchieden.

In den meiſten laufenden Geſchäften können die Behörden ſelbſtſtändig entſcheiden; wobei ſie ſich nach ihren desfallſigen Vollmachten (Facultäten) und der Praxis richten: nur die wichtigſten Angelegenheiten kommen perſönlich an den Pabſt. Zu dieſem Zwecke haben die Vorgeſetzten — Präfekten und Sekretäre — der Hauptbehörden, meiſtens wöchentlich zwei Mal, Vortrag bei ihm (udienze regolari); ſo die der Propaganda, der Congregation del Conciglio, Veſcovi e Regolari, der Datar, Subdatar, Pönitenziar, der Sekretär der Breven ꝛc. Der Sekretär der Propaganda hat jeden Sonntag Abend ſeine beſondere Audienz; der Cardinal-Staatsſekretär (des Auswärtigen), der auch im päbſtlichen Palaſte wohnt, hat jederzeit Zutritt. Er und der Sekretär der Breven müſſen in den regulären Audienzen erſcheinen, die übrigen kommen nur, ſo oft ſie etwas vorzutragen haben, und die Cardinalpräfekten der Congregationen dürfen ſich dabei noch durch ihre Sekretäre vertreten laſſen.

Bei allen römiſchen Curialgeſchäften aber wird vorausgeſetzt, daß, wer irgend etwas an einer Behörde ſucht, ſich bei derſelben perſönlich einfinde. Kein Beſcheid wird durch Boten oder ähnliche Mittel zugefertigt, ſondern er muß ſtets abgefordert werden. Dies perſönliche Einholen eines Beſchluſſes führt von ſelbſt auf deſſen perſönliche Förderung. Die Expedition bewilligter Geſuche an Datarie und Canzlei und ehemals an deren verſchiedene ſportel-berechtigte Abtheilungen, konnten die Bittſteller und Parteien ſelbſt übernehmen und durch mancherlei beſchleunigende Mittel betreiben. Ja nicht allein bei den ausfertigenden, ſondern ſchon bei den bearbeitenden Behörden machte ihre Einwirkung ſich geltend und iſt noch heute in einer Form und Ausdehnung zu Rom Sitte, die zu den größten Mißbräuchen führt. Benutzung von perſönlichen Verbindungen, von Zeit und Umſtänden iſt es, was den geſchäftskundigen Römer auszeichnet. Schon die häufige Concurrenz verſchiedener Behörden unter ſich und noch mit außerordentlichen Geſchäftswegen leitet darauf hin, ſich den Weg, den man ſeinerſeits einſchlagen will, nach Neben-

rücksichten zu wählen: Schnelle, Wohlfeilheit, Gunst (amicitia) sind dabei die entscheidenden Gründe.

Demgemäß ist, um an der Curie etwas zu erreichen, vor Allem Personalkenntniß dienlich: und daraus, nächst der erwähnten Forderung persönlicher Entgegennahme des Bescheides von Seiten der Bittsteller und Parteien, hat sich von früh her das Institut der Procuratoren entwickelt, deren bei vielen Behörden Alleinberechtigte waren, und zwar in Collegien zusammengeschlossen und selbst zu sog. Partecipanten ausgebildet; heutzutage sind für die kirchlichen Geschäfte des Primates unter ihnen bloß noch die Agenten und Spedizioneri wichtig. — Seinen Agenten am römischen Hofe hatte von Alters her jedes Bisthum: eine Art geistlichen Gesandten, der dies Amt gewöhnlich für mehrere Committenten zugleich versah. Ein solcher war ein Curialbeamter und besorgte die Geschäfte sowohl des bischöflichen Stuhles selbst, als auch die, welche in Sachen von Privatleuten durch den Bischof nach Rom gelangten, z. B. Dispensationsgesuche. Er verwandte sich und verhandelte. Die Abfassung des Memorials aber, das jede Bitte einführen muß, das persönliche Betreiben der Ausfertigungen in den Canzleien, die Auszahlung der Gebühren an die verschiedenen Berechtigten, kurz alle Subalterngeschäfte zu besorgen, war er zu vornehm und überließ das einem Spedizionere, dessen Amt in Besorgung gerade solcher Geschäfte bestand. Die plötzliche Geschäftsverminderung jedoch seit 1808, die Einrichtung moderner Gesandtschaften zu Rom und die Nothwendigkeit, in welche so viele Bischöfe zeitweilig gesetzt wurden, durch Vermittelung derselben mit dem heiligen Stuhl zu verkehren — wodurch denn die Gesandtschaft ganz an Stelle des Agenten trat — endlich die allgemeine Verarmung Roms haben viele Agenten veranlaßt, sich auch mit Spedition zu befassen und dadurch den Unterschied zwischen ihr und der Agentschaft mehr verwischt. Der allgemein gebräuchliche Name dieser beiderlei Thätigkeit vereinigenden Procuratoren ist gegenwärtig sollecitatore di lettere pontificie, dessen sich denn auch die jetzt wieder direkt mit dem heiligen Stuhle correspondirenden Bischöfe bedienen. — Es ist eine eigenthümliche Mittelstellung, in welcher diese Curialen sich befinden; denn gerade die schwächeren Seiten des Organismus auszubeuten, von welchem sie selber ein Theil sind, gerade die Nebenwege aufzuweisen, hinsichtlich einer im Grunde mißbräuchlichen Benutzung von Personalkenntniß Denen auszuhelfen, die etwas suchen und dadurch möglichst schnell, günstig und wohlfeil die erbetene Ausfertigung zu liefern, ist ihre Bestimmung und Ehre.

Welche Dinge einem Agenten an laufenden Geschäften regelmäßig durch die Hand gehen, erhellt aus den folgenden fünf Rubriken der Geschäftstabelle einer deutschen Gesandtschaft: 1) Matrimonialia, 2) Indulgenzen, 3) Sacerdotalia, d. h. dispensae aetatis et natalium sammt Säcularisationen, 4) Capitularia, d. h. Provisionen reservirter Pfründen und Bestätigungen der nach Patronatrecht vergebenen; 5) Episcopalia, d. h. Confirmationen und Fakultäten, sammt den Statusrelationen und sonstigen Berichten. Wo Appellationen nach Rom gestattet sind, da erweitert sich dieser Kreis. — In allen solchen Fällen werden von den Bischöfen lateinische Bittschriften an den Pabst gerichtet, unter Beilage der etwa erforderlichen Zeugnisse, zu deren glaubwürdiger Aufzeichnung es in allen Theilen der römisch-katholischen Kirche sog. Apostolische Notarien gibt. Diese Bittschrift wird vom Spedizionere in sehr einfacher Form — mit der Anrede beatissime pater — mundirt und einer competenten Behörde direkt vorgelegt, von der sie alsdann entweder nach geschehenem Vortrage beim Pabste, oder auch ohne denselben entschieden und die Bewilligung mit kurzen Worten Ex Secretaria Congregationis etc. unter die Supplik geschrieben wird; worauf der Spedizionere, der auch die Kosten auslegt, gegen deren Zahlung erst die Bescheide verabfolgt werden, die formelle Ausfertigung der Bulle oder des Breve's betreibt und das fertige Dokument seinem Committenten ausliefert. Abschlägige Antworten werden schriftlich nicht ertheilt, sondern die Bittschrift bloß unbeantwortet zurückgelegt, was der Spedizionere, nachdem er es bei persönlicher Nachfrage erfahren hat, den Interessenten meldet. Dieser unmittelbar kirchliche Geschäftsverkehr,

wie auch der bei den Obergerichten, wird lateiniſch geführt. Sonſt ſchreiben die höheren römiſchen Behörden italieniſch, auch der Cardinal-Staatsſekretär, an den jedoch, ſeitens der Geſandtſchaften, franzöſiſch geſchrieben wird.

Wegen genauerer Nachweiſungen über den Geſchäftsbetrieb, ſowie der anzuführenden Literatur wegen, zu welcher noch Le Bret, Vorleſungen über die Statiſtik Th. 2. (Stuttgart 1785), und Reigebaur, der Pabſt und ſein Reich, 2 Thle. Leipzig 1848 hinzugefügt werden können, beziehe ich mich auf meinen obenerwähnten Aufſatz über die römiſche Curie in Jacobſon und Richters Zeitſchrift für Recht und Politik der Kirche. S. 54 ff. Mejer.

Cuſanus. Nicolaus Chrypffs (Krebs), berühmt unter dem Namen Nicolaus von Cuſa oder Cuſanus, war der Sohn eines Schiffers von Cues an der Moſel, in der Diöceſe von Trier; er war geboren 1401. Da der Knabe früh große Anlagen zeigte, ſchickte ihn Graf Ulrich von Manderſcheid, bei dem er in Dienſten ſtand, nach Deventer, in die Schule der Brüder des gemeinſamen Lebens. Nach beendigten Studien begab er ſich nach der Univerſität Padua, wo er, kaum 23 Jahre alt, Doktor der Rechte ward. Die juriſtiſche Praxis zog ihn jedoch wenig an; er verlor zu Mainz ſeinen erſten Prozeß; dies bewog ihn in den geiſtlichen Stand zu treten, in dem er für ſeinen außerordentlichen Wiſſensdrang mehr Befriedigung hoffte. Hebräiſch und griechiſch, Philoſophie, Theologie, Mathematik, Aſtronomie, Alles umfaßte er mit aller damals möglichen Gründlichkeit. Wo er ſeine geiſtliche Wirkſamkeit begann, iſt nicht bekannt; er erſcheint zuerſt 1430 als Dekan des S. Florinſtiftes zu Coblenz, dann als Propſt zu Münſter-Maynfeld unweit letzterer Stadt, und ſpäter als Archidiakonus und Protonotar zu Lüttich. Als ſolcher wohnte er der Basler Kirchenverſammlung bei, wo er ſich unter den Vertheidigern des Supremats der allgemeinen Concilien über die Päbſte, anfangs großes Anſehen erwarb. 1433 vollendete er für das Concil ſeine merkwürdigen, ſchon zu Coblenz angefangenen drei Bücher de catholica concordantia (Opp., Basler Ausg., T. II. p. 683 sq.), in welchen er, auf die Geſchichte geſtützt und als einzige Baſis einer Reformation der tief zerrütteten Kirche, den kühnen Grundſatz aufſtellte, die päbſtliche Würde ſey nicht an den römiſchen Stuhl gebunden, ſondern nur der ſey als Nachfolger Petri anzuſehen, der regelmäßig von den verſammelten Vertretern der Kirche dazu erwählt würde (L. II. c. 34. p. 770); er erklärte ſogar die Schenkung Conſtantin's für apokryphiſch (L. III. c. 2. p. 780), und behauptete, den Ultramontanen gegenüber, die Unabhängigkeit der weltlichen Fürſten von dem Pabſte in Allem, was ſich nicht auf Sachen des Glaubens bezieht. Er wiederholte dieſe Ideen in dem zu derſelben Zeit abgefaßten Traktat de auctoritate praesidendi in concilio generali (zuerſt von Düx herausgegeben nach einem Würzburger Codex, in Cuſa's Leben B. I. S. 475 u. f.); beſonders ſucht er hier darzuthun, daß das allgemeine Concil ſeine Gewalt unmittelbar von Chriſto habe, und nicht von irgend einem Menſchen, und daß daher der Pabſt, als Glied der Kirche, unter dem Concil ſtehe; er ſey zwar deſſen rechtmäßiger Vorſtand, doch ſey dies nur ein Ehrenpräſidium, das ihn nicht über die Gerichtsbarkeit der Verſammlung erhebe. Cuſa iſt indeſſen dieſen Anſichten nicht treu geblieben; ſchon wenige Jahre ſpäter erſcheint er auf der Seite des Pabſtes Eugen IV., und nimmt Partei für ihn gegen das Concil, deſſen Anſehen er nun, als päbſtlicher Geſandter, auf den in den Jahren 1440—1442 gehaltenen deutſchen Reichsverſammlungen, zumal zu Frankfurt, mit dem nämlichen Eifer beſtreitet, mit dem er es früher vertheidigt hatte. (S. die Summa dictorum Nicolai de Cusa. Francfordiae, bei Würdtwein, Subsid. diplom. B. IX. S. 1; ſchwankender und dunkler [abſichtlich?] ſpricht er ſeine veränderten Anſichten aus in ſeinem Schreiben an Roderich von Trevino, Geſandten des Königs von Kaſtilien, 1442; in Opp. T. II. S. 825). Was die Urſache dieſer Umwandlung war, iſt ſchwer zu ermitteln; es mag Furcht vor größerer Spaltung geweſen ſeyn; es mag aber auch Ehrgeiz mitgewirkt haben; jedenfalls beweist ein ſolches Verläugnen ſo beſtimmt und gründlich ausgeſprochener Grundſätze, denen andere edle Geiſter, wie

Gerson, bis an ihr Ende treu geblieben sind, nicht die größte Karakterstärke. Eugen IV. benutzte den ihm ergebenen Mann zu mehreren wichtigen Gesandtschaften, außer den angeführten nach Deutschland: nach Frankreich, um des Pabstes Sache am Hofe zu betreiben; nach Constantinopel, um an der Vereinigung beider Kirchen zu arbeiten; 1446 abermals nach Deutschland, zu den zu Frankfurt versammelten Kurfürsten, und zugleich um Indulgenzen zu verkaufen für den Neubau der Peterskirche; er soll bei 200,000 Gulden zurückgebracht haben. 1448 belohnte Nicolaus V. seine Dienste, indem er ihn zum Cardinal ad vincula S. Petri erhob; zwei Jahre später setzte er ihn zum Bischof von Brixen ein, gegen die Wahl der Kapitularen und gegen den Willen des Erzherzogs Sigismund. 1451 ging Cusanus als Legat nach Deutschland und den Niederlanden, mit dem Auftrage, die längst verlangte Abstellung der Mißbräuche, so weit der römische Hof sie gestatten wollte, einzuführen und insbesondere die Klöster zu reformiren. Seine Mission blieb nicht ohne Erfolg, da er nicht mit Drohungen, sondern mit Milde auftrat, und, einfach in seinem Aufzuge, dem Volke, an das er deutsche Predigten hielt*), keine Veranlassung zu Klagen über unnützes Gepränge gab. In den Klöstern suchte er Armuth, Keuschheit und Gehorsam wieder herzustellen; auch steuerte er dem Aberglauben, der an manchen Orten durch unnöthige Wallfahrten, scandalösen Ablaßverkauf und Betrügereien mit blutigen Hostien unterhalten wurde. Mit der Legation nach Deutschland hatte Cusanus zugleich die Vollmacht erhalten, mit den Böhmen in Unterhandlung zu treten. Schon auf dem Basler Concil hatte er zwei Sendschreiben an die Hussiten gerichtet, um ihre Ansicht vom Abendmahl zu bestreiten und das Ansehen der Kirche gegen sie zu vertheidigen (T. II. S. 829 u. f.). Als er nun 1452 nach Regensburg kam, traf er dort die katholischen böhmischen Gesandten am Reichstag; diese veranlaßten ihn, an die Hussiten einige Briefe ergehen zu lassen, die er durch seinen Kaplan absandte, die aber von geringem Erfolge waren (l. c. S. 838 u. f.). Ebensowenig Succeß hatte sein Bemühen auf dem Reichstag von 1454, die Reichsstände zur Einigung und zum Ergreifen der Waffen gegen die Türken zu bewegen. Noch traurigere Erfahrungen machte er in seinem eigenen Bisthum. Da er einige ihm widerstrebende Klöster zum Gehorsam nöthigen wollte, und zudem auf mehrere Rechte und Zölle, die der ihm feindselige Erzherzog im Genusse hatte, Anspruche machte, ließ ihn dieser, nach langen Händeln, gefangen setzen, und gab ihn nur unter harten Bedingungen wieder frei. Das Jahr darauf wurde sein Freund Aeneas Sylvius zum Pabst erwählt. Dieser berief ihn, um, während er selbst die Fürstenversammlung zu Mantua hielt, die Statthalterschaft von Rom zu übernehmen. Da die Fürsten zu Mantua, 1459, wegen eines Zuges gegen die Türken Rath hielten, gab Cusanus, um sie dazu anzufeuern, seine Bekämpfung des Mahometismus heraus, die den Titel führt: Cribratio Alchorani (Th. II. S. 879 u. f.). Ferner übersandte er dem Pabst einen Entwurf einer Generalreform (zuerst bei Düx, B. II. S. 451 u. f., nach einem Münchner Codex), in dem er vorschlug, Visitatoren in die einzelnen Kirchenprovinzen abzusenden mit päbstlicher Vollmacht alle Mißbräuche in den Sitten der Geistlichen und der Mönche, sowie in der Kirchenverwaltung und im Kultus abzustellen. Dieser Vorschlag blieb jedoch unausgeführt. Zu Mantua suchte Pius II. auch den Streit zwischen Cusanus und dem Erzherzog beizulegen, und sprach, da es ihm nicht gelang, über Letztern den Bann aus; Sigismund appellirte dagegen, durch den gelehrten Nürnberger Syndikus Greger von Heimburg, an ein allgemeines Concil (August 1460). Die Sache wurde erst durch den Kaiser, zu Gunsten des Cusanus entschieden, als dieser bereits gestorben war; er starb 1464 zu Todi, in dem nämlichen Jahre wie der Pabst. Mehrere Jahre vor seinem Tode hatte er bei seinem Geburtsort Cues ein Hospital gestiftet für 33 Arme, nach der Zahl der von Christo auf Erden verlebten Jahre; dieser Anstalt vermachte er sein Ver-

*) Eine Probe seiner deutschen Predigten, nach einem Trierer Codex, wurde herausgegeben von Wyttenbach, in der Trierer Chronik, 1821.

mögen und ſeine reiche Bibliothek; ſie bewahrt noch jetzt mehrere ungedruckte Handſchriften von ihm. Auch ſtiftete er zu Deventer eine Bursa Cusana für 20 arme Studirende.

Seine gedruckten Werke machen 3 Bände aus, die zu drei verſchiedenen Malen verlegt worden ſind: Diversi tractatus Nicolai de Cusa, 15. Jahrh., gothiſch, klein Fol.; — Paris, bei Badius Aſcenſius, 1514, klein Fol.; — Nic. de Cusa Opera, Baſel, bei Henric Petri, 1565, Fol. Außer den bereits erwähnten Schriften hat Cuſanus eine Anzahl philoſophiſcher, mathematiſcher und aſcetiſcher Tractate hinterlaſſen, in denen er ſich als gelehrten und ſcharfſinnigen, obgleich nicht immer conſequenten Denker erweist. Als Philoſoph entfernt er ſich durchaus von der orthodoxen Scholaſtik ſeiner Zeit und Kirche; er ſchließt ſich dem neu auflebenden, aber noch unvollkommen von ihm verſtandenen Neuplatonismus an; Pſeudo-Dionyſius, einige Commentare über Proclus, hauptſächlich aber die Schriften des Meiſters Eckart ſind die Quellen ſeiner Spekulation (ſ. Apologia doctae ignorantiae, S. 70 u. f.); zudem hat auf letztere ſeine Vorliebe für Mathematik einen eigenthümlichen, der Klarheit nicht günſtigen Einfluß ausgeübt. Dunkel im Ausdruck und inconſequent in der Ausführung, ſtellt er in ſeinen 1440 geſchriebenen drei Büchern de docta ignorantia (Th. I. S. 1 u. f.) die an Pantheismus ſtreifenden Ideen auf, Gott ſey das abſolute Maximum und zugleich das abſolute Minimum, da er weder größer noch kleiner ſeyn könne als er iſt; er erzeuge aus ſich die Gleichheit, und dieſe kehre wieder in die Einheit zurück, mit der ſie gleich iſt (Sohn und heil. Geiſt); die Welt ſey das endlich gewordene oder, wie er ſich ausdrückt, das zuſammengezogene Maximum, alſo dem Weſen nach nicht von Gott verſchieden; Cuſanus nennt ſie auch das Abbild Gottes, und fügt bei, das Univerſale ſey in jedem Beſondern, ſo daß das Beſondere das Univerſale in der Beſonderheit iſt und letzteres nur erſt im Beſonderen wirklich exiſtirt. Die abſolute Wahrheit über Gott und Welt ſey indeſſen dem Menſchen unerreichbar, denn da die Wahrheit eine unendliche Größe ſey, und der menſchliche Geiſt, ſo lange er in der Beſonderheit verweilt, eine endliche, ſo paſſen beide nicht auf einander; des Menſchen Weisheit beſtehe daher darin, ſeine Unwiſſenheit zu bekennen, und ſich mit der conjectura, der ihm einzig möglichen wahrſcheinlichen Erkenntniß zu begnügen; dies mache die sancta und docta ignorantia aus. Außer dem Hauptwerke über dieſen Gegenſtand verfaßte Cuſanus noch einige andere philoſophiſche Abhandlungen: de conjecturis libri duo, aus dem Jahre 1440 (Th. I. S. 75 u. f.), um den Gedanken weiter auszuführen, daß der Menſch über die Wahrheit nur Muthmaßungen haben könne, zu welchen man ſich hauptſächlich durch die Arithmetik erhebe, da in den Zahlenverhältniſſen die Prinzipien des Erkennens liegen; — dialogus de Genesi, 1447 (Th. I. S. 127 u. f.), über den Urſprung aller Dinge; — 4 Dialogen idiotae de sapientia (S. 137 u. f.); — dialogus de possest (posse est, S. 249 u. f.), die Idee aufſtellend Deum esse omnia, ut non possit esse aliud quam est; — de Beryllo (S. 267 u. f.); ſo wie das leibliche Auge eines durchſichtigen Steines oder Glaſes bedarf, um ſonſt unſichtbare Gegenſtände zu ſehen, ſo bedürfe das geiſtige Auge eines Mittels, um etwas von der Wahrheit zu ſehen; — de venatione sapientiae, 1462 (S. 298 u. f.); — de Deo abscondito (S. 337 u. f.); — de apice theoriae (S. 332 u. f.); — Compendium (S. 239 u. f.), Anleitung ſich zur Erkenntniß der Einheit zu erheben. Auch in Cuſa's aſcetiſchen Schriften kommen dieſe unklaren philoſophiſchen Anſichten vor, und bilden in ihrer Anwendung auf Bibel und Kirchenlehre einen ſonderbaren Myſticismus; ſo in den Traktaten de filiatione Dei (S. 119 u. f.), de visione Dei, 1455 (S. 181 u. f.), de ludo globi (S. 208 u. f., über ein von ihm erfundenes Kugelſpiel, um das Verhältniß der Geiſterwelt zu Chriſto zu veranſchaulichen), de dato patris luminum (S. 284 u. f.), de quaerendo Deo, 1445 (S. 291 u. f.), de annunciatione virginis (Th. II. S. 343 u. f.), und beſonders in den zehn Büchern Exercitationes betitelt (Th. II. S. 349 u. f.), Sammlung von Meditationen und Homilien über einzelne Bibeltexte. Das trefflichſte und klarſte Werk Cuſa's iſt ſein Dialogus de pace seu concordia fidei (Th. II. S. 862 u. f.,

deutsch von Semler, Leipzig 1787, 8.), durch den Fall Constantinopels hervorgerufen, und den Frieden zwischen allen Religionen bezweckend durch Ausführung der Idee, daß zwar die christliche die vorzüglichste, in allen aber sich einzelne Strahlen der ewigen Wahrheit finden. — Die, obgleich nur in der Form schüchterner Muthmaßung sich äußernde, pantheistische Tendenz der Cusanischen Philosophie wurde damals schon erkannt; ein Italiener Namens Joh. Benchi warf ihr vor, die Identität des Schöpfers und der Schöpfung zu lehren; ein Schüler Cusa's suchte ihn gegen diese Anklage zu vertheidigen in der Apologia doctae ignorantiae (Th. I. S. 63 u. f.). Ueber hundert Jahre später entlehnte Giordano Bruno dem „divino Cusano", wie er ihn nannte, die Lehre vom Maximum und vom Minimum, und führte sie kühn durch alle Consequenzen durch.

Als Mathematiker ist Cusanus ebenso merkwürdig wie als Philosoph, obschon er auch in diesem Bezuge von den Irrthümern und Phantasien seines Zeitalters nicht frei ist. Faber Stapulensis sagt von ihm: „maxima sacrae matheseos mysteria aperuit." Hier sei nur so viel bemerkt, daß er auf dem Basler Concil, so wie schon D'Ailly auf dem von Constanz, die Verbesserung des Julianischen Kalenders versuchte (Reparatio Calendarii, Th. III. S. 1157 u. f.); daß er in seinem Werke de complementis mathematicis, so wie in einem besondern de quadratura circuli (S. 1005 u. f.) dieses Problem gelöst zu haben meint; daß er vermittelst astronomischer Berechnungen die Zukunft vorauszusagen suchte, in seiner Conjectura de novissimis diebus, 1442 (S. 932 u. f.; französisch, Amsterd. 1700, 8.), worin er die Besiegung des Antichrists und die zweite Wiederkunft Christi in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts versetzte. Hauptsächlich aber ist zu erwähnen, daß er, ohne deßhalb belästigt zu werden, der erste war, der im Mittelalter die Bewegung der Erde um die Sonne und die Mehrheit der Welten erkannte (de docta ignorantia, Lib. III. c. 11 et 12.; Th. I. S. 37 u. f.).

S. *Hartzheim*, Vita Nic. de Cusa. Trier 1730, 8. — Scharpff, der Cardinal und Bischof Nic. von Cusa. 1. Theil. Mainz 1843 (ein 2. ist nicht erschienen). — Düx, der deutsche Cardinal Nic. von Cusa und die Kirche seiner Zeit. 2 Bde. Regensburg 1847 (weitschweifig und unmethodisch). — *Scalua*, de Kard. Nic. van Cusa, en zijne werkzaamheid als pauselijk Legaat in Nederland. In Rist's Archiv für Kirchengeschichte. Leyden, Th. IX. — Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, eine philosophische Abhandlung. Bonn 1847. Zimmermann, der Cardinal N. Cusanus als Vorläufer Leibnitzens. Wien 1852. C. Schmidt.

Cusch, s. Kusch.

Cyclus, s. Zeitrechnung, christliche.

Cypern, Cyprus, Κύπρος, große Insel am östlichen Ende des Mittelländischen Meeres zwischen den Küsten Ciliciens und Syriens, zwischen 50. und 52½° ö. L. und 34½—35½° n. B. Nach Strabo XIV. p. 681 hatte sie einen Umfang von 3420 Stadien (= 85½ geogr. Meilen); ihr Flächeninhalt wird von Neueren verschieden, von 240 bis 400 Q.M. angegeben. Die Insel war im Alterthume äußerst fruchtbar, besonders an Weizen, Wein (Cyperwein), Oel, Granatäpfeln, Feigen, Gartengewächsen, Flachs, wohlriechenden Harzen, Wachs und Honig, so daß die Fruchtbarkeit des Bodens mit der Aegyptens um den Vorzug stritt (Aelian. hist. anim. V. 56.). In späterer Zeit kamen noch Seide und Baumwolle als Haupterzeugnisse des Landes hinzu. Vorzüglich berühmt waren Cyperns Waldungen (Cypressen), die gutes Schiffsbauholz lieferten; im Innern der Erde fanden sich Edelsteine aller Art, Eisen, Blei, Zinn, vor allen aber Kupfer, für welches Cypern der Hauptfundort der alten Welt war und das daher auch seinen Namen (aes cyprium) erhalten hat. Dieser Reichthum der Insel sowie ihre Lage zwischen Kleinasien, Syrien, Aegypten und Griechenland machten sie für den Handelsverkehr sehr günstig, und dies so wie die Bergwerke und damit verbundenen Fabriken nebst Manufakturen aller Art machten die Bewohner reich und üppig, daher man ihnen Weichlichkeit, Wollust und Schwelgerei vorwarf, worin wohl auch der Umstand seine

Erklärung findet, daß hier bekanntlich der Hauptkultus der Venus war. Von ſolchem Reichthum iſt freilich jetzt keine Spur mehr vorhanden, denn ſeit die Inſel unter türkiſche Herrſchaft kam, verödete das Land und verarmten die Bewohner. Unter den alten Städten, die in großer Zahl ſich vorfanden, ſind beſonders hervorzuheben Citium, Salamis, Paphos, Amathus, Arſinoe, Solö; die jetzige Hauptſtadt iſt Nicoſia. Die älteſten Bewohner Cyperns waren, wo nicht ganz, ſo doch zum größten Theile Phönizier und viele Städte von ihnen erbaut, doch hatten auch ſchon in früher Zeit Griechen an den Küſten Kolonieen angelegt. Von dieſer phöniziſchen Bevölkerung zeugen noch die Inſchriften, die in Citium gefunden ſind, worüber ſ. *Gesenius*, Monum. Phoen. p. 122 ff. Unter tyriſcher Herrſchaft blieb die Inſel, bis Amaſis, König von Aegypten, ſie ſeinem Scepter unterwarf und äthiopiſche Koloniſten hinführte (Herod. II. 182.). In dem Kampfe zwiſchen den Perſern und Aegyptern ſchloſſen ſich die Cyprier gleich den Phöniziern dem Cambyſes an und fochten gegen die Aegypter (Herod. III. 19.), wofür die einzelnen kleineren Herrſcher und Tyrannen ihre Herrſchaft, nur unter perſiſcher Oberhoheit, behielten (Diod. Sic. XVI. 42.). Unter Darius (Herod. V. 108 — 116.) und ſpäter unter Artaxerxes (Diod. a. a. O.) empörten ſich dieſe, wurden aber bald wieder unterjocht. Alexander d. Gr. ſetzte ſich nach der Schlacht bei Iſſus in den Beſitz von Cypern, und nach ſeinem Tode war die Inſel lange Zeit der Zankapfel zwiſchen Antiochus und Ptolemäus, in welchem Kampfe die kleinern Fürſten ihren Untergang fanden, bis endlich Ptolemäus unumſchränkter Herr wurde (Diod. XIX. 59. 79.; XX. 21. 47.). So blieb die Inſel unter ägyptiſcher Herrſchaft, bis die Römer, zuerſt auf Clodius Betrieb, ſie ihrem Reiche einverleibten (Strabo XIV. p. 684 sq.). Bei der Theilung des römiſchen Reiches fiel Cypern dem griechiſchen Kaiſerthume zu und wurde durch Statthalter regiert. Zur Zeit des Kreuzzugs Richards Löwenherz finden wir in Cypern einen Kaiſer Iſaak, welcher, dem Hauſe der Comnenen verwandt, als Statthalter ſich die Herrſchaft angemaßt hatte und ſie unabhängig vom griechiſchen Kaiſer führte. Dieſen, einen grauſamen Tyrannen, verjagte Richard, nahm die Inſel für ſich in Beſitz und ließ ſie durch zwei Statthalter regieren (ſ. Wilken, Geſch. der Kreuzzüge IV. S. 197 — 216); ſpäter wurde daraus ein eigenes Königreich als engliſches Lehen für die Familie Luſignan. Nach dem Ausſterben dieſes Hauſes gelangten die Venetianer 1473 in den Beſitz der Inſel, welche ſie 1571 an die Türken verloren.

Im A. T. ſind כִּתִּים, כִּתִּיִּם 1 Moſ. 10, 4.; Jeſ. 23, 1. 12.; Ezech. 27, 6. die Cyprier, eigentlich die Bewohner von Citium, dann in weiterer Ausdehnung die der ganzen Inſel; ſ. *Gesen.* Thes. s. v. p. 726. Κύπρος ſelbſt wird 1 Makk. 15, 23. neben Knidos und Cyrene erwähnt; 2 Makk. 4, 29. erſcheint ein gewiſſer Crates, Befehlshaber der Cyprier, als Stellvertreter des Soſtratus, des Befehlshabers der Burg in Jeruſalem, zur Zeit des Antiochus Epiphanes, und Statthalter von Cypern finden wir 2 Makk. 10, 13. 12, 2. aufgeführt. Im N. T. verkauft ein gewiſſer Joſes, zubenannt Barnabas, ein Cyprier von Nation, ſeinen Acker und gibt das Geld den Apoſteln (Apoſtelgeſch. 4, 36.); einen andern Cyprier Namens Mnaſon, „ein alter Jünger“, finden wir in Jeruſalem (21, 16.); von Cypriern und Cyrenern geht die erſte Verkündigung des Evangeliums an die Griechen aus (11, 29.). Paulus geht bei ſeiner erſten Bekehrungsreiſe mit Barnabas von Seleucien nach Cypern (13, 4.); ſpäter geht Barnabas, nachdem er ſich von Paulus getrennt hat, von Antiochien aus ebendahin (15, 39.). Auf ſeiner Rückreiſe von Griechenland nach Jeruſalem und bei ſeiner letzten Reiſe von Cäſarea nach Rom ſchiffte Paulus ſüdlich an Cypern vorbei (21, 3. 27, 4.). Von Cypriſchen Städten werden im N. T. erwähnt Salamis, Seeſtadt im öſtlichen Theile von Cypern, Apoſtelgeſch. 13, 5., und Paphos, auf der Weſtſeite der Inſel, Sitz eines römiſchen Proconſul, Apoſtelgeſch. 13, 6. 7. 13. — Ueber das alte Cypern vgl. *Meursii* opus posthumum de antiquitt. rebusque insul. Rhodi, Cretae, Cypri. Amstel. 1675. 4. Cellar. Notit. orb. ant. II. S. 266 ff. Mannert, Geogr. der Griechen und Römer. VI. 1. S. 546 ff.; über das neuere Pococke, Beſchreib. des Morgen-

landes. Erlang. 1754. II. S. 305—370. Haſſel, Vollſt. Erdbeſchr. XIII. S. 170 ff. Blanc, Handbuch. 1849. III. S. 167 ff. Arnold.

Cyprian, Ernſt Salomon. Einer von den wenigen, gegen Mitte des 18. Jahrhunderts übriggebliebenen, gelehrten Standhaltern der lutheriſchen Orthodoxie. Geboren 1673 zu Oſtheim in Franken, vollzog er ſeine Studien zuerſt in Jena unter Weltheim, Bechmann, W. Baier, und folgte 1698 dem ihm befreundeten Andreas Schmidt bei deſſen Berufung nach Helmſtedt dorthin. 1699 wurde er in Helmſtedt Extraord. der Philoſophie, nahm aber ſchon 1700 den Ruf nach Koburg als Director des dortigen Gymn. academicum an. Nach 13jähriger Verwaltung dieſes Rectorats wurde er von Friedrich II. von Gotha 1713 in das Oberconſiſtorium berufen, 1735 unter Friedrich III. zum Vicepräſident des Oberconſiſtoriums ernannt und ſtarb im Jahr 1745. Schon in Helmſtedt hatte er ſeinen Eifer für die reine Lehre durch zwei Streitſchriften gegen Arnold's Kirchen- und Ketzerhiſtorie zu bewähren angefangen, und dieſer Polemik auch ein ausführliches, aber erſt ſpäter durch G. Groſch vollendetes Werk gewidmet: „Nothwendige Vertheidigung der evangeliſchen Kirche wider die Arnold'ſche Ketzerhiſtorie 1746.“ Die ſeit dem Ryswyker und Raſtatter Frieden zunehmenden Uebergriffe der römiſchen Kirche bewogen ihn 1719 zur Herausgabe der Schrift: „Ueberzeugende Belehrung vom Urſprung und Wachsthum des Pabſtthums.“ Außer einigen andern verdienſtlichen kirchenhiſtoriſchen Arbeiten gab ihm beſonders eine allerdings nicht überall wohllautende Berühmtheit ſeine Polemik gegen die gegen das Jahr 1720 hin in Anregung gekommene Union der beiden evangeliſchen Confeſſionen. Dahin gehören folgende Schriften Cyprians: „Abgedrungener Unterricht von kirchlicher Vereinigung der Proteſtanten aus Liebe zur nothleidenden Wahrheit abgefaßt, mit hiſtoriſchen Original-Dokumenten beſtärkt. 1722.“ „Authentique Rechtfertigung der Conduite, welche Ernſt Salomon Cyprian beim jetzigen Unionsweſen hat vorwalten laſſen. 1722.“ „Das Urtheil engliſcher Theologen von der Synode zu Dortrecht und ihrer Lehre. 1723.“ Dieſe wie alle übrigen Arbeiten des gelehrten Mannes laſſen wahrnehmen, daß ſie auf hiſtoriſchen Quellenſtudien beruhen, und — ſo weit er es auf ſeinem beſchränktern Standpunkte vermochte — mit Unparteilichkeit geſchrieben ſind.

Die Veranlaſſung zu dieſem Streite ging von Preußen aus. Friedrich Wilhelm I., dem die Streitigkeiten zwiſchen Reformirten und Lutheriſchen nur als „eine von den Pfaffen eingerührte ſaure Sauce“ erſchien, hatte 1717 kurz vor dem Reformationsjubiläum von ſeinem Reichstagsabgeordneten Graf Metternich 15 Vereinigungspunkte aufſetzen laſſen und 1720 trat der berühmte Tübinger Matth. Pfaff in ſeiner Schrift: „Näherer Entwurf zur Vereinigung der proteſtirenden Kirchen“ zur Unterſtützung jenes Unionsplans auf. Cyprian aber wurde in dieſe Verhandlung, die er von vorn herein mit größtem Mißfallen anſah, durch ein gegen Pfaffs Unionsanſchläge gerichtetes, demſelben vertraulich, auf deſſen Verlangen zugeſendetes Gutachten, welches zum Verdruß des Verfaſſers in den Leipziger novis literariis abgedruckt worden, und eine hitzige Gegenſchrift von Pfaff hervorgerufen hatte, hineingezogen. Der damals unter den Politikern bereits ſehr verbreitete confeſſionelle Indifferentismus hatte ſelbſt das corpus evangelicum zu Regensburg ſehr günſtig für eine Union geſtimmt. Der König von Preußen betrieb die Sache mit ſeiner ungeduldigen Hitze, auch Heſſen-Caſſel war eifrig in der Sache thätig, ſelbſt unter den Abgeordneten lutheriſcher Höfe, wie Ansbach, Bayreuth und Würtemberg, befanden ſich reformirte Confeſſionsgenoſſen: an Zuſtimmung des Gothaiſchen Hofes, des Fürſtenhauſes Ernſt des Frommen, war viel gelegen. So bekam denn Cyprian wegen ſeiner Oppoſition viele Anfechtung zu erdulden; der preußiſche und der heſſiſche Hof drangen darauf, ihm Stillſchweigen aufzuerlegen und die Zeitungspreſſe erhob ſich größtentheils gegen ihn als Zeloten. Die vornehmſte jener Schriften, „der abgedrungene Unterricht“ richtet ſich gegen die calviniſche Prädeſtinations- und Abendmahlslehre, und will die Liebloſigkeit und Ungerechtigkeit der reformirten Theologen von Anfang der Trennung an darthun; zum Belege werden aus dem reichen handſchriftlichen Schatze, den ſich der

Verfaſſer mit vielen Koſten geſammelt, wichtige Dokumente aus der Reformationszeit mitgetheilt.

Dem Geiſte nach mit Val. Löſcher nah verwandt, zeigt ſich Cyprian in dieſen ſeinen Schriften wie in ſeiner praktiſchen kirchlichen Thätigkeit als ein Mann, dem es bei dem Eifer um die reine Lehre auch ernſtlich um chriſtliches Leben zu thun iſt, der als Motto in die Stammbücher zu ſchreiben pflegte: Securitas christianorum in eo posita est, ne sint securi, der mit Eifer alles betrieb, was den Aufbau der Kirche beförderte, auch die Rechte derſelben gegen Cäſaropapie zu vertreten bemüht war — dies alles jedoch nur auf den ſchon gebahnten Geleiſen und mit Vermeidung alles Auffallenden, ſo daß den Pietiſten gegenüber ſeine Loſung lautete: Licet pium esse sine pompa et fratrum contumelia. Eine willige Unterſtützung fand er in ſeinem ihm mit ehrerbietiger Pietät in religiöſen Angelegenheiten unbedingt vertrauenden Fürſten Friedrich II., einem entſchiedenen Freunde der lutheriſchen Kirche. Während Cyprian in ſeinen Briefen wiederholt klagt, daß der Meiningiſche und Weimar'ſche Hof die orthodoxe Haltung verloren haben, rühmt er in einem Briefe von 1718 ſeinem Fürſten nach: herus meus cum religionis rarissimam curam suscepisset, dici non potest, quantopere orthodoxos theologos, *qui simul vita docent*, amet aut potius diligat. Der Bau von Kirchen und Schulen, der Druck frommer Bücher, die Hülfsleiſtung an nothleidende und auswärtige Glaubensgenoſſen, die Aufrechthaltung der lutheriſchen Lehre: für alle dieſe Zwecke zeigte der Fürſt einen treuen Eifer. Und ſo erwies er ſich, auf den Zuſpruch ſeines Kirchenrathes, auch beharrlich in dem Widerſpruch gegen die Regensburger Unionsprojekte, obwohl man daſelbſt am 28. Febr. 1722 durch Stimmenmehrheit zu dem Beſchluß gekommen war, »die Sache pro conclusa zu halten, doch in honorem directoris (Kurſachſens, mit welchem Gotha ſtimmte) mit Publication des conclusi noch einige Tage zurückzuhalten.«

Mit dem Tode dieſes religiös geſinnten Fürſten 1732 begann für Cyprian eine weniger erfreuliche Epoche, denn Friedrich III., beſonders aber deſſen Gemahlin, Prinzeß Louiſe Dorothea von Meiningen, »von Jugend auf — wie Thümmel berichtet — genährt mit der Milch der franzöſiſchen Literatur,« waren mit ihrem Intereſſe ganz andern Dingen zugewendet als den Streitigkeiten über die Rechtgläubigkeit. Man trägt ſich noch jetzt mit Anekdoten über die freimüthigen Angriffe des Kirchenraths in ſeinen Predigten auf die Frivolität ſeiner fürſtlichen Zuhörerin, wie er das einemal in einer vor ihr gehaltenen Predigt geſagt: »Alles Unglück kommt von Meinungen« (vulgo pro Meiningen), wie er ein andermal ſie angeredet: »Durchlauchtigſte, gnädigſte Herzogin, große, große, erhabene Sünderinn.«

Des Mannes innerſte Geſinnungen lernt man aus dem Briefwechſel mit ſeinem um die Mauern Zions klagenden Geiſtesverwandten Val. Löſcher kennen, welcher ſich in dem erſten Bande der Briefſammlung deſſelben in der Hamburger Stadtbibliothek befindet. In einem Briefe von 1721 klagt Cyprian hier, wie Pfaff die meiſten Regensburger Geſandten mit Haß gegen ihn erfülle und ſetzt hinzu: Deus ei reddet brevi, quod meretur; *nolim autem reddat et deprecor*. Er meldet, wie er durch ſeine Briefe auch den däniſchen und ſchwediſchen Hof in das Intereſſe gegen die Calviniſten zu ziehen geſucht, er gibt Nachricht über die Unterſuchung, die er durch ſeinen Fürſten gegen die Orthodoxie von Buddens veranlaßt hat, und legt ſich dieſen ſeinen Glaubenseifer zum Ruhme aus: »Buddeus,« heißt es in einem Briefe vom 4. Febr. 1716, »ſchreibt mir zu, daß er von hier und Eiſenach keine absolutoria formula kennen gelernt, sed Deum testor, me id non partium studio, sed amore ecclesiae tranquillitatis fecisse. Die Kirche würde mir einigen Dank wiſſen, wenn ſie wüßte, was ich bis jetzt für ſie gelitten; die vornehmſten Politiker verlaſſen mich alle oder ihre Söhne haben Buddeus zum Lehrer gehabt: solus fere princeps a meis partibus stat. Doch hält er es am Ende für das Rathſamſte, den Kampf gegen die Hallenſer aufzugeben. Vom 6. Dec. 1716 ſchreibt er: »Wider die Hallenſer ferner zu ſchreiben, halte ich nicht für gerathen. Ihre

machinationes ſind hinlänglich aufgedeckt; drängen wir noch mehr, ſo gehen ſie allmählig zu den Calviniſten über und reißen ganze Provinzen in dieſes Lager: mihi variis in aulis versato compertissimum est, atheismum et epicureismum hujusmodi internis collisionibus nimium quantum firmari.« Noch tiefer iſt der Muth geſunken in einem Briefe von 1726, worin er abräth eine neue Unionsformel mit den Hallenſern, »denen wir nur noch eine fabula ſind,« zu verſuchen; man würde nur den Papiſten und Calviniſten zum Hohn werden.

Quellen. Joa. *Fabricius*, historia bibliothecae Fabricianae IV. p. 455. *Ludovici*, Ehre des Casimiriani academici zu Koburg II. S. 292. Erdmann Rudolph Fiſcher, Leben Ernſts Sal. Cyprians, 1749. Chr. Ferd. Schulze, Leben Herzog Friedrich's II. von Gotha, 1851. Tholuck.

Cyprianus, Thuscius Cäcilius, iſt zu Anfang des 3. Jahrhunderts in Nordafrika, wahrſcheinlich in Carthago ſelbſt geboren. Er ſtammte aus einer angeſehenen Familie und genoß eine Erziehung, bei der es vor Allem auf edle Geiſtes- und Verſtandesbildung abgeſehen war. Seine väterliche Religion war die heidniſche, ſein äußerer Beruf der eines Lehrers der Rhetorik in ſeiner Vaterſtadt, ſein Wandel dem heidniſchen Sinn und Weſen gemäß *). Erſt durch einen chriſtlichen Presbyter Cäcilius wurde er für das Chriſtenthum gewonnen, und nachdem er in demſelben gründlicher unterrichtet worden, im Jahre 246 getauft. Er ſelbſt ſchildert uns in ſeinem Brief ad Donatum (de gratia Dei) den mächtigen Eindruck, den die Taufe auf ſein Gemüth gemacht und die gänzliche Lebensänderung, die ſie in ihm hervorgebracht habe. Wahrſcheinlich nahm er den Namen ſeines Lehrers aus Dankbarkeit gegen ihn in den ſeinigen auf. Als ein neuer Menſch widmete er ſich nun auch ganz dem Studium der h. Schrift und der Kirchenlehre, er auferlegte ſich ſtrenge Büßungen und Entſagungen, ſchenkte ſeine Habe den Armen und verfaßte bereits einige Schriften, in denen er ſeine neuen Ueberzeugungen und Grundſätze niederlegte. So außer dem oben erwähnten Brief ad Donatum die Schrift de idolorum vanitate, die, gewiſſermaßen noch eine chriſtliche Schülerarbeit, in den meiſten Stellen mit dem von ihm benützten Minucius Felix (ſ. d. Art.) zuſammentrifft, ſo auch ſeine libri III. testimoniorum adv. Judaeos. Schon zwei Jahre nach ſeiner Taufe (248) ward er durch die Stimme des Volkes zum Biſchof von Carthago gewählt, nachdem er kurz zuvor die Weihe zum Presbyter erlangt hatte. Er lehnte aus Beſcheidenheit die Wahl ab. Das Volk aber gab nicht nach; es umringte ſein Haus und beſtürmte ihn ſo lange, bis er in das Unabwendbare ſich fügte. Mit der Erhebung auf den biſchöflichen Stuhl begann für den der Würde ſeines Amtes in vollem Maße ſich bewußten Mann eine Zeit harter und langwieriger Kämpfe. Ein Theil der Presbyter, namentlich der älteren, die durch die Wahl Cyprians ſich zurückgeſetzt glaubten, bildeten eine Faction, die mit aller Hartnäckigkeit ſeinem biſchöflichen Walten und Wirken ſich entgegenſetzte und ihm auf alle Weiſe ſein Amt zu verleiden ſuchte. Cyprian behandelte ſeine Gegner anfänglich mit kluger Schonung und weit entfernt, ſich eigenmächtige Handlungen zu Schulden kommen zu laſſen, nahm er wenigſtens im Anfang ſeiner biſchöflichen Regierung nichts vor, ohne den Rath der Aelteſten eingeholt zu haben, die er ſeine compresbyteri nennt (vgl. ep. 14.). Auf der andern Seite aber war es ihm mit der Wiederherſtellung der ſehr geſunkenen Kirchenzucht und mit der ſtrengſten Handhabung derſelben voller Ernſt, und dies brachte ihn bald mit den laxer Geſinnten in Zwieſpalt, namentlich eiferte er gegen die Schauſpiele und Gladiatorſpiele, denen ſich ſchon ſein großes Vorbild, Tertullian, bis zu einer jede Pflege der Kunſt verdammenden Schroffheit entgegengeſetzt hatte **). Ganz im Geiſt und Sinne eben dieſes Lehrers verbot er auch den

*) Die Schilderung ſeines früheren ſittenloſen Lebens, die er nach ſeiner Bekehrung macht, mag allerdings übertrieben ſeyn. Auch die Sage, daß er der Zauberei ſich ergeben, muß dahin geſtellt bleiben.

**) So wollte auch Cyprian einem Schauſpieler, der Chriſt geworden und als ſolcher ſeinen Beruf aufgab, nicht einmal geſtatten, jungen Leuten Unterricht in der Declamation und Mimik zu geben.

auen alle Kleiderpracht. Man wird das alles begreifen, wenn man bedenkt, wie ſehr
hrend der Zeiten der Ruhe, deren die Kirche während der Dauer eines dreißigjäh-
en Friedens genoß, die Ueppigkeit und Sittenloſigkeit bei allen Ständen überhand-
nommen. Nun aber brach die ſchreckliche Verfolgung unter Decius aus, in welcher
s heidniſche Volk mit Ungeſtüm ſeine Hinrichtung verlangte (Cyprianum ad leonem!).
prian entzog ſich ihr durch die Flucht, und gab damit ſeinen Gegnern eine nicht un-
deutende Waffe in die Hände. Mochte er immer auf ein göttliches Geſicht ſich berufen,
s dieſe Flucht ihm angerathen (ep. 11), mochte er auch von ſeinem Exil aus mit der
emeinde einen lebhaften Briefverkehr unterhalten und väterlich für die Armen derſelben
gen, immer kehrte der Vorwurf wieder, daß er aus Feigheit die Heerde im Stiche
laſſen, als ſie am meiſten des Hirten bedurft hätte. Die Strenge, womit dann Cy-
ian die in der Verfolgung Gefallenen (lapsi) beurtheilte, wurde ihm vollends übel
rdeutet, um ſo mehr als gerade die Alles geltenden Confeſſoren, die in der Verfolgung
sgehalten und denen ein ſtrenges Verfahren eher geziemt hätte, eine mildere Geſinnung
gen die gefallenen Brüder an den Tag legten und ihnen ſogar Ablaßbriefe (libelli pacis)
heilten. Daß zwiſchen einer auch im Evangelium erlaubten Flucht und einem wenn
ch nothgedrungenen Abfall von Chriſto ein weſentlicher Unterſchied ſey, und daß auch
s muthigſte Bekenntniß, das der Einzelne durch ſein Benehmen abgelegt, dieſem noch
n Recht gebe, von ſich aus zu löſen und zu binden, wurde in der Leidenſchaft über-
en, und den Confeſſoren vieles zu gut gehalten, das die ſtrengere Sittlichkeit verdam-
en mußte. Aber auch als Cyprian von der Strenge ſeiner Grundſätze nachließ und
Einverſtändniſſe mit dem römiſchen Klerus ſich zu milderen Grundſätzen gegen die
efallenen herbeiließ, erwuchs ihm in der Partei des Felicissimus (ſ. d. Art.) eine neue
pposition, die man zugleich als eine Oppoſition der presbyterialen Partei gegen die
chöfliche betrachten kann. Der Presbyter Novatus, von deſſen Karakter uns Cyprian
p. 52) eine, wohl auf leidenſchaftlicher Auffaſſung beruhende, und darum höchſt ab-
reckende Schilderung macht, hatte ſich herausgenommen, den Diakonus Felicisſimus
ordiniren. Vier oder fünf Presbyter (je nachdem man Novatus mit einſchließt oder nicht)
ten ihm bei. Cyprian aber proteſtirte gegen die Wahl durch ſeine Vicarien, die er mit
ter Kirchenviſitation beauftragt hatte. Nach Oſtern 251 kehrte er ſelbſt (nach 14monatlicher
weſenheit) nach Karthago zurück und verſammelte die ihm treu gebliebenen Biſchöfe
einer Synode (Ep. 55), nachdem er wenige Zeit zuvor ſeine Schrift de lapsis ver-
ßt hatte. Die Synode ſuchte die Mitte zu halten zwiſchen allzugroßer Strenge und
lzugroßer Milde. Allein die Gegenpartei, welche mit der novatianiſchen Oppoſition
Rom gemeinſame Sache machte, ſtellte in der Perſon des Fortunatus einen Ge-
nbiſchof auf, nachdem ſchon früher die ſtrengere Fraction einen ihrer Anhänger, Ma-
mus gewählt hatte. Cyprian trug indeſſen über Beide den Sieg davon. Sein Anſehen
eg beſonders während der großen Peſt, die das Reich im Allgemeinen, und in beſon-
rs hohem Grade Karthago heimſuchte. Von ihren Verheerungen hat uns Cyprian ſelbſt
ne beredte Schilderung in der Schrift de mortalitate gegeben *). Mit großer Aufopfe-
ung nahm er ſich der Kranken an und traf auch Vorſorge für die Beerdigung der un-
begraben umherliegenden Leichname. In eben dieſe Zeit fällt auch ſeine Schrift ad De-
etrianum, worin er die Beſchuldigungen der Heiden abzuwehren ſucht, als ob die
hriſten durch Verachtung des öffentlichen Cultus dieſe und ähnliche Calamitäten herbei-
rufen hätten.

In einen weitern Streit wurde Cyprian mit dem Biſchof Stephanus in Rom
egen der Ketzertaufe (ſ. d. Art.) verwickelt. Indem Cyprian von dem Vorderſatze
usging, daß nur in der wahren, d. i. der katholiſchen Kirche die wahre Taufe zu finden
y, konnte er die von Häretikern und Schismatikern ertheilte Taufe für keine wahre
alten; nach ihm mußten alſo die zur katholiſchen Kirche Uebergetretenen noch einmal

*) Man hat darin das Bild der Cholera wieder erkennen wollen.

oder vielmehr in seinem Sinne erst wirklich getauft werden. Stephanus dagegen vertheidigte die römische Weise, wonach die Objektivität und Unabhängigkeit der Taufe von der Person des Taufenden so weit festgehalten wurde, daß sie, auch von einem Ketzer verrichtet, ihre Gültigkeit behielt. Dieser heftige Streit zwischen Rom und Karthago gewinnt um so mehr Bedeutung, als es sich darin nicht nur um eine an sich schon wichtige dogmatisch-liturgische Frage, sondern auch um das Verhältniß der Bischöfe zu dem römischen Bischof handelte. Dieser trat bereits mit jener Anmaßlichkeit auf, die im spätern Pabstthum sich vollendete. Wie Cyprian nach unten hin (gegen die Novatianer) die bischöflichen Rechte vertheidigte, so wahrte er nach oben hin die Selbstständigkeit des Episkopates mit aller Entschiedenheit; er hält so zwischen der presbyterialen Demokratie und der päbstlichen Monarchie jene aristokratische Mittelstellung ein, in der das hochkirchliche System bis auf diesen Tag ein erlauchtes Vorbild findet. Als Stephanus den Abgeordneten der afrikanischen Kirche kein Gehör schenkte, wandte sich Cyprian an die Bischöfe Asiens und diese stimmten ihm vollkommen bei. Eine Synode von Karthago 261 entschied ebenfalls im Sinne ihres Bischofs; gleichwohl behielt Rom in diesem Streite die Oberhand. So treulich auch Cyprian in allen Dingen die Tradition der alten Kirche zu bewahren suchte, so war ihm doch das bloße Herkommen der Gewohnheit nicht die höchste Instanz. Sehr bezeichnend sind in dieser Beziehung seine Aussprüche: consuetudo sine veritate vetustas erroris est (ep. 74). Non est de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum (ep. 71). Endlich kam der Zeitpunkt, da er den Makel, der an seiner Flucht zu hangen schien, mit dem Blute des Märtyrers auslöschen sollte. Es war in der Valerianischen Verfolgung. Cyprian hatte schon, als Gallus die Christen verfolgte, in einer eigenen Schrift: de exhortatione martyrii zur christlichen Standhaftigkeit ermuntert, und nun sollte er mit eignem Beispiel den Ernst seiner Gesinnung beweisen. Den 30. August 257 ward er vor den römischen Consul Aspasius Paternus beschieden und aufgefordert, den Göttern zu opfern. Als er sich dessen weigerte, ward er nach Curubis, eine Tagreise von Karthago, verbannt. Von da aus tröstete er die Gemeinde in Briefen. In einem Traumgesichte sah er das blutige Schicksal vorgebildet, das nach Jahresfrist ihn erreichte. Aus der Verbannung zurückberufen, zog er sich nur auf kurze Zeit auf sein Landgut zurück. Unter dem Nachfolger des Aspasius Paternus, dem Consul Galerius Maximus, bestand er das letzte Verhör; mit ruhiger Fassung und den Worten „Gott sey gedankt“ vernahm er das Todesurtheil, das auf Hinrichtung durch das Schwert lautete. Unter dem Geleite einer großen Volksmenge ward er auf einen freien, mit Bäumen bepflanzten Platz vor der Stadt geführt. Hier entkleidete er sich selbst, kniete nieder, betete und empfing den Todesstreich, den 14. Sept. 258. Dem Scharfrichter hatte er 25 Goldstücke auszahlen lassen. Die Christen begruben ihn in der Nähe des Richtplatzes; sowohl auf seinem Grabe, als auf dem Platze seiner Hinrichtung erhoben sich später Kirchen, die aber bei den Einfällen der Vandalen unter Geiserich wieder zerstört wurden. Karl d. Gr. soll (der Legende nach) die Gebeine des Heiligen nach Frankreich haben bringen lassen, wo sie zuerst in Lyon, dann in Arles aufbewahrt wurden. Auch andere Kirchen (in Venedig, Compiègne und Rosnay in Flandern) behaupten im Besitze seiner heiligen Ueberreste zu seyn.

Der Karakter Cyprians und sein Verhalten in den verschiedenen Lagen seines Lebens ist sehr verschieden beurtheilt worden, indem die Einen mehr die Hoheit seiner Sinnesart, in der sich die glänzendsten Tugenden eines Kirchenfürsten vereinigten, bewundert, Andere ihn des Stolzes und der Herrschsucht beschuldigt haben. Der heilige Ernst, womit er seine Stellung begriff, der hohe Grad von Selbstverleugnung, den er im Leben wie im Tode bewies, werden ihm eben so wenig können bestritten werden, als die außergewöhnliche Befähigung zu kirchenleitender Thätigkeit. Hierin haben wir seine eigentliche Größe zu suchen. Speculatives Denken war seine Sache nicht; darin wird er nicht nur von den Alexandrinern, sondern auch von Tertullian übertroffen, an dem seine Theologie sich genährt hat. Unter den Lehrstücken ist es das von der Kirche, deren Einheit er

cht ſowohl dialektiſch und theoretiſch entwickelt, als vielmehr concret ene
den erfaßt und in ſprechenden Bildern dargeſtellt hat (vgl. die Sch unitate
sine) *). Als Exeget ſteht er ganz auf dem praktiſchen Standpunk verſchmarz
nun auch die Allegorie nicht, wo ſie ſeiner feurigen Phantaſie ſich , i
im Abendmahl eine Darſtellung der Aufopferung Chriſti ſieht, — erſ
Lehre von einem wirklich in der Meſſe ſich vollziehenden unblutigen Opfer — ſteht
ſt mit ſeiner Idee vom Prieſterthum in genauer Verbindung, wie er denn auch die
archiſche Anſchauung der Kirche auf die jenſeitigen Verhältniſſe überträgt. Die ſcharfe
nung zwiſchen Kirche und Welt beherrſchte auch ſeine Sittenlehre und führte ihn
Ueberſchätzung der Askeſe in ihren verſchiedenen Formen. Hieher gehören außer ſeinen
reichen Briefen die Schriften de habitu virginum, de oratione dominica, de opere
eleemosynis, de bono patientiae, de zelo et livore; ſo wie die kritiſch bezweifelten
spectaculis, de disciplina et bono pudicitiae und andere, erwieſen unächte. Das
en Cyprians iſt zunächſt beſchrieben worden von dem ihm getreuen afrikaniſchen Pres-
ter Pontius: de vita Cypriani bei Ruinart Act. Martyr. II. und in den Ausgaben
n Werke Cyprian's. Damit zu vergleichen Acta Proconsularia Martyrii Cypriani (bei
Ruinart 216 sqq.) *Lact.* div. inst. V. 1. *Euseb.* H. E. VII. 3. Mit dieſen Quellen ſind
die ſpätern Bearbeitungen von *Pearson* (Annales Cyprianici, Oxf. 1682), P. *Maran*, vita
Cypriani (vor deſſen Ausg.), H. *Dodwell*, Diss. Cyprianicae. Oxon. 1684, *Tillemont*, Mé-
moires IV. p. 76 sqq. (*Gervaise*) la vie de S. Cyprien. Par. 1717. 4. u. a. zu verbinden.
Die vollſtändigſte und beſte deutſche Bearbeitung iſt die von Rettberg, Götting. 831,
womit die kirchenhiſtoriſchen Werke von Schröckh (Bd. IV.), Neander (Bd. I.) und
Bähringer, Biogr. I. 1. S. 375 ff. zu vergleichen. Ausgaben von *Erasmus*, Bas.
1521; *Rigaltius*, Par. 648; Joh. *Fell*, Oxf. 1682. Die Benedictiner von *Steph. Baluze*
und Prud. Maran, Par. 1726. fol. Ven. 1728. Handausgaben von Oberthür,
Würzb. 782 und von Goldhorn, Lips. 838. 39. II. 8. Eine Ausg. der Bücher de
unitat. eccles. unitate, de lapsis et de habitu virgg. von Krabinger, Tüb. 853. Ueber
die Schrift de unitate ecclesiae vgl. H. E. Schmieder, Lpz. 822., E. Weicker in Illgens
histor. theol. Abhdlg., Lpz. 824. S. 111 ff. u. Huther, Hamb. 839. **Hagenbach.**

Cyran, St., ſ. Du Vergier.

Cyrene, *Κυρήνη*, Hauptſtadt von Ober-Libyen, welches daher Libya Cyrenaica (*Pomp. Mel.*, I, 4. 8., *Plin.*, V, 5., *Ammian.*, XXII, 16.) heißt. Die Stadt wird neben Cypern erwähnt 1 Makk. 15, 23. Apoſtelgeſch. 11, 20.; in Jeruſalem hatten die Cyrenaiſchen Juden zur Zeit der Apoſtel eine eigene Synagoge, Apoſtelgeſch. 2, 10. 6, 9. Ein Cyrener Lucius erſcheint unter den erſten Apoſteln und Lehrern in Antiochien, Apoſtelgeſch. 13, 1. Der Simon, welcher dem Herrn das Kreuz tragen mußte (Matth. 27, 32. Luk. 23, 26. Mark. 15, 21.) war aus Cyrene. **Arnold.**

Cyriacus, Heiliger der römiſchen Kirche, angeblicher Pabſt, welcher der heiligen Urſula und ihren 11,000 Jungfrauen zu lieb den römiſchen Biſchofsſtuhl verlaſſen und mit jenen den Märtyrertod bei Köln gefunden haben ſoll (8. Aug.). Aus verſchiedenen Gründen (ſ. d. Art. Urſula) und beſonders auch, weil in den Pabſtkatalogen weder ſein Name noch eine mögliche Stelle für denſelben ſich findet, iſt er ſammt ſeiner weiblichen Geſellſchaft in's Gebiet der Sage oder Fiction zu verweiſen. — Des Beſitzes ſeiner Gebeine rühmt ſich ſeit Anfang des 9. Jahrhunderts die Kirche und das Collegiatſtift St. Cyriaci (früher St. Dionyſii) zu Neuhauſen vor den Thoren von Worms. Rettberg, K.-G. Deutſchl. I, S. 112 ff. 638.

Cyriacus, Patriarch von Conſtantinopel am Ende des 6. Jahrhunderts, Nachfolger des Johannes Jejunator ſeit 595, legt ſich wie ſein Vorgänger den Titel *ἐκουμενικός* bei und läßt ihn durch ein Concil beſtätigen, ſoſehr auch der

*) Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit; a fonte praecide rivum, praecisus arescet. Sic ecclesia etc.

römiſche Biſchof Gregor d. Gr. dagegen eifert, muß denſelben aber ſpäter auf Befehl des Uſurpators Phokas, den Gregor für ſich zu gewinnen wußte, wieder ablegen und ſoll angeblich aus Verdruß darüber 606 geſtorben ſeyn. **Wagenmann.**

Cyrillus von Jeruſalem. Ob aus Jeruſalem ſelbſt gebürtig (um 215), läßt ſich nicht mit Sicherheit ermitteln. Den Zunamen hat er von dem Bisthum, das er in Jeruſalem ſeit 350 bekleidete, nachdem er zuvor Presbyter und Aufſeher über die Katechumenen geweſen war. Die von ihm noch erhaltenen Katecheſen (κατηχήσεις) ſind keine Katechiſationen im modernen Sinne, ſondern nichts anderes als Predigten, die er noch als Presbyter in der Auferſtehungskirche zu Jeruſalem, wahrſcheinlich in der großen Faſtenzeit 348 theils vor den noch ungetauften Katechumenen, theils auch vor den kürzlich getauften Neophyten über das apoſtoliſche Symbolum gehalten hat. Von dieſen 23 Katecheſen, die außer einem Fragment einer Predigt über den Kranken am Teich Bethesda den ganzen homiletiſchen Nachlaß Cyrills bilden, führen die fünf letzten den Titel: »myſtagogiſche Reden« (μυσταγωγικαὶ κατηχήσεις), weil in ihnen die Myſterien der Taufe, der Salbung und des heiligen Abendmahls erklärt werden; doch iſt ihre Aechtheit bezweifelt worden. Das Studium dieſer Schriften iſt daher ebenſo wichtig für das Studium der Archäologie und Liturgie, als der Homiletik. Wird auch der Predigten Schwulſt, Weitläufigkeit und Mangel an logiſcher Ordnung getadelt, ſo enthalten ſie doch auch viele praktiſche, fruchtbare Ideen, und ein nicht geringes Verdienſt derſelben dürfte ſeyn, daß ſie von der Polemik der Zeit, in die der Verfaſſer perſönlich verflochten war, ſich möglichſt ferne halten. Cyrill gehörte nämlich anfänglich der Partei an, die, ohne die Meinung des Arius gut zu heißen, gleichwohl das Wort ὁμοούσιος als ſchriftwidrig vermied, und die man als die Euſebianiſche begreift, ſpäter finden wir ihn unter den Semiarianern. So auf der Synode zu Seleucia, 359. Als ſolcher bekämpfte er den ſtrengen Arianer Acacius (ſ. d. Art.) und wirkte zu deſſen Entſetzung mit. Dafür aber wurde er dann wieder von den Acacianern auf der Synode zu Conſtantinopel 360 entſetzt, gelangte aber nach dem Tode des Conſtantius (361) wieder zu ſeinem Bisthum. Unter dem arianiſch-geſinnten Kaiſer Valens wurde er wieder vertrieben (367). Es iſt unbekannt, wo er bis zum Todesjahr des Kaiſers (378) ſich aufgehalten. So viel iſt gewiß, daß er ſich mit der nicäniſchen Orthodoxie zuletzt völlig ausſöhnte, und daher auch auf der zweiten ökumeniſchen Kirchenverſammlung zu Conſtantinopel 381 als Vertreter der rechtgläubigen Kirchenlehre erſcheint. Er ſtarb im März 386. Ueber ſein Leben und ſeine Schriften zu vergleichen: *Socr.* h. e. II. c. 28. 40. *Sozom.* IV. 25. *Theodoret.* II. 28. *Touttée*, Diss. Cyrillianae s. de vita et rebus gestis S. Cyr. Hier. (vor der Ausg. ſeiner Werke). *Du Pin* II, 134 ff. *Tillemont*, Mémoires VIII. 1358, Schröckh, K.-G. XII, S. 369 ff., Auguſti, Denkw. Th. IV., von Cölln in Erſch und Gruber's Encycl. Bd. XXII. S. 148 ff. *Van Vollenhoven*, Specimen theol. de Cyrilli Hier. catechesibus. Amst. 837. — Ausgaben von J. Prevot. Par. 1608. 4. und 1631 und (die beſte) von A. A. Touttée, nach deſſen Tode von Pr. Maran, Par. 1720. Fol., nachgedr. Ven. 1763. — Eine deutſche Ueberſetzung von Feder. Bamb. 786 mit Anm. — Auszüge in Röſler's Bibl. der K. V. V. Homiliar. patrist. von Pelt und Rheinwald I, 125 ff.

Hagenbach.

Cyrillus von Alexandrien iſt geboren ebendaſelbſt zu Ende des 4. Jahrhunderts. Nachdem er, wie berichtet wird, eine Zeitlang in dem nitriſchen Gebirge als Mönch gelebt, folgte er ſeinem Oheim und Erzieher Theophilus auf dem Patriarchenſtuhl zu Alexandrien 412, als der 24te nach der traditionellen Zählung, die mit dem Evangeliſten Marcus beginnt. Er trat ganz in die Fußtapfen ſeiner Vorgänger, indem er mit maßloſem Eifer Alles verfolgte, was ihm als Irrlehre erſchien. So ſchloß er den Novatianern ihre Kirchen und vertrieb 415 alle Juden aus Alexandrien. Ebenſo hat er bei dem ſchändlichen Morde der heidniſchen Philoſophin Hypatia ſich betheiligt. Am bekannteſten aber iſt ſein Name geworden durch ſeinen Angriff auf den Neſtorius, Patriarchen von Conſtantinopel. Als dieſer der Maria das Prädikat θεοτόκος verweigerte, ſchleuderte

er gegen ihn ſeine 12 Anathematismen, denen Neſtorius wieder 12 entgegenſetzte (vergl. neſtorianiſche Streitigkeiten). Er verfolgte ihn dann noch weiter, bis die von ihm betriebene dritte ökumeniſche Synode von Epheſus (ſ. d. Art.) 431 den Neſtorius mit ſeiner Lehre von zwei Naturen verdammte. Weil er in dieſer ganzen Sache eigenmächtig verfuhr, und unter anderem die Synode eröffnete, ohne die Ankunft des Biſchofs von Antiochien abzuwarten, ſo wurde er, ſammt dem Biſchof Memnon von Epheſus, der ihn unterſtützt hatte, durch ein kaiſerliches Dekret abgeſetzt; ſpäter aber ſöhnte er ſich mit Johann wieder aus, indem er, der früher unverkennbar zu einer Natur ſich bekannt hatte, nun eine vom Biſchof Paul von Emiſa vorgeſchlagene Formel ſich gefallen ließ, wonach zwei Naturen behauptet wurden. Das verdienſtlichſte ſeiner Werke iſt die Vertheidigung des Chriſtenthums gegen Julian in 10 Büchern. Außerdem hat er ſich als Homilet hervorgethan, wobei er jedoch, ganz im Gegenſatze mit der antiocheniſchen Richtung, der Allegorie und Typologie einen weiten Spielraum ließ. Seine Homilien wurden ihrem größeren Theile nach urſprünglich als Feſtprogramme verfaßt, wie ſie, von älterer Zeit her, die alexandriniſchen Biſchöfe zur Ankündigung der Oſterfeier ausgehen ließen; man las dieſe Hirtenbriefe in den Kirchen vor, und dann wurden ſie geſammelt. Außerdem aber hat er auch noch andere Reden gehalten, unter anderm eine in der Marienkirche zu Epheſus, nachdem das obenerwähnte Concil ſeine Verdammung über Neſtorius ausgeſprochen hatte. Sowohl in dieſer, als in andern ſeiner Reden tritt die Mariolatrie in der kraſſeſten Weiſe hervor. Er kann nicht genug Prädikate häufen, ihre Herrlichkeit als „Gottesmutter,“ ihre jungfräuliche Reinheit und ihre Wunder zu rühmen, wobei er allerdings, wie auch in andern Predigten, oft eine glänzende Beredtſamkeit entwickelt, der es indeſſen bei allem Farbenglanz und aller Bilderfülle an der rechten Zucht des Gedankens und am eigentlichen Style fehlt. Cyrillus ſtarb 444; vergl. über ihn *Renaudot*, hist. Patriarcharum Alexandr. Jacobitar. Par. 1713. 4. *Cave*, Scriptores eccles. hist. Vol. I. p. 391. 92. *Oudin*, Comm. de Script. eccles. T. I. p. 1007. Schröckh, K.-G. XVIII. S. 313 ff. Rößler, Bibliothek der K. V. V. Bd. VII. Von ſeinen dogmatiſchen Schriften ſind die über die Trinität, über die Menſchwerdung Chriſti, über die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit 17 B.B. (gegen die Anthropomorphiten) zu erwähnen. Die beſte Ausgabe ſeiner Werke iſt die von Joh. Aubert. Paris 1638 in 7 Foliobänden.

Hagenbach.

Cyrillus und Methodius, Apoſtel der Slaven. Die Geſchichte dieſer Männer iſt noch ſehr dunkel trotz aller Unterſuchungen, welche man ihr ſeit mehr als hundert Jahren gewidmet hat. Die gangbarſte Erzählung beruht auf den wahrſcheinlich ächten Briefen des Pabſtes Johann VIII. und auf der wahrſcheinlich gleichzeitigen, auch in Italien entſtandenen Translatio S. Clementis, hat aber erweislich von böhmiſchem und mähriſchem (beſonders olmütziſchem) Intereſſe einen entſtellenden Einfluß zu erleiden gehabt. Die Klagen der Salzburger und Paſſauer über Beeinträchtigung ihrer Sprengel ſind Dokumente, die vielleicht den meiſten Glauben verdienen. Aber nach ihnen und nach pannoniſchen, bulgariſchen und ruſſiſchen Legenden iſt anzunehmen, daß die epochemachende perſönliche Wirkſamkeit der beiden Brüder ihren Mittelpunkt nicht in Mähren, ſondern bei den Südſlaven in den Flußgebieten der Drau und Save hatte, ſich aber ebenſo ſüdlich bis Dalmatien, als nördlich über die Raab und Donau bis zu den kleinen Karpathen auf verſchiedene ſlaviſche Völkerſchaften und auch auf die Bulgaren und Ungarn erſtreckte. Dieſes ſey vorläufig zur Orientirung bemerkt. Die Quellen, unter denen auffallender Weiſe byzantiniſche fehlen, ſind geſammelt von Schafarik in ſeinen ſlaviſchen Alterthümern (II, 471 ff.), und vervollſtändigt von Wattenbach in der neueſten Bearbeitung dieſes Gegenſtandes (Beiträge zur Geſchichte der chriſtlichen Kirche in Mähren und Böhmen. Wien, 1849). Außer Wattenbach, dem wir im Allgemeinen beipflichten, haben über Cyrill und Method hauptſächlich geſchrieben die Bollandiſten (acta Sanctorum Mart. II. 14 sqq.), Aſſemani (Kalendaria ecclesiae universae III.) Dobrowſky (Cyrill und Method, der Slaven Apoſtel. Prag 1823. Mähriſche Legende von

Cyrill und Method. Prag 1826), Blumberger (Wiener Jahrbücher 1824 und 1827), und Palacky in seiner böhmischen Geschichte und italienischen Reise. Philaret, Bischof von Riga, Cyrillus und Methodius, die Apostel der Slaven, deutsch, Mitau 1847.

Im 6. und vorzüglich im 8. Jahrhunderte waren Slaven über die Donau und über den Balkan in Macedonien, Epirus, Thessalien, Hellas und Peloponnes eingedrungen und hatten diese Länder fast ausschließlich besetzt. Ihre Unterwerfung und Christianisirung geschah seit dem Ende des 8. Jahrhunderts und breitete sich von Thessalonich aus, wo die griechische Kultur durch neue slavische Elemente eine bedeutende Erhebung erfahren sollte. Von Thessalonich ging auch die Bildung und Bekehrung der Slaven außer dem griechischen Reiche aus. Hier wurden nämlich im 2. oder 3. Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts Constantinus und Methodius geboren. Der Erstere zeichnete sich früh durch seine Geistesgaben aus und wurde nach Constantinopel gebracht, wo er zunächst durch seine nichttheologischen Studien Aufsehen erregte, die Freundschaft des Photius erwarb und selbst als Lehrer der Philosophie thätig war. Damals erhielt er den Beinamen des Philosophen, der ihm immer geblieben ist. Aber bald gewann sein frommer Eifer in ihm die Oberhand. Er trat in den Klerus, nahm seinen Aufenthalt in einem Kloster und mit Methodius, seinem Bruder, der hohen politischen Ehren entsagt hatte, sogar in der Einsamkeit des Gebirges. Er betheiligte sich aber auch an dogmatischen Kämpfen. Er stritt mit Photius über Einheit oder Zweiheit der Seele, vertheidigte den Bilderdienst und trat als Apologet des Christenthums gegen die Muhammedaner auf. Diesem letzteren Interesse scheint auch seine erste Missionsthätigkeit gedient zu haben. Die Chazaren, eine tartarische Völkerschaft, welche das Land vom Nordosten des schwarzen Meeres bis zur unteren Wolga bewohnte, wurden von Juden und Muhammedanern zu bekehren versucht. Sie waren aber mit den Byzantinern in Verbindung und hatten wahrscheinlich durch sie auch Kenntniß vom Christenthume bekommen. Man darf auch annehmen, daß sich bereits Christen gefunden hatten, welche die Chazaren für die Kirche gewinnen wollten. Aber den Chazaren flößten diese unberufenen und ungebildeten Missionare kein Vertrauen ein und gerade diejenige Partei, welcher es um einen Anschluß an Griechenland zu thun war, wünschte andere, gelehrte, zum Kampfe mit Juden und Moslemen ausgerüstete und ordentlich beauftragte Vertreter der griechischen Kirche zu haben. Sie wandten sich deshalb um das Jahr 960 an den Kaiser Michael III., und dieser schickte ihnen den Constantin. Er begab sich erst nach Cherson und bereitete sich daselbst durch Erlernung der nöthigen Sprachen auf seine Mission vor. Hier wußte er sich auch in Besitz von angeblichen Ueberresten des Clemens von Rom zu setzen, die ihn von da an oder doch von seiner Rückreise an stets begleitet zu haben scheinen. Nun reiste er in das Land der Chazaren und hielt unter dem Schutze des Fürsten, des Chagan, Reden und Disputationen zum Preise, zur Einführung und zur Vertheidigung des Christenthums. Es geschah auch, daß eine große Zahl für das Christenthum sich entschied, aber es fehlt jede Spur von einer griechischen oder einheimischen Organisation der Kirche bei den Chazaren und es ist sicher, daß Moslemen und Juden, von welchen Letzteren noch viel später mehrere die Stelle des Chagan einnahmen, den größten Theil des Volkes auch ferner ausmachten. Constantin erbat sich noch die Freilassung vieler gefangenen Griechen und ging mit ihnen und den Reliquien des heiligen Clemens nach Constantinopel zurück, wo er mit seinem Bruder Methodius in ascetischer Zurückgezogenheit lebte, bis von einem andern Volke eine der chazarischen ähnliche Aufforderung an den Kaiser gelangte. An den slavinisirten Bulgaren und an den Südslaven arbeiteten schon längere Zeit Missionare, welche von verschiedenen Seiten ausgegangen waren und ihr Werk in sehr verschiedener Weise trieben. Neben der griechischen Kirche war auch die römische durch einzelne Sendlinge und durch die Geistlichkeit der germanischen Bischöfe vertreten, deren Diöcesen sich nach Kärnthen, Krain und Pannonien ausdehnten. Aber den Völkern wohnte eine Abneigung gegen die byzantinische und germanische Staatskirche bei, weil von ihr der Begriff der politischen Unterworfenheit schwer zu trennen war. Sie wünschten eine nationale Gestaltung

des Chriſtenthums und eine nationale Hierarchie, die nur in der höchſten Inſtanz mit Rom oder Conſtantinopel in Verbindung ſtände. Am natürlichſten waren die Slaven an die griechiſche Kirche gewieſen. Dieſe war durch die ſlaviſche Bevölkerung des Reichs mit ihrer Bekehrung vorzugsweiſe beauftragt, beſchäftigte ſich wirklich eifrig mit derſelben und bildete die beſten Organe dazu. Auch war das byzantiniſche Reich in einem Zuſtande, der es weniger fürchten ließ, als die fränkiſchen Staaten des Weſtens. Von den Griechen konnte die Miſſion oft nur in der Weiſe geübt werden, in welcher es vor Kurzem bei den Chazaren geſchehen war, nämlich ſo, daß man frei von allem Zwange nur das Mittel des Unterrichts anwandte, dabei bereitwillig auf die Nationalität einging und die kirchliche Geſtaltung den Neubekehrten ſelbſt überließ. Gerade die Verfahrungsweiſe Conſtantins bei den Chazaren ſcheint den Beifall der auf ihre Selbſtſtändigkeit eiferſüchtigen Völker gefunden zu haben, und wiederum ſcheint Conſtantin nach ſeiner Rückkehr ſich zur Fortſetzung und Erweiterung ſeines Miſſionswerkes gerüſtet zu haben und das Haupt derer geworden zu ſeyn, welche auf eine wahre innerliche Bekehrung der Slaven ihr Augenmerk richteten. Es gab viel Gelegenheiten im griechiſchen Reiche, die ſlaviſche Sprache zu erlernen. Gewiß hatten Conſtantin und Method ſie in Theſſalonich ſchon in ihrer Kindheit vernommen, vielleicht gehörten ſie ſogar einer gräciſirten ſlaviſchen Familie an. Conſtantin beſchäftigte ſich literariſch mit dieſer Sprache und ſuchte auf die Slaven auf dem Wege der Schrift zu wirken. Zu dieſem Zwecke bediente er ſich eines Alphabets, das entweder ganz neu von ihm erfunden oder durch Modificirung eines ſchon vorhandenen altſlaviſchen (glagolitiſchen) gebildet worden war. Damit begann er den Slaven eine Literatur zu ſchaffen, indem er die heiligen Schriften und die wichtigſten liturgiſchen Bücher in die ſlaviſche Sprache überſetzte. Seine Miſſion unter den Slaven außerhalb des griechiſchen Reiches anzutreten, hat ihn erſt eine Berufung des Raſtislav veranlaßt. Dieſer Raſtislav iſt vielleicht derſelbe, den die Deutſchen Raſtices nannten, nämlich der Gründer eines nach ſeinen Gränzen freilich nicht beſtimmbaren großmähriſchen Reiches. Er wußte ſich von den deutſchen Herrſchern unabhängig zu machen und zu erhalten. Er wollte aber für ſeine bereits chriſtlichen Völker auch die Unabhängigkeit von der germaniſchen Staatskirche erwerben und die den Sprengeln von Paſſau und Salzburg noch nicht unterworfenen Gebiete ſeines Reiches vor dieſer Unterwerfung ganz bewahren. Er ſuchte deshalb Hülfe in Conſtantinopel und bat mit Beziehung auf das, was für die Chazaren geſchehen war, um die Sendung von Lehrern und Predigern, welche ſeine Slaven unterrichten und im Chriſtenthume befeſtigen ſollten. Zur Erfüllung dieſer Bitte machten ſich Conſtantin und Method auf den Weg. Schwerlich haben ſie die Bulgarei umgangen; ſind ſie aber hindurchgereist, ſo haben ſie wahrſcheinlich an den Arbeiten Theil genommen, welche der Bekehrung der Bulgaren gewidmet waren, und haben damals ſchon den Grund zu dem Einfluſſe gelegt, den ihr Miſſionswerk ſpäter auf dieſes Volk geübt hat. Sie kamen etwa im Jahre 963 an den Hof Raſtislavs, deſſen Sitz wir nicht kennen, aber mit Wahrſcheinlichkeit an einen in ſüdöſtlicher Richtung weit von dem jetzigen Mähren entfernten Punkt verlegen. Sie wurden ehrenvoll empfangen und begannen ihre Thätigkeit mit der Sammlung eines engeren Schülerkreiſes, aus dem ſie ein Seminarium einheimiſcher Prieſter machen wollten. Ferner lehrten ſie das Volk, predigten, verbreiteten die in das Slaviſche überſetzten heiligen Schriften und ließen wahrſcheinlich auch den Gottesdienſt ſogleich in ſlaviſcher Sprache abhalten. Der Erfolg war groß: es erblühte raſch eine eifrige ſlaviſche Kirche. Die deutſchen Prieſter, welche nur den Zehnten forderten und die von ihnen ſelbſt kaum verſtandene lateiniſche Liturgie vortrugen, ſahen ſich verlaſſen und kehrten zu ihren Biſchöfen zurück. Unterdeſſen fand der Wettkampf Roms und Conſtantinopels um die Bulgarei ſtatt und es iſt ſehr begreiflich, daß Pabſt Nikolaus I., als er von der ſegensreichen Wirkſamkeit Conſtantins und Methods in Pannonien, auf einem unbeſtreitbaren Gebiete der römiſchen Kirche, erfuhr, alsbald ſeine Sorge darauf verwandte, daß keine Entfremdung in Lehre, Liturgie und hierarchiſcher Ordnung einträte. Nikolaus lud zu dieſem Zwecke die Brüder ein, nach Rom zu

kommen. Die Slavenapoſtel achteten den Rechtsanſpruch des Pabſtes und gingen auf des Pabſtes und Raſtislavs Idee ein, die alte von Conſtantinopel und von den germaniſchen Biſchöfen unabhängige pannoniſche Diöceſe wieder aufzurichten. Dazu kam vielleicht eine beſondere Ehrfurcht vor Nikolaus, deſſen chriſtliche Liebe und Weisheit ſich in der bulgariſchen Angelegenheit glänzend bethätigt hatte. Endlich ſcheint Conſtantin immer einen ſchwärmeriſchen Zug nach Rom gehabt zu haben. Die Brüder waren etwa vier Jahre im Lande des Raſtislav und anderer pannoniſcher Fürſten, z. B. des Kozel, der ſie kräftig unterſtützte, thätig geweſen, als ſie im Jahre 868 von vielen Schülern begleitet nach Italien reisten. Hier machten ſie mit ihrer ſlaviſchen Bibelüberſetzung und mit ihrer ſlaviſchen Meſſe großes Aufſehen, erfreuten ſich des Entgegenkommens der um die Miſſion verdienten Biſchöfe Formoſus und Gaudericus und zogen feierlich nach der Stadt der Apoſtelfürſten. Pabſt Nicolaus war geſtorben am 13. November 967 und ihm war Hadrian II. gefolgt. Er empfing die berühmten Slavenapoſtel, welche den Römern überdies die Reliquien des heiligen Clemens darbrachten, in der gebührenden Weiſe und übernahm es, die neue Kirchenprovinz zu legitimiren und zu organiſiren, damit ſie als ein rechtmäßiges nnd ſelbſtſtändiges Glied der römiſchen Kirche angeſehen würde. Er fand keinen Anſtoß an der ſlaviſchen Ueberſetzung der heiligen Schrift, der ſlaviſchen Liturgie und der griechiſchen Dogmatik, weil die Ausführung des hierarchiſchen Planes von dem Zugeſtändniſſe dieſer nationalen und perſönlichen Eigenthümlichkeiten abhing. Die Apoſtel und ihre Schüler ſollten nun zu Biſchöfen und Prieſtern des neuen Volkes geweiht werden, aber Conſtantin war ſchon am Ziele ſeiner Laufbahn angekommen. Er fühlte ſeine Kräfte ſchwinden und wollte ſeine letzten Tage in der heiligen Stadt in einem Kloſter zubringen. Er nahm als Mönch den Namen Cyrillus an, mit welchem er ſpäter allein benannt wurde, und ſtarb ſchon nach wenigen Wochen am 14. Februar des Jahres 869. Methodius verſprach nun mündlich und ſchriftlich, der Lehre und den Ordnungen der römiſchen Kirche treu zu bleiben, wurde zum Erzbiſchofe für die pannoniſche Diöceſe geweiht und ging in dieſelbe zurück. Die Wiederherſtellung der letzteren war nicht ohne Verletzung der Metropoliten von Paſſau und Salzburg möglich, und wenn man die neue Schöpfung auch ſo begränzte, daß Paſſau keinen wirklichen Verluſt erlitt, ſo konnte doch eine Beeinträchtigung von Salzburg in den Flußgebieten der Raab, Drau und Save nicht vermieden werden. Es erſchien nun zwar im Jahre 871 eine Denkſchrift, in welcher auseinandergeſetzt wurde, daß Salzburg den jetzt entfremdeten Ländern das Chriſtenthum gebracht, daß es dieſelben von Karl dem Großen zugeſprochen bekommen und ſo lange beſeſſen und verwaltet habe, bis der Grieche Methodius die Slaven verlockt, und ſie von römiſcher Kirchenlehre, Kirchenſprache und Liturgie abwendig gemacht hätte. Wenn dieſe Denkſchrift auf den deutſchen König Ludwig und auf den Herzog Suatopluk, der ſich an die Stelle des Raſtices ſetzte, wirken ſollte, ſo verfehlte ſie ihren Zweck. Suatopluk erkannte die Oberherrſchaft Ludwigs an, aber die ſlaviſche Kirche kam dadurch nicht in die Gewalt der deutſchen Biſchöfe. Ludwig mußte ſich von Johann VIII., der im Jahre 872 dem Hadrian gefolgt war, von der Nichtigkeit jener in Rom nie legaliſirten Anſprüche Salzburgs und von der Berechtigung des Pabſtes zur Aufſtellung des neuen Erzbiſchofs belehren laſſen. Aber die Klagen über die Amtsführung des Methodius machten in Rom Eindruck. Alles, was ſlaviſch und griechiſch in der ſlaviſchen Kirchenprovinz war, mißfiel dem Pabſte Johann ſehr und er glaubte die kaum erſt zugeſtandenen Eigenthümlichkeiten wieder beſeitigen zu müſſen und ohne erhebliche Gefahr wieder beſeitigen zu können. Daher brachte Paulus von Ankona, der im Namen des Pabſtes in Deutſchland die Anerkennung der pannoniſchen Diöceſe durchſetzte, dem Methodius den Befehl, von der ſlaviſchen Meſſe abzulaſſen. Dieſer Befehl iſt nicht befolgt worden und davon nahmen die Feinde Methods Veranlaſſung, den überhaupt der deutſch-römiſchen Kirche zugeneigten Suatopluk gegen ſeinen Erzbiſchof aufzubringen. Er ließ ihn in Rom verklagen und Pabſt Johann traf ſogleich Anſtalten, den Suatopluk zu beruhigen. Er rief den Method zur Verantwortung nach Rom, Method folgte der Citation auf der Stelle und bewirkte

eine vollſtändige Umkehrung der Anſichten des Pabſtes. Johann ſah ein, daß Method und ſeine ſlaviſche Kirche nicht angetaſtet werden durften, wenn man ſie nicht dem Patriarchen von Conſtantinopel zuführen wollte. Ferner machte gerade damals Rom den Verſuch, das verloren gegangene Bulgarien wiederzugewinnen. Dieſer Verſuch mußte durch die Verletzung der Slaven in Pannonien vereitelt, konnte aber durch Achtung des griechiſch-ſlaviſchen Karakters dieſer Kirche und durch ehrenvolle Behandlung des in Bulgarien hochverehrten Methodius unterſtützt werden. Es konnte endlich dem Pabſte leicht begreiflich gemacht werden, daß das Intereſſe der deutſchen Kirche und des deutſchen Staats in dieſer Angelegenheit durchaus nicht das ſeinige war. Kurz, Johann VIII. entſchied gegen alles Erwarten für Method. Er ſchrieb an Suatopluk, er habe den Erzbiſchof im Glauben, Lehren und Gottesdienſthalten in Uebereinſtimmung mit der Lehre der römiſchen Kirche und den allgemeinen Concilien gefunden. Er billigte und rechtfertigte ausdrücklich die ſlaviſche Meſſe, die ſlaviſchen Lektionen und Gebete. Er verordnete aber, daß das Evangelium zuerſt lateiniſch, dann ſlaviſch vorgeleſen und auf Verlangen dem Fürſten und ſeinem Hofe die Meſſe lateiniſch gehalten werden ſollte. Methodius wurde als Erzbiſchof beſtätigt und zu allen Organiſationen und kanoniſchen Handlungen ermächtigt, dem Schutze Suatopluks empfohlen, mit einem Suffraganbiſchofe verſehen und ihm ein anderer in Ausſicht geſtellt, damit er mit dieſen beiden anderen Biſchöfen nach Belieben ordiniren könnte, ohne der deutſchen Prälaten oder des Pabſtes weiter zu bedürfen. Alle Geiſtlichen ſeiner Diöceſe ſollten ihm gehorſam ſeyn und Widerſpenſtige ſollten des Landes verwieſen werden. Mit dieſem Briefe kehrte Method im Jahre 880 aus Rom zurück. Der Suffraganbiſchof von Neitra, den er mitbrachte, war ein Deutſcher, Namens Wiching, den Suatopluk ſelbſt vorgeſchlagen hatte. Method hätte ihn nicht annehmen, ſondern an ſeiner Stelle einen Slaven fordern ſollen. Wiching trat ſogleich auf die Seite der Feinde Methods und der ſlaviſchen Kirche. Er nahm den Suatopluk durch untergeſchobene päbſtliche Briefe gegen ſeinen Erzbiſchof ein, und dieſer mußte ſich trotz jenes günſtigen Schreibens Johanns VIII. allerlei Unbilden gefallen laſſen. Er klagte es dem Pabſte und der Pabſt antwortete ihm am 23. März 881, tröſtete ihn, verſicherte ihm, dem Suatopluk keine anderen Briefe geſchrieben zu haben, und verſprach ihm, bei einer ſpäteren Anweſenheit Methods in Rom über die Sache zu richten und den Gegner zu beſtrafen. Durch den Tod Johanns im December 882 verlor Method ſeine Stütze. Wiching ſcheute ſich jetzt nicht, ihn offen anzufeinden und zu verfolgen, und Suatopluk ließ ſich von Wiching zu demſelben Verfahren hinreißen. Method mußte endlich über Wiching und über Suatopluk und ſeine Anhänger den Bann ausſprechen und das Land mit dem Interdikte belegen. Es gibt einen Brief, den Stephan VI. etwa im Jahre 890 über dieſe Zerwürfniſſe an Suatopluk geſchrieben haben ſoll und der den Bann auf Method zurückwendet und die ſlaviſche Meſſe ausdrücklich verwirft, aber ſicher iſt er von Wiching oder doch von der deutſchen Partei untergeſchoben worden. Auch Dokumente, welche von Methods kirchlichen Handlungen in Olmütz und Brünn Kunde geben, müſſen bezweifelt werden. Wahrſcheinlich hat ſich Methods Sprengel auf das jetzige Mähren nicht erſtreckt und Method iſt nie daſelbſt geweſen. Die Taufe des Herzogs von Böhmen, Boriwoy, und der Ludmila am Hofe Suatopluks durch Method ſcheint ebenſo in das Reich der tendenziöſen Erfindungen zu gehören. Die Zeit des Todes des ſlaviſchen Erzbiſchofs iſt leider nicht genau zu beſtimmen. Man ſchwankt zwiſchen den Jahren von 881 bis 910. Wir folgen der pannoniſchen Legende, welche ihn am 16. April 885 ſterben läßt. Er wurde in der Hauptkirche ſeines nicht nachweisbaren Biſchofsſitzes begraben. Zu ſeinem Nachfolger hatte er den Gorasd, einen Slaven, ernannt. Aber es kamen traurige Geſchicke über ſeine Pflanzung. Die Deutſchen ließen ſich nicht länger von der Vertilgung der verhaßten ſlaviſchen Kirche zurückhalten. Gorasd mußte dem Wiching weichen, alle ſlaviſchen Prieſter wurden verfolgt und verjagt. Sie fanden Aufnahme bei den Bulgaren, zu denen ſie die ſlaviſche Bibel und die ſlaviſche Liturgie brachten, und von denen ſpäter die Ruſſen dieſe Kleinodien erhalten haben. Dankbar verehren für dieſe ſegensreichen Ar-

beiten alle christlichen Slaven, besonders die Russen, die heiligen Brüder, die auch von der römischen Kirche als Heilige anerkannt worden sind, nachdem sie von verschiedenen Päbsten verketzert und nachdem die slavischen Kirchen in Ungarn zur Freude der Römer und Deutschen von den Magyaren zerstört worden waren. **Albrecht Vogel.**

Cyrillus Lucaris, s. Lucaris.

Cyrus, hebr. כּוֹרֶשׁ, griech. *Κῦρος*, auf Keilinschriften Qurus (= Sonne, nach Ktes. [49.] und Plut. [Artax. c. 1.]; womit zu vergl. das neupers. Khur, Khurshid; indessen Lassen [Zeitschr. f. Morgenl. VI. 151.] nach dem Altpers. jene Ableitung bezweifelt; falsch ist entschieden die Ableitung von *κύων* bei Aelian, Hesychius, Abarbenel). Der Name des Mannes, welchen die Geschichte bisher als den Gründer des persischen Weltreiches und als den Befreier der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft feierte. Wir sagen: »bisher«; denn es sind seit dem Jahre 1845 drei Männer aufgetreten, welche die Identität des Weltherrschers und des Befreiers der Juden bestreiten und damit die ganze bisherige Berechnung der Weltgeschichte umstoßen möchten. Der Erste, welcher den Handschuh hinwarf, war der Herzog Georg von Mancheſter (in s. gelehrten Buch: the times of Daniel), ihm folgte Prof. Ebrard (im dritten Heft der Heidelberger Studien und Kritiken von 1847), und eine wiewohl schwächere Ausführung gab noch Diaconus Wetzke (in einer besonderen Schrift, welche den Titel führt: »Cyrus der Gründer des pers. Reiches war nicht der Befreier der Juden, sondern der Zerstörer Jerusalems.« 1849.).

Der Titel der letzteren Schrift besagt bereits den Sinn und die Tragweite des gemeinschaftlichen Angriffs dieser drei Gelehrten; die bedeutendsten Punkte desselben sind: Der Gründer des persischen Weltreiches, welchen die Griechen Cyrus nennen, ist Nebucadnezar I. (= Nabopolassar), Cambyses ist der Nebucadnezar (II.) des A. Testaments, Belsazar der letzte König der Cyrusschen Dynastie auf dem babylonischen Thron, die Chaldäer und die Perser sind Eines, der Ueberwinder des Belsazar und der Stadt Babylon ist Darius Hystaspis, der gefeierte Befreier der Juden ist der Cyrus des Xenophon, welcher vom Cyrus des Herodot und Ktesias himmelweit verschieden ist, daher nicht der Beherrscher des Weltreiches, sondern nur ein dem Xerxes und Artaxerxes untergeordneter Satrapenkönig; endlich vermuthet Wetzke noch in dem Reformator der persischen Religion, in Zoroaster niemand Geringeres denn den Propheten Daniel.

So seltsam nun diese Verrückung der Weltgeschichte erscheint, so ist doch nicht zu leugnen, daß sie von den genannten Gelehrten mit vielem Aufwande von Sachkenntniß und Combinationsgabe vorgetragen worden ist und daß ihre Meinung desto eher bestechen mag, je mehr es für einen Leser Reiz haben mag, die ganze Berechnung der Weltgeschichte seit 18 Jahrhunderten umgestoßen zu sehen und zu entdecken, daß ein Josephus, Cl. Ptolemäus, Eusebius, Calvisius, Scaliger, Petavius, Usher, Prideaux, des Vignoles, Hartmann und alle die Neueren bis in's Jahr 1845 über Einen und denselben Punkt geirrt haben. Die drei Gelehrten versprechen sich dabei noch den besondern Gewinn, durch ihre Verrückung der Geschichte die sogenannten Widersprüche der Profangeschichtschreiber gegen die Angaben der heil. Schrift zu lösen und dem Meistern der Bibel in diesem Stücke ein Ende zu machen. Schade nur, daß diese Absicht auf ihrem Wege wohl nicht erreicht wird, daß sie vielmehr erst recht Verwirrung anrichten, indessen sie einigen noch dazu sehr vergrößerten Verlegenheiten damit entgehen wollen, daß die meisten Leser fagen werden: die genannte Hypothese thue den Profanschriftstellern und dem Alten

mente ungleich größere Gewalt an*) als alle bisherigen Versuche, sie in vollkom-

*) ächsten Parthieen der Wetzkeschen Schrift gehört seine Beweisführung aus
er doch ein besonderes Gewicht legt, indem er in der großen Anzahl
persischen Reiche befindlich voraussetzt, den Beweis erblickt,
babylonischen Gefangenschaft spiele, der Cores des A.
t haben könne! Nun ist aber doch weltbekannt, daß
zurückkehrte, der größte und reichste Theil aber in

nen Einklang zu bringen. Ihre Hypotheſe hat daher auch aus der Feder
lh. Schulz in Berlin (Theolog. Studien und Kritiken 1853, drittes Heft) eine evenso
hrte als ſcharfſinnige, durch keine Lieblingsgedanken beirrte Widerlegung gefunden,
cher wir auch für dieſen Artikel manche Belehrung verdanken und im Weſentlichen
llkommen beipflichten. Es iſt hier nicht der Ort, dieſer Polemik in's Detail nachzu-
en, wir wollen im Folgenden nur die verſchiedenen Nachrichten über Cyrus zuſammen-
len, ſoferne ſie auf jene Streitfrage Beziehung haben, und es ſo dem Leſer möglichſt ſelber
rlaſſen, ſich ſein Urtheil darüber und ſeine Anſchauung des großen Mannes zu bilden.
ß dabei einiges allgemein Bekannte namhaft gemacht werden muß, iſt nicht zu vermeiden.

Die Schriften, welchen wir unſre Nachrichten über Cyrus verdanken, ſind auf Seite
Profanſchriftſteller vorzüglich die des Herodot, Kteſias und Xenophon; dazu kommen
ann noch einzelne Notizen aus Strabo, Diodor Sic., Plutarch, Alexander Poly-
ior, Cl. Ptolemäus, Thallus, Caſtor, Polybius, Joſephus (insbeſondere was er
babyloniſchen Geſchichtſchreiber Beroſus nacherzählt), endlich das iraniſche Heldenbuch
chah-Nameh von Firduſi. Im Alten Teſtamente wird uns von Cores geſchrieben am
chluſſe des zweiten Buchs der Chronica, im Buch Eſra, in den Propheten Jeſajas und
Daniel, endlich in den apokryphiſchen Schriften von der Suſanna, von Bel zu Babel,
m dem dritten Buch Eſra.

Die Erzählungen des Herodot, Kteſias und Xenophon weichen in namhaften Punkten
on einander ab; welchem von ihnen am meiſten Glauben beizumeſſen ſey, ob dem Vater
er Geſchichtſchreibung, welcher vier Sagen kannte und die ihm wahrſcheinlichſte zu geben
mspricht, oder dem Leibarzte des Artaxerxes, Kteſias, oder dem Tendenzſchriftſteller
enophon? darüber werden die Meinungen immer getheilt bleiben. Nach Herodot ver-
nlaßt ein böſer Traum des Aſtyages, Königs von Medien, denſelben, ſeine Tochter
Mandane einem der von ihm abhängigen Perſer, Namens Cambyſes, zur Ehe zu geben
nd, als ihnen ein Knabe geboren wird, denſelben ausſetzen zu laſſen. Ein Hirte in-
deſſen erzieht das Kind als ſein eigenes, bis es im zehnten Jahre als königlicher Enkel
kannt wird; der bisherige Vertraute des Königs, Harpagus, deſſen Mitleid es ſo ge-
ret hatte, büßt es auf fürchterliche Weiſe, Cyrus aber darf nach Beſchwichtigung
s Königs durch die Magier am Hofe bleiben, bis ihn der rachebrütende Harpagus
zur Sünde gegen den unnatürlichen Großvater zu bereden weiß, daß er an der Spitze
ner Perſer in Medien einrückt, den Aſtyages, deſſen Heer Harpagus zu Cambyſes
berführt, gefangen nimmt und bis an ſein Ende, wiewohl in Ehren, gefangen hält
(560 v. Chr.).

Kteſias nun weiß von einer Blutsverwandtſchaft des Cyrus mit Aſtyages nichts; er
rzählt jedoch gleichfalls vom Angriff des Cyrus auf Medien, von der Entthronung des
styages und läßt nun den Sieger die Tochter des Aſtyages, Amytis, heirathen, demzufolge
styages noch mit einer Statthalterſchaft über die Barcaner begnadigt wird und im guten
Einverſtändniſſe mit Cyrus lebt, bis er durch die Treuloſigkeit eines Eunuchen auf der
Flucht durch die Wüſte verſchmachtend ſeinen Tod findet.

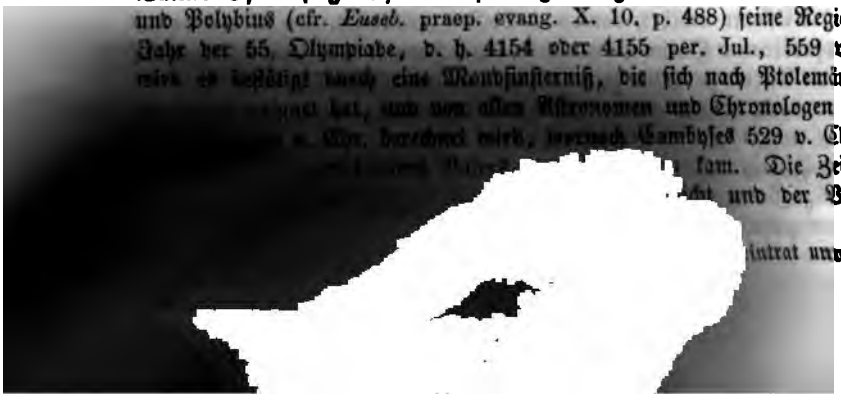
Xenophon endlich weiß gar nichts von Zerwürfniſſen zwiſchen Cyrus und Aſtyages,
ldet aber Letzteren auch als den mütterlichen Großvater des Cyrus, erzählt, wie ſich
rus von ſeinem zwölften Jahre an am mediſchen Hof aufhält, im ſechszehnten Jahre
n ein Heer gegen die Aſſyrer anführt, dann nach Perſien zurückkehrt, von da aus an der
itze perſiſcher Truppen ſeinem Oheim Cyaxares II. (nach Herodot aber hatte Aſtyages gar
inen Sohn) gegen die Aſſyrer zu Hülfe geſendet und mit dem Oberbefehl über die ganze
edoiſch-perſiſche Heeresmacht betraut wird. In dieſer Eigenſchaft beſiegt er den Cröſus

---

den und Perſien verblieb, wie dies der Thalmud im Tractat Kidduschim ſelbſt ſagt, die
n der ſpäteren großen Rabbinenſchulen zu Sura, Nahardea und Pumbeditha aufweiſet
s Verhältniß des gefeierten תלמוד בבלי zum geringern תלמוד ירושלמי recht ver-
ſtändigt.

von Lydien, schlägt dann die Babylonier, erobert Babylon und macht der Herrschaft seines letzten Königs Nabonned ein Ende. Cyaxares gibt ihm nun seine Tochter (nach Ktesias die Tochter des Astyages) zur Ehe und damit das Successionsrecht in Medien, in Kraft dessen er, wie er nach seines Vaters Cambyses Tod medischer Satrapenkönig über Persien geworden war, nun nach des Cyaxares Tod (536 v. Chr.) den medisch-babylonischen Herrscherthron besteigt. Zügen nach Osten und gegen räuberische Stämme des Caucasus folgte nach Herodot die Besiegung des Crösus und die Unterwerfung von Kleinasien; Harpagus vollendet sie, indessen Cyrus selbst sich nun gegen Babylon wendet, ohne dessen Einverleibung in sein Reich er Kleinasien nicht hätte behaupten können, zumal Nabonned ein Verbündeter des Crösus gewesen war. Cyrus besiegt dann die Babylonier erst in offener Feldschlacht, leitet dann den Euphrat oberhalb Babylons aus seinem Bette, dringt in einer Nacht, da die Babylonier sorglos ein Fest feiern, in dem Flußbette in die Stadt und entreißt dem Könige, den er gefangen fortführt, die Herrschaft. Phönizien und Tyrus ergeben sich nun, wie es scheint, freiwillig auf die gleichen Bedingungen hin, unter welchen sie von Babylon abhängig geworden waren; die Ausführung der Plane gegen Aegypten aber überläßt Cyrus seinem Sohne Cambyses. Während nun Xenophon den großen König im Frieden und zu Hause sterben läßt, erzählt Ktesias, daß er in einem Kriege gegen Amoräus, König der Derbiker, Herodot, daß er im Kriege gegen Tomyris, die Königin der Massageten, beides scythische Völkerschaften, das Leben verloren habe; nach Ktesias lebt er auf den Tod verwundet noch zwei Tage, so daß er den Cambyses zum Thronfolger ernennen, dem jüngern Sohn Tanyoxartes einige Provinzen tributfrei zutheilen konnte, und stirbt nach 30jähriger Regierung; nach Herodot fällt er in der Schlacht, die feindliche Königin schneidet ihm das Haupt ab und steckt es in einen Schlauch Blut mit den Worten: „Da sättige dich, Tyrann!“ Seine Regierungszeit wird hier zu 29 Jahren berechnet.

Hiezu kommen nun noch vereinzelte Angaben der übrigen Profanschriftsteller, woraus wir Folgendes ausheben: Strabo erzählt, daß Cyrus vor seiner Thronbesteigung *Ἀγραδάτης* geheißen habe. Im Haine von Pasargadä fand Alexander der Große nach Arrian, Strabo, Plutarch ꝛc. das Grabmahl des Cyrus von Magiern bewacht. Berosus bestätigt die Zeitfolge der Eroberungen und die Feindschaft gegen Babylon, indem er sagt: „*οὔσης δὲ τῆς βασιλείας αὐτοῦ* (nämlich des Nabonned) *ἐν τῷ ἑπτακαιδεκάτῳ ἔτει, προεξεληλυθὼς Κῦρος ἐκ τῆς Περσίδος μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ καταστρεψάμενος τὴν λοιπὴν Ἀσίαν πᾶσαν ὥρμησεν ἐπὶ τῆς Βαβυλωνίας.*“ Das iranische Heldenbuch Schah-Nameh erzählt von einem Kay Koshru (Chosrew) — dem zweiten Vorfahrer des Gustasp (Hystaspes), unter welchem nach dem Zendavesta und nach Agathias Zoroaster gelebt haben soll, — eine ähnliche Jugendgeschichte wie Herodot von Cyrus (dagegen soll dieses Buch einen spätern „Koresch“ als Beschützer der Juden nennen); ein König Lohorasp gelangt durch Wahl auf den Thron; Kondhemir und der Verfasser des Lebtarikh nennen ihn einen Zeitgenossen des Jeremia, Daniel und Esra; sein Sohn Guschtasp führt die Religion des Zerdudsch ein, hat einen Minister hängen lassen und war der Mann einer Jüdin, die von Saul abstammte. Ungleich werthvoller als alle diese einzelnen Sagen sind uns schließlich folgende chronologischen Daten: Cyrus fing nach der einstimmigen Angabe des Diodor Sic., Thallus, Kastor und Polybius (cfr. *Euseb.* praep. evang. X. 10. p. 488) seine Regierung an im ersten Jahr der 55. Olympiade, d. h. 4154 oder 4155 per. Jul., 559 v. Chr. Außerdem wird es bestätigt durch eine Mondfinsterniß, die sich nach Ptolemäus im 7. Jahr des [illegible] hat, und von allen Astronomen und Chronologen auf das Jahr 4191 [illegible] v. Chr. berechnet wird, wornach Cambyses 529 v. Chr., 30 Jahre nach [illegible] kam. Die Zeit des Nabopolassar [illegible] und der Vater Nebucadnezars



[illegible] intrat unmittelbar ehe Labynet I.

oder Labynets II. war, wird, ebenfalls durch eine Mondfinſterniß, um etwa 66 Jahre früher beſtimmt, da dieſelbe in ſein 5. Jahr fiel und von den meiſten Aſtronomen auf das Jahr 4093 per. Jul., 621 v. Chr. ausgerechnet wird. Die Rechnung des Canon Ptolem., nach der verbeſſerten Ausgabe, wie ſie Calviſius und Bengel vorlag, ſtellt ſich dann mit chriſtlichem Datum alſo:

Nabopolaſſar	reg. von	625—604,
Nabocolaſſar (= Nebucadnezar)	„ „	604—561,
Ilvarodame (= Evilmerodach, ſein Sohn und Mörder)	„ „	561—559,
Niricaſſolaſſar (ſein Schwager und Mörder)	„ „	559—555,
Nabonned (= Belſazar, v. ſterbenden Vorgänger z. Nachfolger ernannt)	„ „	555—538.

Dann folgen:

Cyrus (bisher nur Oberbefehlshaber und Satrap über Perſien)	„ „	538—529,
Kambyſes	„ „	529—521,
Darius I.	„ „	521—486,
Xerxes	„ „	486—465,
Artaxerxes	„ „	465—424,
Darius II.	„ „	424—405.

Was ſagen uns nun die Schriften des A. Teſtamentes von Cores?

Man hat die Schwierigkeiten hier in zweifacher Richtung geſucht: hinſichtlich der Chronologie und hinſichtlich der Karakterverſchiedenheit des altteſtam. Cores vom Cyrus der Profanſchriftſteller. In erſterer Hinſicht wird man wohl über einige kleine Verlegenheiten, welche der Text der verſchiedenen Schriften bereitet, nie ganz hinwegkommen; allein was ſchadet dieß viel? Dafür, daß Cores nach der bisherigen Anſchauung der große Perſerkönig Cyrus war und dieſer kein Chaldäer, ſprechen die Angaben des A. Teſtamentes allzu deutlich, als daß jene Kleinigkeiten uns ſtören und die Künſteleien der modernen Hypotheſe verlocken könnten. Sie ſchildern uns den Cores

1) als einen Perſer (כֹּרֶשׁ פָּרְסָיְא Dan. 6, 29.) und zwar als Gottesgeißel über die Chaldäer und Babylonier (Jeſ. 48, 14.);
2) als den König in Perſien (מֶלֶךְ פָּרַס 2 Chron. 36, 22. 23. Esr. 1, 1. 2. 4, 5. Dan. 10, 1. 3. Esr. 2, 3. 5, 13.);
3) dabei als Feldherrn des Oberkönigs Darius, für welchen er Babel erobert (Dan. 5, 31.), welchem Cyrus auf den Thron folgt und welcher (nämlich Darius) in Suſ. 65. auch Aſtyages genannt wird; darauf
4) als König zugleich über Medien und Babylon (nicht: Babylon und Medien, ſondern: Medien und Babylon) (Esr. 5, 13. 17. u. 6, 2. 3.);
5) als Eroberer und Gründer eines Weltreiches (Jeſ. 45, 1—3. 14. zu dieſer Schilderung paßt doch der von Wetzke hypotheſirte Cores gar nicht);
6) als den vierten Herrſcher vor Xerxes (Dan. 11, 2.);
7) als den Verſtörer der babyloniſchen Dynaſtie und des chaldäiſchen Götzendienſtes (Jeſ. 46, 1. 48, 14. Dan. 2, 39. 8, 3. 4. 20.);
8) als einen Verehrer des wahren Gottes (2 Chron. 36, 23. Esr. 1, 2.), nachdem er ſich auch ſchon zur Anbetung von Götzen herabgelaſſen hatte (vom Bel zu Babel 3 ff.);
9) als den Befreier der Juden und den Gönner des Stadt- und Tempelbaus (Jeſ. 44, 28. 45, 13. 2 Chron. 36, 23. Esr. 1, 2 ff. 5, 13. 6, 3 ff.); darum

---

den Frieden vermitteln half zwiſchen Cyaxares von Medien und Alyattes von Lydien, J. 4129 per. Jul., 585 v. Chr., ſo wie durch die Etymologie der Namen

La — by — net und
Ne — bukad — netzar.

rs emend. temporum p. 577. c.

10) als einen Hirten Gottes, der Seinen Willen über Israel vollenden soll, ja als einen Gesalbten des Herrn (Jes. 44, 28. 45, 1.), dessen Geist der Herr erweckt hat (2 Chron. 36, 22. 23. Esr. 1, 1. Jes. 45, 13.).

Was auf Cores einen so tiefen und günstigen Eindruck ausgeübt hat, zeigt die h. Schrift an, indem sie erzählt, 1) welche Rolle Daniel beim Sturz des babylonischen Reiches spielte, indem er in der entscheidenden Nacht unmittelbar vor der Eroberung Babylons dem Belsazar weissagte, daß das Reich von ihm genommen und den Medern und Persern gegeben werde (Dan. 5, 28. 30.): — was Wunder, daß der Vollzieher dieser Weissagung zum Propheten derselben sich hingezogen fühlen mußte und die Gefässe gerne zurückgab, an denen Belsazar in jener Nacht sich versündigt hatte! 2) Welche hohe Stellung demzufolge dem Daniel schon bei Darius, dem König der Meder, dessen Feldherr Cyrus damals noch war, angewiesen ward und wie er sich an dessen Hof schon als den durch keine Gefahr zu erschütternden, aber auch der wunderbarsten Bewahrung sich erfreuenden Diener seines Gottes bewährte, also, daß schon Darius den Gott der Juden als den einzig wahren Gott verkündigen läßt (Dan. 6.). 3) Welche Erfahrungen von der Nichtigkeit des Götzendienstes dem Glauben Daniels gegenüber auch Cores machen darf (vom Bel zu Babel, 17 ff.). Dazu fügt Josephus die Meldung: „*Ταῦτα* (daß Jehova der wahre Gott sey) *ἔγνω Κῦρος ἀναγινώσκων τὸ βιβλίον, ὃ τῆς αὐτοῦ προφητείας ὁ Ἡσαΐας κατέλιπε πρὸ ἐτῶν διακοσίων καὶ δέκα· οὗτος γὰρ ἐν ἀποῤῥήτῳ εἶπε ταῦτα λέγειν τὸν θεόν* (folgt die Stelle Jes. 44, 28.) — — *ταῦτ᾽ οὖν ἀναγνόντα τὸν Κῦρον καὶ θαυμάσαντα τὸ θεῖον ὁρμή τις ἔλαβε καὶ φιλοτιμία ποιῆσαι τὰ γεγραμμένα. καλέσας τε τοὺς ἐπιφανεστάτους τῶν ἐν Βαβυλῶνι Ἰουδαίων συγχωρεῖν αὐτοῖς ἔφη βαδίζειν εἰς τὴν αὐτῶν πατρίδα κτλ.* (Antt. 11, 1. 2.).

Ebensowenig als die kleinen chronologischen Mängel kann es uns irre machen, daß die Schilderungen der Profanschriftsteller lange nicht zu dem Bilde, das wir aus Jesajas und Daniel von Cores erhalten, hinanreichen wollen; wenn wir bedenken, 1) wie gerade solche Augenblicke, in welchen sich das Höchste einem edleren Menschen offenbart, am seltensten zur Kenntniß der Mit- und Nachwelt kommen; 2) wie auch den Höchstgestellten auf Erden beim Besten, was sie zum Gemeingut ihrer Völker machen möchten, die Hände gebunden sind und die zähe Masse dafür unempfänglich entgegensteht; 3) wie getrübt dafür das Auge gerade griechischer Schriftsteller seyn mochte, selbst wenn sie auf Spuren jener prophetischen Eindrücke gestoßen wären; endlich 4) daß ein Weltherrscher, der, wie wir von Cyrus vermuthen müssen (vgl. Xen. VIII, 1. 23.), seiner Weltmonarchie ein geistiges Band zu geben suchte, indem er im Orden der Magier alle geistigen Kräfte seines Reiches zu vereinigen und die Gegensätze der vorderasiatischen Culte in der heimischen Verehrung des Feuers als der irdischen Existenz des Lichtes zu versöhnen bedacht war, ein Mann gewesen seyn muß, welcher auch der alttestamentlichen Religion und dem Umgange eines Daniel nicht wenig zugänglich war, wenn er auch Fingerzeige, wie sie Jesajas im Zusammenhange jener Weissagung (Jes. 45, 5—12.) mit sichtbarer Beziehung auf die persische Religion beifügte, noch sehr nöthig haben mochte.

Pressel.

D.

Dach, Simon, und die Königsberger Dichterschule. Simon Dach als ungemein fruchtbarer Dichter vorzugsweise in seiner Heimath, Preußen, wohl bekannt, aber um weniger Lieder willen doch auch innerhalb der evangelischen Gemeine Deutschlands hochgeachtet, fällt mit der Mitte seines Lebens in die leidensreiche Zeit des 30jährigen Krieges. Von Martin Opitz, dem Oberhaupte der Poetenrepublik des 17. Jahrh., ein um acht Jahre jüngerer, und von Abrah. Calov, dem Stentor auf dem Streitfelde der damaligen Dogmatik, ein um sieben Jahre älterer Zeitgenosse, mit beiden persönlich verbun-

den, ist er zweien gefeierten Genossen an der Tafelrunde der geistlichen Sänger unserer Kirche, Paul Gerhardt und Paul Flemming beinahe ganz gleichalterig, im Leben ihnen zwar fremd, aber im Geiste verwandt.

Ein Jahr vor Gerhardt wurde Simon Dach am 29. Juli 1605 zu Memel, am äußersten Nordostende des Preußenlandes, in einer achtbaren Bürgerfamilie geboren. Sein Vater war gerichtlicher Dolmetscher (Tolke) der lithauischen Sprache. Bei guten, für Musik ungewöhnlichen, Anlagen erlernte der Knabe leicht, wozu ihm die Stadtschule seines Geburtsorts Gelegenheit bot; in seinem 14. Lebensjahre wurde er zu Verwandten auf die Domschule in Königsberg gebracht. Es wird nicht ohne Einfluß auf den schon damals dichtenden Knaben geblieben seyn, daß der Rector dieser Anstalt, Peter Hagen, ein ausübender Freund des geistlichen Liedes war, von dessen Poesie Proben nicht allein in preußischen Gesangbüchern zu finden sind. (Siehe z. B. Berliner Liederschatz A. 1832. Nr. 1932. Nur ist die dortige und auch sonst gewöhnliche Angabe, daß er aus dem Hennebergischen stamme, unrichtig; er war in dem Dorfe Henneberg bei dem ostpreußischen Städtchen Heilgenbeil geboren.) Die in Königsberg 1620 ausbrechende Pest führte den jungen Dach nach Memel, das Nachlassen der Krankheit aber bald wieder nach Königsberg zurück. Nicht lange darauf verließ er die Heimath auf mehrere Jahre: er begleitete nämlich den Mart. Wolder, einen jungen, während der Pestzeit den Geistlichen der Domkirche adjungirt gewesenen Prediger, welcher jetzt, 21 Jahr alt, zur Fortsetzung seiner Studien nach Wittenberg ging, als Famulus. Daneben setzte er selbst seine Studien auf der Wittenberger Stadtschule fort. Nach dreijährigem Aufenthalte daselbst begibt er sich nach Magdeburg, wo er an einem Geistlichen einen Verwandten hat, und findet auf dem dortigen Gymnasium Gelegenheit, besonders in den »freien Künsten« einen festen Grund zu legen. Aber Pest und Krieg vertreiben den Jüngling von da; auf großen Umwegen erreicht er im Sommer des vorzugsweise unruhigen Jahres 1626 Königsberg. Seitdem finden wir ihn bis an sein Lebensende unausgesetzt an diesem Orte, zunächst als fleißigen Studiosus der Theologie und Philosophie. Zu seinem Umgange gehören die Studirenden Calov, der jüngere Val. Thilo (Verf. des, in Preußen wenigstens, beliebten Liedes: »Groß ist Herr deine Güte«, auch des Adventliedes: »Mit Ernst, ihr Menschenkinder«, wenn dies nicht dem gleichnamigen Vater gehört), Albrecht Linemann, ein namhafter Mathematiker und Astronom, und andere strebsame Jünglinge. Näheres über seinen Studiengang ist nicht bekannt, aber es wird nicht unnütz seyn, sich an die theologische Physiognomie jener Zeit, namentlich in Königsberg, zu erinnern; sie ist unerfreulich durch den hervorstechenden Zug leidenschaftlicher, bitterer, ja unanständiger Hadersucht. Die Ostandrischen Streitigkeiten waren vorüber, die Movius'schen und Rathmann'schen Händel im vollen Gange (vgl. Hartknoch, Preuß. Kirchenhistorie S. 546 ff. u. S. 790 ff.), die ärgerlichen synkretistischen Fehden im Anzuge (siehe den Art. Calixt). In demselben Jahre, in welchem Dach Student geworden, war der Pole Myslenta, »dieser unaufhörlich Koth und Feuer sprudelnde Vulkan« als Ordinarius in die theologische Fakultät getreten. Es läßt sich denken, daß ein Gemüth, wie das aus den Dach'schen Liedern uns ansprechende, weich, friedliebend, der Freundschaft bedürftig, allem Menschlichen geöffnet, von solcher Theologie abgestoßen wurde, und es wird dadurch mit veranlaßt worden seyn, daß er sich je länger desto mehr auf die Humaniora legte, namentlich auf die Poesie. Nach einer kurzen Hauslehrerperiode wurde er 1633 Collaborator, 1636 Conrector an der Domschule. Das kärgliche Schulamt wurde ihm sauer, je gewissenhafter er es nahm, zumal da sein Körper schwächlich, namentlich zu Brustbeschwerden geneigt war. Aber es brachte ihn diese amtliche Stellung, mehr freilich noch die gleiche Liebe zur Dicht- und Tonkunst in Verbindungen, die ihm innerliche Befriedigung und bald auch eine günstigere äußere Lage verschafften. Am Dom zu Königsberg stand damals Heinrich Albert († 1668) als Organist, ein ausgezeichneter Tonkünstler, aus der Schule von Heinrich Schütz in Dresden, gebürtig aus Lobenstein im sächsischen Voigtlande, ein Jahr älter als Dach,

und um dieſelbe Zeit nach Königsberg gekommen, als dieſer dort ſeine Univerſitätsſtudien begann, der evangeliſchen Gemeinde als Dichter und Tonſetzer des Morgenliedes „Gott des Himmels und der Erden“ und des auf den Tod des kurfürſtlichen Geh. Raths Adersbach gedichteten Sterbeliedes „Einen guten Kampf hab' ich“ rühmlichſt bekannt. Albert war eng verbunden mit dem preußiſchen Kapellmeiſter Joh. Stobäus († 1646), vordem auch an demſelben Dom Cantor, des großen Joh. Eccard trefflichem Schüler, und ſeiner „Feſtlieder“ Herausgeber, durch zwei eigene muſikaliſche Sammlungen „Choräle“ und „Feſtlieder“ den Freunden des Kirchengeſanges wohl bekannt. Joh. Stobäus ſetzte die von Eccard begründete Tonſchule in Königsberg fort, welche Lied und Ton, Melodie und Harmonie, Gemeinde- und Kunſtgeſang in ein unauflösliches Verhältniß zu einander brachte. Um Stobäus, der ſchon 1580 in Graudenz geboren war, hatte ſich ein Sänger- und Dichterkreis geſammelt, zu welchem unter Anderen die ihm etwa gleichalterigen Peter Hagen, der oben genannte, der Diakonus Val. Thilo sen., der Pfarrer Georg Weiſſel (Verf. der beiden beliebten Lieder: „Macht hoch die Thür“ und „Such wer da will“ gehörten. Jetzt (in den dreißiger Jahren) traten die jüngeren: Dach, Albert, beſonders auch Roberthin hinzu. Robert Roberthin, ein Mann von feiner Weltbildung, weitgereist, als kurfürſtl. Rath in diſtinguirter Stellung und durch vornehme Verbindungen einflußreich, dabei ein milder liebevoller Menſch, wie ihn als ſolchen manches zarte ſinnige Lied, z. B.: „der Meiſter iſt ja lobenswerth“, karakteriſirt, wurde die Veranlaſſung dazu, daß Dach, mit welchem ihn ein rührend inniges Freundſchaftsband verknüpfte, im Jahre 1639 die erledigte Profeſſur der Poeſie an der Königsberger Univerſität erhielt. Zu dieſer Beförderung hatte ein ſehr günſtig aufgenommenes Gedicht, mit welchem Dach den in Königsberg das Jahr zuvor einziehenden Kurfürſten Georg Wilhelm begrüßte, mitgewirkt. Seitdem ſtand Dach bleibend bei Hofe in großer Gunſt; beſonders ſchätzte ihn die Wittwe Guſtav Adolfs, Eleonore, die Schweſter des Kurfürſten, und deſſen Nachfolger, der große Kurfürſt, welcher bei jeder Anweſenheit in Königsberg den Profeſſor Dach ſich vorſtellen ließ, mit ſeinen Gedichten ſehr vertraut war, und ihm auf eine in höchſt naiven Reimen vorgetragene Bitte kurz vor ſeinem Tode ein kleines Gut nahe bei der Stadt ſchenkte. Seine Profeſſur trat Dach ohne akademiſchen Grad an, erſt im folgenden Jahre 1640 wurde er magister phil. und diſputirte über folgende ihn karakteriſirende Theſen: 1) daß die Poeſie mit der Wahrheit umgehe, und daß Gedichte nicht eben Lügen ſeyen; 2) daß eine Tragödie auch einen fröhlichen Ausgang haben könne; 3) daß unzüchtiger Verſe Urheber nicht den Ruhm eines Poeten verdienten. Er verwaltete fünfmal das Dekanat der philoſophiſchen Fakultät, und einmal im Winterſemeſter 1656—57 wurde ihm unter beſonders ehrenden Umſtänden das Rectorat übertragen. Von ſeinen häuslichen Verhältniſſen iſt ſo viel bekannt, daß er im Jahre 1641 an ſeinem Geburtstage ſich mit Regina, der Tochter des Hofgerichtsadvocaten Chriſtoph Pohl verheirathete, die ihm ſieben Kinder gebar, von denen ihn ſechs mit der Mutter überlebten, als er 1659 den 15. April nach längerer Kränklichkeit an der Schwindſucht ſtarb. Nach ſeiner äußeren Erſcheinung war er hager, mäßiger Größe, hatte dünnes Haar, ein brennendes Auge, Geſichtszüge, die Ernſt und Gelaſſenheit verriethen; ein ſprechendes Porträt des geſchickten Malers Phil. Weſtphal auf der v. Wallenrodt'ſchen Bibliothek in Königsberg ſtimmt damit zuſammen; es macht den Eindruck einer verklärten Milde, wie ſie bei hektiſchen Perſonen oft wahrzunehmen iſt. Von ſeinen Kindern hat der älteſte Sohn ſich durch einen mehrfachen Religionswechſel einen unrühmlichen Namen gemacht; in den 80er Jahren wurde er katholiſch, trat dann als ein 73jähriger Greis in die väterliche Kirche wieder zurück, um bald darauf in Braunsberg ſich abermals dem Pabſtthum zuzuwenden. Um dieſelbe Zeit kamen übrigens Rückfälle zum Pabſtthum in Königsberg ſehr häufig vor; es werden allein von Studenten 20, von Predigern 3, von medizin. Profeſſoren 3, von juriſtiſchen 5, von theologiſchen 1 (Dr. Pfeifer) namhaft gemacht. Den gelehrten Theologen Joh. Ernſt Grabe trieb es wenigſtens zur anglikaniſchen Kirche. Das waren Früchte der

theologiſchen Händel, in deren widerlich lärmende Umgebung ſchon Dach's Leben hatte fallen müſſen!

Das Dach'ſche Geſchlecht iſt, wenigſtens in männlicher Linie, jetzt erloſchen, aber in ſeinen Liedern lebt Simon Dach im deutſchen, beſonders im preußiſchen Volke fort. Zwar ſeine weltlichen Gedichte ſind faſt vergeſſen, und haben auch mit Ausnahme einiger artigen und friſch belebten Natur- und Liebeslieder einen geringen Werth, wie ſehr ſie auch ſeine Zeit bewundert hat. Am werthloſeſten ſind die »heroiſchen Gedichte«, ſo benannt, weil ſie »mehrentheils hohen Häuptern gewidmet ſind«, Gelegenheitsgedichte bei kurfürſtlichen Geburtstagen u. dgl. Sie ſind ermüdend breit, ſchwülſtig, höfiſch, im Geſchmack der Zeit voll jener franzöſiſch-holländiſchen Steifheit, welche hier nur durch treuherzige Gemüthlichkeit gemildert erſcheint. Sie befinden ſich in einer Sammlung, welche Dach's Erben 1681 herausgegeben haben unter dem wunderlichen Titel: »Kurbrandenburgiſche Roſe, Adler, Löw und Scepter« (ohne Jahreszahl, die aber aus der Vorrede hervorgeht, in 4.). Dieſe Sammlung iſt ſelten (Piſchon in den Denkm. der deutſch. Spr. 3. Bd. S. 173 bezweifelt ihre Exiſtenz), ein Exemplar zu Anfang etwas defect befindet ſich auf der königl. Bibliothek in Königsberg; häufiger iſt ein unter dem Titel: »Simon Dachen poet. Werke, beſtehend in heroiſchen Gedichten.« Königsb. 1696 in 4. erſchienener, bis auf ſämmtliche Druckfehler getreuer Nachdruck. In beiden Sammlungen befinden ſich auch zwei Schauſpiele von Dach, nämlich »Cleomedes« zur Verherrlichung des Polenkönigs Wladislaw IV. und »Sorbuiſa« (Anagramm v. Boruſſia) zur erſten Säcularfeier der Königsberger Univerſität 1644, ausgearbeitet nur in den Chören. Die Ausführung iſt ziemlich geſchmacklos, der Erfindung aber eine gewiſſe, den theologiſchen Karakter des Verf. bezeichnende Sinnigkeit nicht abzuſprechen. Die Idee des Ganzen iſt: die Vertreibung der in »Wuſtlieb« und dem Götzenprieſter »Wurſchkaytes« perſonificirten Barbarei aus Preußen durch die in »Pruſſiarch« (Markgraf Albrecht), »Sorbuiſa« und »Pollentius« (Georg v. Polenz) perſonificirte reformatoriſche Bildung und Univerſitätsſtiftung, und die Wiederholung dieſer Vertreibung bei Wiederkehr der in den theologiſchen Streitigkeiten ſich erneuernden Barbarei, die in »Sabnius« (Sabinus, dem erſten Rector), »Jaſonder« (Oſiander) und »Doxorthus« (Orthodoxus) perſonificirt iſt. Albert hatte die Muſik dazu geſetzt, und das Schauſpiel fand beſonders beim großen Kurfürſten ſehr günſtige Aufnahme.

Gegen dieſe ſteifen »heroiſchen« Gedichte ſtechen die Lieder ſehr vortheilhaft ab; dort arbeitet der offizielle Hofpoet, hier regt und bewegt ſich ein inniges Gemüth, und aus ſolchem Regen geht leicht und raſch ein Vers hervor. Man merkt bald, daß auf anderen Gebieten als auf ſolchen, wo die Subjektivität mit ihrer Empfindung berechtigt iſt, Dach nicht eigentlich zu Hauſe iſt; ihm gelingt nur Lyriſches, und hier wieder vorzüglich doch nur Religiöſes. Er kann es nicht recht verleugnen, daß er durch und durch eine religiöſe Natur iſt; ſchlägt er einmal einen anakreontiſchen Ton an, ſo hält er ihn nicht überall bis zu Ende feſt; doch ſind nicht ganz wenige Liedchen, welche »unter Hagedorn'ſchen nicht befremden würden.« Obenan ſteht das viel beſprochene »Anke von Tharau«, von welchem nun durch eine Mittheilung aus der Tharauer Kirchenchronik (Preuß. Prov.-Blätter Band 24. S. 380 ff.) wohl feſtſteht, daß die gewöhnliche Annahme (ſiehe noch Erſch und Gruber, Encykl. u. d. Art. »Dach«), unſer Dichter habe die ſchöne Tochter des Pfarres Neander in Tharau bei Königsberg, Anna, unglücklich geliebt, eine Erfindung iſt, und hier nichts als ein im Tone des gemüthlichſten Humors, dem vielleicht etwas Neckerei beigemiſcht iſt, gehaltenes Hochzeitsgedicht vorliegt.

Dach's eigentliche heimathliche Sphäre iſt das religiöſe Lied; hier erhebt er ſich über das Niveau ſeines Jahrhunderts, und läßt die Schleſier, auch ihren Meiſter Opitz, hinter ſich; hier verdient ſein Name dicht neben den beſten, namentlich Paul Gerhardt, zu ſtehen, welchen Platz ihm auch die verſchiedenſten Autoritäten, wie Rambach, Gervinus, Knapp, Vilmar einräumen. Dach's religiöſe Lieder ſind durch Wahrheit der Empfindung, Glaubensinnigkeit, warmen Hauch lebendiger Hoffnung, wie durch Correctheit des Aus-

drucks, worin sie den Gerhardt'schen voraus sind, und Leichtigkeit in Vers und Reim ausgezeichnet; Verstöße gegen Geschmacksbildung sind nicht häufig, und billige Liederreformer würden verhältnißmäßig wenig auszumerzen haben; hymnischer Schwung ist weniger in ihnen, als stille andächtige Betrachtung, die an der nahen Klippe wortreicher Breite meist glücklich vorbeikommt. Den spezifisch kirchlichen Karakter tragen sie nicht, dazu sind sie zu subjektiv, haben sie doch fast alle einen, häufig auch nachweislichen, casuellen Ursprung. Nicht allgemeinere Beweggründe, etwa der Verlauf des Kirchenjahrs mit seinen Festen, riefen sie hervor, sondern einzelne Vorfälle des eigenen, mehr noch des Lebens seiner Freunde, insonderheit Sterbefälle. Daher finden sich wenig eigentliche Kirchen-, z. B. Festlieder, es wären davon nur hervorzuheben ein paar Passionslieder: „O theures Blut, o rothe Fluth" und „Wer, o Jesu, deine Wunden stets für seine Ruhstatt hält;" dagegen viel Kreuz- und Trost- und besonders eine überwiegende Zahl von Sterbeliedern oder, allgemeiner gesagt, von solchen, die eschatologischen Inhalts sind; und unter diesen eben die vorzüglichsten, von immerwährendem Werthe. So: 1) das im Jahr 1635 auf den Tod des trefflichen Bürgermeisters Lepner, dessen Vornamen Hiob ihm nomen und omen war, gedichtete: „O wie selig seyd ihr doch, ihr Frommen," mit einer von Stobäus dafür in einem fünfstimmigen Tonsatze zugerichteten älteren sehr anpassenden, nicht ganz leichten, außerhalb Preußen wenig bekannten und mit späteren, besonders einer Joh. Crüger'schen, vertauschten Melodie. Das Lied ist in die meisten guten Gesangbücher übergegangen, oft mit einem von Vers zu Vers respondirenden Chore der triumphirenden Gemeinde, späterem Zusatze; in Preußen das beinahe stehende Todtenfestlied. 2) „Ich bin ja, Herr, in deiner Macht," für seines Roberthin's Tod (1648) bestimmt und zwar schon einige Jahre vor demselben gedichtet, wonach die unrichtige Angabe bei Koch (Gesch. des Kirchenliedes I. S. 252) zu verbessern, voll Kraft und Ernst, für den heutigen Geschmack vielleicht zu drastisch, ein Lied, das Spener und Leibnitz vor Tausenden hochgehalten, und die evangelische Gemeine, Preußens wenigstens, bei Begräbnissen mit einem so fleißigen Gebrauche ehrt, wie außerdem nur noch „Jesus meine Zuversicht"; in vielen Gesangbüchern gleichfalls mit später von Spener's Sohn eingeschobenen Versen. Die Melodie ist von Albert. Eine seltene Trias, der im Grabe und am Grabe der Dichter und der Sänger so befreundet! Eine spätere Melodie ist von Joh. Sebast. Bach. 3) Schöner Himmelssaal, Vaterland der Frommen. 4) Sel'ge Ewigkeit, Lohn der Himmelserben. 5) Herr wir wallen sämmtlich dir, gleich den beiden vorigen ohne bekannte Veranlassung. 6) Ich bin bei Gott in Gnaden durch Christi Blut und Tod, auf das Ableben des Grafen Achatius v. Dohna. 7) Was soll ein Christ sich fressen, auf einen durch erschütternden Meuchelmord umgekommenen trefflichen Jüngling, mit Melodie von Stobäus, ein Lied, durch welches eine Gerhardt'sche Ader geht, so kernig und herzlich; und viele andere. — Diese mit dem casuellen und subjektiven Karakter zusammenhängende Beschränkung auf einen engen Inhaltskreis ist wohl die Hauptursache, warum von den 150 geistlichen Liedern Dach's in die Gesangbücher, besonders die außerpreußischen verhältnißmäßig nur eine so kleine Zahl übergegangen ist: in dem Sahmeschen Gesangbuche, Königsb. 1752, befinden sich die meisten, nämlich 65; in dem jetzt gebräuchlichsten (Quandt'schen) Königsberger Gesangbuch 27, in der modernisirten Ausgabe desselben 15; im Berlin. Liederschatz 5; im Cunz'schen Gesangbuch 7; im Bunsen'schen 5, von denen eines, „des Lebens kurze Zeit," nicht einmal Dach, sondern Roberthin angehört; im neuen Würtemberger Gesangbuch 3; im rheinischen Gesangbuch, Elberf. 1850, nur 2; im Unverf. Liedersegen 5. Dazu kommt, daß Dach, angeregt durch Opitz, den Reformator in der Metrik, viele Lieder in neuen Strophenarten dichtete, für welche die gangbaren Melodieen nicht verwendet werden konnten, z. B. „O, wie selig," vierzeilig, trochäisch und zehnsilbig in Zeile 1, 2 und 4, jambisch und fünfsilbig in Zeile 3; „Ich bin ja, Herr, in deiner Macht" achtzeilig, jambisch und in Zeile 1 und 2, 4 und 5, 7 und 8, achtsilbig, in Zeile 3 und 6 neunsilbig; „Schöner Himmelssaal" sechszeilig, trochäisch, in Z. 1 und

3, 5 und 6 fünfſilbig, in Zeile 2 und 4 ſechsſilbig, lauter nova und beinahe unica unter den Metren des Kirchenliedes. — Es hängt mit jenem ſubjektiven und caſuellen Karakter der Dach'ſchen Lieder zuſammen, daß ſie durchaus undogmatiſch ſind, trotzdem daß ihre zeitliche und örtliche Atmoſphäre ſo überaus dogmatiſtiſch war. Ohne Zweifel, nach Geburt und Erziehung, iſt Dach ein guter Lutheraner geweſen; wie wäre ſonſt zwiſchen ihm und Calov nicht bloß in den Studentenjahren, ſondern auch ſpäter, als dieſe incarnirte theologiſche Intoleranz auf der Königsberger Univerſität docirte (1637—1643), Umgang möglich geweſen, und derſelbe fand ſtatt, und war intim genug. Es wird auch nicht möglich geweſen ſeyn, in jenen Tagen kurz vor dem Thorner Geſpräch eine eigentlich neutrale Stellung in den brennenden Zeitfragen einzunehmen, und ein Freund Calov's wird mit ſeiner dogmatiſchen Ueberzeugung nur auf der anticalixtiniſchen Seite haben ſtehen können; allein, wie unſer Dach zu ſeiner Erbauung vornehmlich Thomas v. Kempen, Joh. Arnd, Joh. Gerhard, Meyfart's himmliſches Jeruſalem, Nicolai's Freudenſpiegel lieſt, ſo weiß er auch, die heilige Harfe rührend, nichts von Dogmatik; es ſind in den Klängen derſelben die evangeliſchen Heilswahrheiten enthalten, ohne Abſchwächung, aber auch nichts, was drüber hinaus liegt; ja vorzugsweiſe bewegt ſich unſer Dichter (gleich Paul Gerhardt, wenn er dichtet) in einer allgemeineren chriſtlichen und evangeliſchen Gedanken- und Empfindungswelt; es iſt der Friede in Gott mitten in allem Streit der Welt, das Genüge an Ihm bei aller Entbehrung, die Zuverſicht zu ſeinem Walten trotz aller Trübſal des Menſchenlebens, die frohe Ausſicht von aller Gebrechlichkeit und Sünde hinweg in den offenen lichten Himmelsſaal mitten hinein, was Dach's ſingende Seele beſitzt, und daß ſie das beſitzt, ſagt ſein Lied; er iſt gläubig, aber er markirt es nicht. Darum thun ſeine Lieder auch ſo wohl, ſie ſchließen eine Sphäre auf, höher und tiefer, als daß Dogmen da hinanreichten. Darum haben ſie auch ſeiner Zeit ſo wohl gethan, die das ſo nöthig hatte.

Dies Alles gilt übrigens im Allgemeinen von der ganzen Königsberger Dichterſchule; ſie iſt mit Dach, dem bedeutendſten Gliede derſelben, zugleich karakteriſirt. Es gehören außer den genannten Roberthin und den zugleich tonſetzenden Albert und Stobäus noch dazu Andreas Adersbach († 1660 als kurf. Hofbeamter), Georg Mylius (Verf. des Sterbeliedes „Herr, ich denk an jene Zeit“, † 1640 als Pfarrer in Brandenburg bei Königsberg), Chriſtoph Kaldenbach (ein geb. Schleſier, † 1698 als Prof. der Poeſie in Tübingen), Joh. Bapt. Faber (Kaldenbach's Nachfolger in einem Schulamte in K.), Rütger zum Bergen (ein geb. Liefländer, † 1661 als kurf. Rath), Val. Thilo jun. († 1662 als Prof. der Beredſamkeit), Chriſtoph Tinctorius († 1662 als Prof. der Medizin), Chriſtoph Willow († 1647 als Prorector einer Schule in K.) u. m. a. Seit dem Jahre 1636 waren dieſe Männer, frühere Verbindungen theils fortſetzend, theils erweiternd, theils beſtimmter geſtaltend, beſonders auf Roberthin's Antrieb zu einem Bunde zuſammengetreten, ähnlich den ſogenannten Akademieen Italiens oder der ihnen nachgebildeten Weimar'ſchen fruchtbringenden Geſellſchaft u. a., auch wohl geradezu in Nachahmung ſolcher, dem vielgereisten Roberthin bekannt gewordenen Muſter, nur freier, ohne Statut, daher auch nicht nach außen feſt abgeſchloſſen, ſo daß auch Gäſte, wie Calov, je zuweilen unter ihnen ſeyn konnten, und ſie auch mit Auswärtigen, z. B. dem Danziger Prof. der Beredſamkeit, Peter Titz, einem geb. Schleſier und ſinnigen Dichter, Verbindung unterhielten. Zuſammengehalten wurden ſie lediglich durch die geiſtigen Bande inniger Freundſchaft, gleicher Liebe zu Kunſt und Wiſſenſchaft, beſonders zu den Schweſterkünſten Poeſie und Muſik, tiefer Harmonie in der Geſammtanſchauung des Lebens, einer bürgerlich einfachen, gemüthvollen, vaterländiſchen, auch wohl ſpezifiſch preußiſchen, überhaupt nicht in's Weite und Große gehenden, vielmehr ſich in beſcheidenen Grenzen haltenden Anſchauung. Das Alles aber ruhend auf dem Grunde einer ebenſo tief ernſten als fröhlichen, freien ſatzungsloſen chriſtlichen Frömmigkeit. Es iſt faſt gewöhnlich geworden, dieſen Bund und vor Allen das bekannteſte Glied deſſelben, Dach, als grämlich, durch und durch hypochondriſch, in melancholiſche Todesgedanken wie feſtgebannt, heiterer Stimmung nur mit Selbſtwiderſpruch und nachhinkender Reue hingegeben, ſich vor-

zuſtellen. Man beruft ſich dafür auf einige Ausſprüche, namentlich auf einen ziemlich apokryphiſchen aus Dach's Sterbeſtunde, und auf einzelne Lieder. Ihnen ſtehen hunderte voll Munterkeit, Schalkhaftigkeit, einige voll Ausgelaſſenheit entgegen. Ein anderer Zug in der gangbaren Vorſtellung von dieſem Dichterkreiſe iſt der einer ſchäferartigen Tändelei und Träumerei. Sie haben ſich Schäfernamen gegeben: Chasmindo (annagrammatiſche Verſetzung von Simon Dach), Berintho (Roberthin) Barchebas (Abersbach), Celadon (Kaldenbach), Damon (Albert). Aber wie dieſe unſchuldige, uns fremde Spielerei durch Berückſichtigung der Art und Sitte der Zeit ſich erklärt und rechtfertigt, ſo iſt für jenen angeblich weinerlichen Zug der Standpunkt gerechter Beurtheilung noch viel weniger zu finden ohne Erwägung des Geſammtkarakters der Zeit. In Deutſchland wüthete der 30jährige Krieg, und unberührt blieb auch Preußen davon nicht, wenn auch immerhin in einzelnen Perioden deſſelben gerade wegen der Entfernung vom Kriegstheater Königsberg von der ſtudirenden Jugend Deutſchlands aufgeſucht wurde (ſo daß man z. B. im J. 1642 daſelbſt 1692 Studenten zählte), wodurch auch unſerem Dichterkreiſe Gelegenheit gegeben wurde, in die Ferne zu wirken; wie denn z. B. Joh. Frank, der Verfaſſer von „Schmücke dich, o liebe Seele“ und „Jeſu, meine Freude,“ als er ſeit 1637, und Georg Neumark, als er 1643—48 in Königsberg ſtudirte, durch Dach Anregungen empfingen. Aber abgeſehen von den inneren politiſchen Wirren, welche aus den andauernden Zwiſtigkeiten zwiſchen dem Adel und dem Kurfürſten, und aus dem mißlichen Verhältniß des lehnsabhängigen Preußens zur Krone Polens hervorgingen, hatte Preußen ſeit 1626 ſeinen beſonderen, den ſchwediſch-polniſchen Krieg; und hatte auch die Stadt Königsberg mit Guſtav Adolf, als dieſer etwa in denſelben Tagen, da Dach wieder nach Königsberg kam, bei Pillau gelandet war, und den Hafen genommen hatte, einen Neutralitätsvertrag geſchloſſen, ſo litt ſie doch auch damals mittelbar empfindlich und zwar von ſchwediſcher und polniſcher Seite. Jahre lang ſtockte der Handel; Verarmung, Hungersnoth, Seuchen waren die Folge. Die Peſt ſuchte Königsberg in der erſten Hälfte des Jahrhunderts wiederholentlich gräßlich heim, beſonders 1602, 1620, 1649, $16^{55}/_{56}$; unter den 15,000 Opfern der Seuche im Jahr 1620 werden 8 Profeſſoren gezählt. Durch die Krankheit im Jahr 1649 wurde die Univerſität vorzugsweiſe betroffen, im akademiſchen Convictorium ausbrechend räumte ſie unter Univerſitätslehrern und Studenten entſetzlich auf; Dach's Freund, jener Prof. Tinctorius, hat über dieſen morbus academicus eine beſondere Schrift geſchrieben. Vor allen aber waren die letzten Jahre, welche Dach erlebte, leidensvoll, als 1656 mit dem Jammer der Peſt ſich Kriegsnoth vereinigte, und Preußen gezwungen, zuerſt ſich gegen Polen auf Seite Schwedens ſtellen mußte, und im nächſten Jahr ſich zu entgegengeſetzter Politik genöthigt ſah, wobei der Kurfürſt freilich die Souverainetät über Preußen erlangte, gegen welche aber die Bürgerſchaft Königsbergs, beſorgt für ihre Privilegien, ſich ſträubte. Das waren Tage, in denen Vielen nichts gewiſſer ſchien, als der nahe Untergang des Vaterlandes. Das erfreuliche Ende aller dieſer Händel durch den Frieden von Oliva 1660 bekam Dach nicht mehr zu ſehen. So war denn ſein Leben wahrlich in eine trübe Zeit gefallen; und auf dem geiſtigen Gebiete, namentlich der Kirche, an das ihn die tiefſten Intereſſen knüpften, war ja des Erfreuenden auch weniger als des Betrübenden; reichlicher aber ſtreute jene Blüthezeit des theologiſchen Haders ihre Blüthen nirgend aus, als in Königsberg. Daß in jenem Roberthinſchen Freundesbunde, in dem ſonſt Männer aus allen Lebensſtellungen zuſammenſtehen, ſich faſt kein einziger Fachtheologe findet, mag doch nicht Zufall ſeyn. In ſolchen Zeiten war der Todesgedanke allen nicht leichtſinnigen Gemüthern wohl ſehr natürlich recht in den Vordergrund gerückt, und es begreift ſich, wie jene Männer ihm häufig Eingang gewähren, ſelbſt in frohen Stunden ihn nicht wie einen unberechtigten Gaſt behandeln, ja auch einmal, in Albert's Gartenlaube verſammelt, kurze Reime von des Lebens Unbeſtändigkeit, die er nebſt den Namen der Freunde auf Kürbiſſe geſchrieben hat, welche ſich da emporranken, nach ſeiner Compoſition abmuſiciren. Das kann geſucht erſcheinen, aber bei dem Propheten Jonas Kap. 4. mochten ſie die Veranlaſſung finden, Kürbis

und die ihnen allezeit vor die Augen gemalte Hinfälligkeit menſchlichen Weſens zuſammen zu bringen. Drum hegen ſie den Todesgedanken noch nicht aus grillenhafter luſtmörderiſcher Caprice, noch weniger aber laſſen ſie ihn tyranniſch über ſich herrſchen, ſondern ſie überwinden ihn in der einzig möglichen, wenigſtens in der allein würdigen Weiſe des hoffenden Glaubens und laſſen ſich durch ihn reizen zum Ergreifen des Lebens.

Literatur: Eine vollſtändige Ausgabe der Dach'ſchen Poeſieen gibt es nicht. Gottſched hat ſie beabſichtigt, Wachler 1819 eine nicht zu engherzige Auswahl gewünſcht, 1840 wurde eine ſolche von Raſtenburg (in Oſtpreußen) aus bereits beſtimmt angekündigt (Preuß. Prov.-Bl. XXIV. S. 477 ff.), iſt aber nicht erſchienen. Eine ſehr dürftige Auswahl iſt: Simon Dach und ſeine Freunde als Kirchenliederdichter von Aug. Gebauer. Tüb. 1828. 8. Etwas mehr enthält W. Müller, Bibliothek deutſcher Dichter des 17. Jahrh. 5. Bd. — Prof. Arlet am Magdalenengymnaſium in Breslau († 1784) hatte 1022 gedruckte Gedichte von Dach in 6 Bänden (zuſammen faſt 33 Alphabete ſtark) geſammelt. Die Königsberger deutſche Geſellſchaft fügte noch 90 hinzu. Die Sammlung kam zur Rhediger'ſchen Bibl. in Breslau, und iſt jetzt wohl in der dortigen Univ.-Bibl. Vergl. Jördens, Lexik. deutſcher Dichter ꝛc. Bd. 1. S. 368. Auf der königl. Bibl. in Berlin ſind von einzeln erſchienenen Gelegenheitsgedichten 3 ſtarke Quartbände geſammelt (vergl. Piſchon, Denkm. III. S. 172). Außerdem befinden ſich aber noch manche Gelegenheitsgedichte in Privatbibliotheken (vgl. z. B. Neue Preuß. Prov.-Bl. IV. S. 434). — Eine Hauptquelle für die Lieder ſowohl Dach's als ſeiner Freunde, zugleich die Melodieen mit den Tonſätzen enthaltend, ſind Heinr. Albert's „Arien etlicher, theils geiſtlicher, theils weltl. Lieder.“ Königsb. 1638—1650. Fol. 8 Thle. 2 Alphabete, 13 Bogen (ein ſehr ſeltenes Buch; vergl. Piſchon a. a. O. S. 161 f.), ſpäter öfter aufgelegt, einzelne Theile häufiger als die anderen. Ein Nachdruck mit vielen Druckfehlern erſchien u. d. T.: „Poet.-muſikal. Luſtwäldlein.“ Lpz. 1652. Fol. Durchaus verſchieden, aber ſehr oft in älterer und neuer Zeit (z. B. in Koch's und wieder in Cunz Geſch. des Kirchenliedes 1855) damit verwechſelt iſt: „Partitura oder Tabulatur Heinrich Albert muſikaliſche Kürbs-Hütte.“ Königsb. 1645“ (Fol. 3 Bogen), ſie enthält nichts als jene Kürbisreime, 12 an der Zahl, nebſt den Melodieen und einer Abbildung der Kürbishütte in Kupferſtich. Ein äußerſt ſeltenes Werkchen, das in Königsberg nicht aufzutreiben. Unter Allen, die es in neuerer Zeit citirt haben, ſcheint allein v. Winterfeld es geſehen zu haben. — Für Dach's Leben iſt die Hauptquelle: Prof. Bayer im Erläuterten Preußen I. S. 160—195, und eine Nachleſe dazu Acta Borussica II. 942—946. — Vergl. ferner bezüglich der Königsberger Dichterſchule überhaupt: Arnoldt, Hiſtorie der Königsb. Univ. nebſt Zuſätzen. Sahme's gloſſirtes Geſangbuch. Königsb. 1752. Piſanski's Preuß. Literärgeſch. 2. Bd., bis vor Kurzem Manuſkript, von Meckelburg herausgegeben. Kön. 1853. Carl v. Winterfeld, der ev. Kirchengeſang und ſein Verh. zur Kunſt des Tonſatzes. 2ter Th. Lpzg. 1845 (ausgezeichnet nicht bloß für die muſikaliſche Seite). A. Kahlert, Mittheilungen über S. Dach nach Handſchriften der Rhedinger'ſchen Bibliothek in Breslau in Henneberger's Jahrbuch für deutſche Literaturgeſchichte. Meiningen 1854.

C. J. Coſack.

D'Achery. Dieſer Name ſteht in der engſten Beziehung zu dem aufblühenden Ruhme der gelehrten Congregation der Mauriner. Lucas D'Achery perſonificirt gleichſam den zweifachen Karakter derſelben, nämlich den der warmen und aufrichtigen mönchiſchen Frömmigkeit und den des ausdauernden und nüchternen literariſchen Fleißes. Von ſeinem äußeren Leben iſt ſehr wenig zu melden, es iſt faſt ohne alle Abwechslung in einfachſter klöſterlicher Weiſe abgelaufen. Er wurde im Jahre 1609 in St. Quentin in der Picardie geboren, trat ſehr früh in den Benediktinerorden und that in ſeinem 23. Lebensjahre am 4. Oktober 1632 Profeß in der Abtei der heil. Dreieinigkeit zu Vendome, welche zur Congregation des heil. Maurus gehörte. Bald zeichnete ihn der außerordentliche Ernſt, mit welchem er ſich theils frommen Uebungen, theils den Studien widmete, vor ſeinen Ordensbrüdern aus. Seine Oberen riefen ihn in das Central-

Kloſter der Congregation, nämlich nach St. Germain des Près zu Paris, und machten ihn hier zum Vorſteher der Bibliothek. Er ordnete, katalogiſirte und vermehrte dieſelbe. Er erwarb ſich eine ungemeine Bücherkenntniß und überſah bald die geſammte theologiſche und hiſtoriſche Literatur. Er fand aber einen beſonderen Beruf in ſich, verborgene Werke hervorzuziehen und nur handſchriftlich vorhandene drucken zu laſſen und herauszugeben. Zu dieſem Zwecke ſammelte er viele Manuſcripte und ließ ſich andere wenigſtens abſchriftlich zuſchicken, ſo daß er bald über den größten Theil der literariſchen Schätze der meiſten Benediktinerabteien Frankreichs und der angrenzenden Länder verfügen konnte. Er theilte ſeine Handſchriften gern Andern zur Benutzung mit und ſtand mit einer großen Anzahl von Gelehrten in brieflichem Verkehre. Aber perſönlichen Verkehr vermied er ſo viel, als es anging, und ſo viel, als er denſelben nicht in religiös-pädagogiſchem Intereſſe ausbeuten konnte. In ſeiner klöſterlichen Einſamkeit, die er während einer Zeit von 45 Jahren faſt nie verließ, beſchäftigten ihn nun hauptſächlich folgende zum Drucke gekommenen Arbeiten. Zuerſt beſorgte er die von Hugo Menard vorbereitete erſte Ausgabe der Epiſtel des Barnabas (Paris 1645. 4.), dann veröffentlichte er die geſammelten Werke Lanfrank's von Canterbury und gab als Anhang einige kleine Heiligengeſchichten und Traktate heraus (Paris 1648. Fol.). Es folgte ein Verzeichniß alter aſcetiſcher Schriften, gewiſſermaßen ein Wegweiſer in der betreffenden Literatur (Paris 1648. 4.), die erſte Ausgabe aller Werke des Abtes Guibert von Nogent mit einem Anhange kleiner Schriften verſchiedener Schriftſteller des Mittelalters (Paris 1651. Fol.), und eine Regel für Einſiedler von einem gewiſſen Prieſter Grimlaicus aus dem neunten Jahrhundert (Paris 1653. 12.). Die Menge der ihm zuſtrömenden Handſchriften nöthigte ihn, ein größeres Sammelwerk anzulegen und erſcheinen zu laſſen. So kam das Werk zu Stande, das ſeinen Namen noch lange erhalten wird und dieſen Titel hat: Veterum aliquot scriptorum, qui in Galliae Bibliothecis, maxime Benedictorum, supersunt, *Spicilegium*. Es erſchien in 13 Quartbänden zu Paris von 1655 bis 1677. Eine neue Auflage, zu welcher Baluze und Martene eine große Zahl ſpäter gefundener Manuſcripte verglichen hatten und in welcher die Schriften nach Inhalt und Zeitfolge geordnet waren, beſorgte de la Barre (Paris 1724) in drei Foliobänden. Endlich lieferte D'Achery das Material zu den berühmten Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, welche Mabillon durch ſeine Vorreden, Abhandlungen, Erklärungen und Anmerkungen zu ſeinem Werke gemacht hat. D'Achery's Verdienſte ſind die eines Sammlers und Herausgebers alter verborgener Schriften, deren Kenntniß dem Geſchichtsforſcher unentbehrlich iſt. Auch ſeine Erklärungen beſchränken ſich meiſtens auf willkommene Zuſammenſtellungen von Notizen aus anderen alten Schriften. Kritik und Geſchmack waren ihm nicht in hohem Grade eigen. Eine höhere hiſtoriſche Einſicht ging ihm ab. Dom Luc D'Achery ſtarb, nachdem er lange kränklich geweſen war und ſich durch ſeine Arbeiten immer mehr geſchwächt hatte, am 29. April des Jahres 1685 in St. Germain des Près zu Paris. — Siehe über ihn *Du Pin's* Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques T. XVIII. p. 1445 und Nicéron's Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten herausgegeben von Rambach Th. XVI. S. 73—79. Albrecht Vogel.

Dämoniſche. Unter den Wundern, welche der Herr gethan hat, bildet die Heilung der Dämoniſchen oder Beſeſſenen die merkwürdigſte Klaſſe; beſonders merkwürdig theils darum, weil der Zuſtand jener Beſeſſenen, wie das N. Teſt. ihn ſchildert, als Zuſtand des Beſeſſenſeyns von böſen Geiſtern, an ſich ein höchſt räthſelhafter iſt, und ein Hereingreifen finſterer Gewalten, eine Verknüpfung des menſchlichen mit einem grauenvollen Reiche gefallener Geiſter eines fremden Schöpfungsgebietes zu ſeiner Vorausſetzung hat, theils darum, weil weder in der Zeit des Alten Teſtamentes vor Chriſto, noch in der Zeit nach Chriſto und den Apoſteln die gleiche Erſcheinung ſich wiederfindet, falls man nicht etwa den nur ähnlichen, nicht völlig analogen, Zuſtand Sauls (1 Sam. 18, 10.; 19, 9. vgl. V. 23 f.) und die ſubjektiven Ausſagen moderner

Pſychiſch-Kranker, daß ſie beſeſſen ſeyen, als Analogieen will gelten laſſen, was aber jedenfalls erſt noch einer weiteren gründlichen Unterſuchung bedarf.

Um Licht in den dunkeln Gegenſtand zu bringen, müſſen wir vor Allem die Ausſagen des Neuen Teſtamentes über die Dämoniſchen zuſammenſtellen, vergleichen und in ihrem objektiven Gegebenſeyn betrachten; ſodann die verſchiedenen Anſichten, die über den Gegenſtand aufgeſtellt wurden, kritiſch prüfen, und endlich, was von dem Standpunkte einer chriſtlich-gläubigen und naturhiſtoriſch-unbefangenen Wiſſenſchaft über die Sache zu urtheilen ſey, feſtzuſtellen ſuchen.

Oftmals iſt im N. Teſt. von der ganzen Klaſſe jener Leidenden im Allgemeinen die Rede. Sie werden bezeichnet als *οἱ δαιμονιζόμενοι* (Matth. 4, 24.; Mark. 1, 32.) als *ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων* (Luk. 6, 18.); die den Zuſtand verurſachenden böſen Geiſter heißen *δαιμόνια* (Matth. 10, 8.; Mark. 1, 34. u. 39.; 3, 15.; 6, 18.; Luk. 9, 1.; 10, 17.) oder promiscue hiemit auch *πνεύματα* (Matth. 8, 16.) Luk. 10, 20.) oder *πνεύματα ἀκάθαρτα* (Matth. 10, 1.; Mark. 3, 11.; 6, 7.; Luk, 6, 18.). Die Heilung wird in Bezug auf die böſen Geiſter mit dem Worte *ἐκβάλλειν* (Matth. 8, 16.; 10, 1. u. 8.; Marc. 1, 34. u. 39.; 3, 15.; 6, 13.), in Bezug auf den Beſeſſenen ſelbſt als *θεραπεύεσθαι* (Luk. 6, 18.; 7, 21.) oder *ἰᾶσθαι* (Matth. 15, 28.) bezeichnet; und von den Jüngern Chriſti heißt es, daß ihnen *τὰ δαιμόνια* oder *τὰ πνεύματα ὑποτάσσεται* (Luk. 10, 17. und 20.).

Daß die neuteſtamentlichen Schriftſteller hiermit keine bloß phyſiſchen Krankheiten beſchreiben wollen, geht ſchon aus den Ausdrücken *δαιμόνια, δαιμονιζόμενοι, πνεύματα, ἐκβάλλειν* hervor, und iſt ſelbſt von dem Haupte der „natürlichen Erklärer“, Dr. Paulus, anerkannt (Exeg. Handb. II. S. 566 u. a.). *Δαιμόνια* heißen die böſen Geiſter, die im Dienſte Satans ſtehen und mit ihm zuſammen das Reich der Finſterniß bilden, deſſen Fürſt er iſt. Die bezeichnendſte Stelle hiefür iſt Matth. 12, 24—29., wo ſogar (wie auch Luk. 13, 16.) *τὸν σατανᾶν ἐκβάλλειν* neben *τὰ δαιμόνια ἐκβάλλειν* gebraucht wird, weil eben die Dämonen die *σκεύη* (V. 29.) jenes *ἰσχυροῦ* ſind, mittelſt deren er ſelbſt ſeine Herrſchaft übt. Und 1 Kor. 10, 20—21. werden die Geiſter der Finſterniß, auch in Bezug auf ihren geiſtig-ſittlichen verderbenden Einfluß, *δαιμόνια* genannt. Das Gleiche gilt von dem Ausdruck *πνεύματα*, wie aus der bekannten Stelle Eph. 6, 12. (*πνευματικὰ τῆς πονηρίας*) hervorgeht. Daß alſo Geiſter der Hölle, Unterthanen aus dem Reiche Satans gemeint ſeyen, unterliegt keinem Zweifel.

Höchſtens bliebe noch die Frage übrig, wer dieſe in Satans Dienſte ſtehenden Geiſter ſeyen, ob gefallene Engel oder ob abgeſchiedene Seelen gottloſer Menſchen. Das Letztere war die Anſicht des Joſephus (b. jud. 7, 6, 3.: *τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια πονηρῶν ἐξιν ἀνθρώπων πνεύματα, τοῖς ζῶσιν εἰςδυόμενα καὶ κτείνοντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας*), während die Pſeudoclementinen (8, 18.) ſpeciell die Seelen der Giganten, die Gen. 6. (ihrer Meinung nach) von Teufeln mit Töchtern der Menſchen erzeugt worden waren (in grellem Widerſpruch mit 1 Petri 3, 19 f.!) für die Dämonen halten, und (9, 9.) von dieſen Dämonen ſagen: *οἱ δαίμονες, διὰ τῆς αὐτοῖς ἀποδοθείσης τροφῆς ἐξουσίαν ἔχοντες, ὑπὸ τῶν ὑμετέρων χειρῶν εἰς τὰ ὑμέτερα εἰςκρίνονται σώματα· ἐνδομυχήσαντες γὰρ πολλῷ τῷ χρόνῳ καὶ τῇ ψυχῇ ἀνακίρνανται**). Solche Ausſagen haben jedoch offenbar keinen weiteren Werth als den ſubjektiver Erklärungsverſuche und Anſichten, und können für die Auslegung und Auffaſſung der neuteſtamentlichen Ausdrücke in keiner Weiſe maßgebend ſeyn, müſſen vielmehr am Neuen Teſtamente ſelbſt geprüft werden. Der Ausdruck *πνεύματα ἀκάθαρτα*, ungereinigte Geiſter (alſo Geiſter, die da hätten gereinigt werden können, aber

*) Auch Juſtinus Martyr (apol. II, 5.) ſagt, die in jenen Miſchehen der Teufel und Menſchen erzeugten Söhne würden *δαίμονες* genannt; was er aber weiter von dem verführenden und verderbenden Einfluſſe auf das Menſchengeſchlecht ſagt (von der Beſeſſenheit ſagt er gar nichts), das bezieht ſich auf die gefallenen *ἄγγελοι* ſelbſt, nicht auf ihre Baſtarde.

nicht gereinigt worden ſind oder ſich nicht haben reinigen laſſen — denn einen der Reinigung abſolut unfähigen Geiſt wird man keinen ungereinigten nennen) könnte nun allerdings darauf führen, an abgeſchiedene Seelen gottloſer Menſchen, die in Satans Dienſte ſtehen, zu denken; es ſcheint ſich in dieſem Ausdruck — wenn man ihn in ſeinem grammatiſch-ſcharfen Sinne nimmt — die von Joſephus hingeſtellte Anſchauung auszudrücken, und inſofern die neuteſt. Autoren den Ausdruck adoptirt haben, könnte auch die Anſchauung ſelbſt von ihnen gebilligt oder beſtätigt worden zu ſeyn ſcheinen. In der That ließe ſich kein Grund finden, warum nicht alles das, was von gefallenen Engeln ſollte bewirkt worden ſeyn, auch von abgeſchiedenen, in Satans Dienſte ſtehenden, von ihm mit unheimlichen Kräften begabten Seelen gottloſer Menſchen hätte bewirkt werden können. — Indeſſen iſt man andrerſeits doch durch nichts berechtigt, den Ausdruck *ἀκάθαρτος* ſo zu preſſen und in einem Sinne zu nehmen, den er längſt verloren hatte. Schon in den LXX. (Lev. 5, 2.; 10, 10.; 11, 4. und an unzähligen Stellen) iſt *ἀκάθαρτος* ſtehende Bezeichnung für טָמֵא und heißt nicht „ungereinigt“ ſondern einfach „unrein“; und ſo wird Mark. 3, 30. *πνεῦμα ἀκάθαρτον* in einem Zuſammenhange gebraucht, wo nicht an eine Menſchenſeele, ſondern (vgl. V. 22.) nur an den Satan ſelbſt gedacht werden kann. Und ebenſo erſcheinen die ſittlich-böſen Mächte, die Geiſter der Verführung Apok. 16, 13.; 18, 2. als *πνεύματα ἀκάθαρτα*, wo ſchlechterdings nicht an einzelne abgeſchiedene Seelen, ſondern nur an Teufel (gefallene Engel) und ihre Einflüſſe gedacht werden kann. So bleibt es alſo das weitaus Natürlichſte, unter jenen *δαιμονίοις* wirkliche Teufel, d. i. gefallene Engel zu verſtehen.

Wichtiger aber, als die Frage, wer jene *δαιμόνια* ſeyen, iſt die weitere Frage nach den Wirkungen, die ſie auf einzelne lebende Menſchen hervorgerufen haben. Das Verhältniß des Dämon zum Menſchen wird theils mit dem nichts Beſtimmteres enthaltenden Ausdruck *δαιμονίζεσθαι* („dämoniſirtſeyn“), theils mit den Ausdrücken *ἐνοχλεῖσθαι* (Luk. 6, 18.) „beunruhigtſeyn, gequältſeyn“, *δέομαι* (Luk. 13, 16.) „gebundenſeyn“, *ἔχειν πνεῦμα* „einen Geiſt haben“ (Apoſtelgeſch. 8, 7.; 16, 16.) — von Joſephus als *εἰςδύεσθαι* „eindringen, einſchlüpfen“ (b. j. 7, 6, 3.), *ἐγκαθέζομαι* „ſich einlagern“ (ant. 6, 11, 2.), — und die Auflöſung jenes Verhältniſſes als *ἐξελθεῖν* (Matth. 8, 32. u. v. a.) bezeichnet *). Näheres aber ergibt ſich aus der Betrachtung der einzelnen Fälle, die im Neuen Teſtament erzählt werden.

Ueberall nämlich erſcheint das ſomatiſch-pſychiſche Leben des Beſeſſenen als gebunden und alterirt durch einen fremden, von außen her kommenden Einfluß. Die Seele befindet ſich nicht mehr in Beſitz ihres Leibes; ein fremdes Etwas hat ſich zwiſchen ſie und ihren Leib gedrängt, und wirkt ſtörend und hemmend auf die leiblichen Organe des ſeeliſchen Lebens ein. Nirgends dagegen erſcheint die Seele ſelbſt oder gar das Ich als verdrängt von einem Dämon; nirgends hat ſich der Dämon an die Stelle des Ich geſetzt; nicht in der Seele hat er ſeinen Wohnſitz aufgeſchlagen, nicht direkt auf das Gemüth übt er ſeinen Einfluß; ſondern auf das Nervenleben, auf die leiblichen Organe der pſychiſchen Funktionen; und ruft daher dieſelben Erſcheinungen hervor, welche auch durch anderweitige ſtörende und zerſtörende Einflüſſe auf jene leiblichen Organe hervorgerufen zu werden pflegen. Der Einfluß des Dämon iſt kein geiſtig-ſittlicher (bei Judas fand ein geiſtig-ſittlicher Einfluß ſtatt, Joh. 13, 27., aber Judas

*) Der deutſche Ausdruck: „beſeſſen“ involvirt die (in der heil. Schrift nicht vorkommende) Vorſtellung des *ἐγκαθέζομαι*, be-ſitzens, drinnen-ſitzens. Inſofern die heil. Schrift von einem *ἐξελθεῖν* redet, ſetzt ſie freilich ein dem *ἐξελθεῖν* vorangehendes Drinnen-ſeyn des Dämon voraus, was aber nur eben nicht nothwendig als ein mechaniſches locales Sitzen gefaßt werden muß, ſondern auch als ein dynamiſches Drinnenſeyn, als ein Wirken, gefaßt werden kann, wofür die Ausdrücke *δέομαι* und *ἐνοχλοῦμαι* ſprechen.

ward dadurch nicht zum *δαιμονιζόμενος*, ſondern zum verſtockten Sünder), ſondern ein phyſiſch-pſychiſcher.

Jene Erſcheinungen ſind mannichfaltiger Art. Erſtlich eine gewiſſe Art von Clairvoyance, von magnetiſchem Hellſehen; ſo erkannten Dämoniſche (Luk. 4, 34.; 8, 28.; Matth. 8, 29.; vgl. Mark. 1, 23.; 3, 11.) Jeſum als den Sohn Gottes, ehe er noch dies Geheimniß ſeiner Perſon Jemanden kundgegeben hatte; und die Magd zu Philippi (Apoſtelgeſch. 16, 16.) hatte in Folge dämoniſchen Einfluſſes die Gabe des Hellſehens. Zweitens Tobſucht (der Beſeſſene von Gadara, Matth. 8, 28., war tobſüchtig bis zur Sprengung von Feſſeln, Mark. 5, 3 f., Luk. 8, 29., und bis zur Nacktheit Luk. 8, 28.; ferner der Knabe Luk. 9, 39., *κράζει*). Drittens: Epilepſie (Luk. 9, 39. *σπαράσσει αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ*; Mark. 9, 18. *ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ*, Matth. 17, 15. *πολλάκις πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ*, vgl. Mark. 9, 22.). Viertens Stummheit (Matth. 9, 32.; 12, 22.; Luk. 11, 14.). Dieſe Stummheit muß ſich jedenfalls auf kennbare Weiſe als Wirkung eines Dämon kundgegeben und von gewöhnlicher Stummheit unterſchieden haben, da letztere ſonſt nirgends dämoniſchem Einfluſſe zugeſchrieben wird. Zur Erklärung bietet ſich die Stelle Mark. 9, 17. dar; auch jener mondſüchtige Knabe war ſtumm, hatte ein *πνεῦμα ἄλαλον*; ſein Geſammtzuſtand zeigte aber, daß ſeine Sprachloſigkeit nicht in einer Verkümmerung oder Lähmung der Zungenmuskeln noch in angeborener Taubheit und daraus folgender Unentwickeltheit des Sprechvermögens, ſondern in einer Störung des pſychiſchen Lebens ihren Grund hatte, daß es alſo, wenn wir ſo ſagen dürfen, Stummheit aus Wahnſinn war. Und ſo wird es auch bei dem Beſeſſenſtummen Matth. 9, 32. geweſen ſeyn. Fünftens Lahmheit (Luk. 13, 11.), mit der es ſich wohl ähnlich, wie mit jener Stummheit verhalten haben muß. Ebenſo Blindheit (Matth. 12, 22.), überdies in Verbindung mit Stummheit. — Endlich wird bei dem Knaben Matth. 17. auch noch Mondſucht (V. 15.) und (Mark. 9, 18.) allgemeiner abgezehrter Habitus (*ξηραίνεσθαι*) als Wirkung des dämoniſchen Einfluſſes genannt.

Die complicirteſten Erſcheinungen finden wir bei eben dieſem Knaben vereinigt: Epilepſie mit vorangehendem tobſüchtigem Geſchrei, und mit der krankhaften Neigung, ſich beim Herannahen des Anfalls an gefährliche Stellen, in die Nähe von Feuer oder Waſſer zu begeben; Eintreten der Einfälle beim Mondwechſel; dauernde Stummheit (wohl als idiotiſche Stumpfheit) nebſt körperlichem Abgezehrtſeyn, als natürlicher Folge der Anfälle ſelbſt.

Bei allen dieſen verſchiedenen Erſcheinungen findet ſich aber überall das beſtimmte Bewußtſeyn ſowohl bei dem Kranken ſelbſt, als bei ſeiner Umgebung, daß ein fremder dämoniſcher Einfluß den Zuſtand verurſacht habe.

Bei dem tobſüchtigen Gadarener iſt auch das Sprachvermögen in fremder Gewalt. Nicht er in ſeinem Namen redet, ſondern aus ihm und mit ſeinen Sprachorganen ſpricht der Dämon — oder ſprechen die Dämonen —, die ſein Nervenleben beherrſchen (Mark. 5, 9.; Luk. 8, 30.) und auch der Ruf *μή με βασανίσῃς* (Mark. 5, 7.; Luk. 8, 28.) muß als von den Dämonen bewirkt angeſehen werden, da er in Verbindung ſteht mit der hellſehenden Anrede, worin der Beſeſſene Jeſum bei ſeinem Namen nennt.

Soviel über die Wirkungen des dämoniſchen Einfluſſes. Ein fernerer merkwürdiger Umſtand iſt dieſer, daß eine Mehrzahl von Dämonen auf Einen Menſchen ihren verderblichen Einfluß zu äußern vermögen, vgl. mit Mark. 5, 9. und Luk. 8, 30. die Stellen Mark. 16, 9. und Matth. 12, 45. Mark. 5, 9. könnte man allenfalls noch als einen bloßen ſubjektiven Irrwahn des Dämoniſchen betrachten, daß »viele« unſaubere Geiſter die Urſache ſeines geſtörten Zuſtandes wären; doch zeigt ſchon der Verlauf der Geſchichte (V. 13.; vgl. Luk. 8, 33.; Matth. 8, 32.) das Gegentheil. »Und die unſaubern Geiſter fuhren aus in die Schweine, und die Heerde jagte den Abhang hinab in den See; es waren aber etwa zweitauſend.« Vollends Mark. 16, 9. wird Maria Mag-

dalena ohne weiteren Anlaß und ganz objektiv als das Weib karakteriſirt, von welchem Jeſus ſieben Teufel ausgetrieben hatte.

Iſt die Einwirkung der Dämonen eine phyſiſch-pſychiſche, ſo fragt ſich gleichwohl noch, ob der letzte Grund ihrer Möglichkeit nicht etwa in einer moraliſchen Verſchuldung gelegen haben möge. Der dämoniſche Knabe Mark. 9. u. par., welcher (Mark. 9, 21.) παιδιόθεν, von Kindheit auf, dämoniſch war, entſcheidet mit aller Beſtimmtheit dagegen, und liefert den Beweis, daß kein weſentlicher und nothwendiger Zuſammenhang zwiſchen Beſeſſenheit und vorangegangener moraliſcher Verſchuldung ſtattfand, daß vielmehr die Beſeſſenheit als reines Unglück, als ein Theil des allgemeinen Sündenfluches, ſtattfinden konnte. Hienach erſcheint aber Olshauſen's Meinung (Comm. zu Matth. 8, 28.), daß der Zuſtand der Dämoniſchen wenigſtens in den meiſten Fällen eine moraliſche Verſchuldung, namentlich von Seiten der Wolluſt, vorausſetze, als eine nicht gerechtfertigte; warum ſollte nicht in dreißig unter vierzig Fällen der dämoniſche Zuſtand ebenſo reines Unglück haben ſeyn können, als in dem Falle Mark. 9, 18. Lange (Leben Jeſu I. B. S. 290 f.) hat ſicherlich gegen Olshauſen mit der Behauptung Recht, daß „zwiſchen ruchloſen Sündern und Beſeſſenen zu unterſcheiden“, und „die Sphäre des dämoniſchen Leidens und die des dämoniſchen Thuns auseinander zu halten iſt“, wenn ſchon ſeine andere Behauptung, daß in den Dämoniſchen das Nervenleiden die primäre Baſis und die Einflüſſe der Dämonen erſt als das in Folge dieſer Empfänglichkeit hinzugekommene Zweite erſcheine, und ſeine daher fließende Bezeichnung der Dämoniſchen als „eines armen Völkchens, das zum Theil ſchon von Kindheit auf in einem pſychiſchen Banne ſich befinde“, beanſtandet werden muß, da die neuteſt. Darſtellung weit mehr den Eindruck macht, als ob der Einfluß des Dämons die erſte Urſache, und das Nervenleiden die Folge geweſen wäre*). Nicht als eine natürliche Verkümmerung und Seelenverkrüppelung, ſondern als ein grauenvolles zerſtörendes Eindringen finſterer Gewalten in ein an ſich unverkrüppeltes, aber der Hölle gegenüber ohnmächtiges, weil unter dem allgemeinen Banne der Sünde liegendes Seelenleben ſtellt ſich der Zuſtand der Beſeſſenheit im N. Teſt. dar. Aber eben nur unter dem allgemeinen Banne der Sünde! und darum erſcheint jenes Leiden, jenes Gequältwerden und Gebundenſeyn durch die Engel Satans nur um ſo entſetzenerregender.

Auch die Stelle Matth. 12, 43 ff. von dem unſaubern Geiſte, der, wenn er das Haus gekehrt findet, mit ſieben ſchlimmeren zurückkehrt, ſpricht nicht dagegen. Wir berufen uns nicht darauf, daß dieſe Stelle ein Gleichniß ſey. Ein Gleichniß iſt ſie allerdings, wie ſchon Calmet, Gratz, Fritzſche, Olshauſen u. A. angenommen haben, und wie dies Strauß, nachdem er es erſt laut in Abrede ſtellt, dann doch zugeben muß. Schon das οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ V. 45. zeigt, daß Jeſus wirklich gleichnißweiſe redet, und die Erſcheinungen des phyſiſch-pſychiſchen Beſeſſenſeyns vergleichend auf Erſcheinungen des ſittlichen Hingegebenſeyns an die Finſterniß anwendet. Nur freilich muß das, was zur Vergleichung angewendet wird, auch für ſich und an ſich Wahrheit haben. Wie es z. B. nicht bloß im Reiche des Geiſtes und der Anwendung, ſondern auch ſchon im Reiche der Natur ſeine volle Wahrheit hat, daß das in Dornen aufgegangene Saatkorn erſtickt wird, daß das gleiche Netz gute und faule Fiſche fängt u. ſ. w., ſo muß dasjenige, was Jeſus V. 45 ff. ſagt, und was er hernach auf das Bereich der Freiheit und Sittlichkeit anwendet, auch ſchon in dem Bereiche der mit Dämoniſchen gemachten empiriſchen Erfahrung, auch ſchon im Bereiche des pſychiſchen

*) Wäre das (körperliche) Nervenleiden die primäre Baſis, und die Empfänglichkeit für fremden Einflüſſe die Folge geweſen, ſo würde die Rettung in einer Heilung haben beſtehen müſſen (Lange), in deren Folge dann die dämoniſchen Einflüſſe von ſelbſt würden aufgehört haben. Nun aber zeigt die Heilung ſtets in dem „ἐκβάλλειν“ des Dämon, und nicht darin, daß das Nervenleiden von ſelbſt auf.

Beſeſſenſeyns, ſeine Richtigkeit haben*). Ein geheilter Dämoniſcher kann durch Mangel an Wachſamkeit, durch Sünden u. dgl. ſich einen Rückfall ſeines ſchrecklichen Zuſtandes zuziehen. Nur folgt daraus nicht, daß der erſte Zuſtand nothwendig und weſentlich durch beſtimmte Sünden müſſe herbeigeführt geweſen ſeyn. Wir werden vielmehr — ohne mit Lange das Nervenleiden ſelber als die Baſis und als das Subſtrat zu betrachten — doch allerdings Prädispoſitionen für dämoniſche Einflüſſe als möglich anerkennen müſſen. Eine Vergleichung mit gewöhnlichen pſychiſchen Leiden dürfte uns hier auf den richtigen Weg führen. Ein Menſch iſt ohne alle ſpezielle moraliſche Verſchuldung, etwa durch eine höchſt ehrenvolle Kopfwunde, oder durch ein Nervenfieber, oder durch ein Rückenmarksleiden, wahnſinnig geworden; er iſt geheilt, muß ſich aber nun vor jeder Thatſünde der Leidenſchaft hüten, weil durch das frühere Leiden ſelber eine Prädispoſition für Rückfälle in ihm entſtanden iſt. Ebenſo war es bei den Dämoniſchen, nur mit dem Unterſchiede, daß die Prädispoſition des Nervenlebens hier ſich als Empfänglichkeit für abermalige dämoniſche Einflüſſe geſtaltete, welche Empfänglichkeit dadurch mehr als achtfach erhöht wurde, weil im Falle muthwilliger Verſündigungen zugleich der bewahrende Einfluß des heiligen Geiſtes verſcherzt und verſcheucht und die Macht der Finſterniß recht eigentlich frevelnd herbeigerufen wurde.

Auch dieſe Stelle Matth. 12. nöthigt alſo durchaus nicht, als Regel eine Verknüpfung zwiſchen dem Beſeſſenſeyn und vorangegangenen ſpeziellen Sünden anzunehmen. Wohl aber zeigt uns das ſo eben über die Prädispoſition geſagte, daß in einzelnen Fällen allerdings durch zerrüttende Ausſchweifungen eine ſolche Prädispoſition hervorgerufen oder, wo ſie von Natur ſchon vorhanden war, erhöht worden ſeyn kann. Auch hier liefern die gewöhnlichen pſychiſchen Leiden eine Analogie. Ein Menſch kann durch Sünden ſein Nervenleben ſo zerrütten, daß eine weiter hinzukommende körperliche Urſache, die ein anderer überwinden würde, bei ihm Wahnſinn oder Epilepſie oder andere dgl. Krankheiten zur Folge hat. Wiederum auch kann unter zwei Menſchen der eine von Natur ſchon eine ſolche körperliche Prädispoſition für dergleichen Leiden haben, daß ihn dieſelben Sünden, die der andere ſtraflos begeht, in dieſe Krankheiten ſtürzen. So ungerecht und verkehrt es aber wäre, bei jedem Wahnſinnigen oder Epileptiſchen einen Rückſchluß auf beſtimmte Vergehen machen zu wollen und den Satz aufzuſtellen, Wahnſinn oder Epilepſie ſey immer oder doch in den meiſten Fällen Folge ſittlicher Vergehungen: ebenſo ungerecht erſcheint ein ſolches Urtheil in Betreff der Dämoniſchen, wenn wir dieſelben im Lichte des Neuen Teſtamentes betrachten.

Ein letztes wichtiges Moment in der neuteſtamentlichen Darſtellung der Dämoniſchen iſt die Art ihrer Heilung. Der Herr heilt ſie durch ein Wort ſeiner Macht, durch den Befehl an den Dämon: Fahre aus (Matth. 8, 16. ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ). Auch ſeinen Jüngern verlieh er die Macht hiezu (Matth. 10, 1.), und ſelbſt an den Jüngern Unbekannter (Mark. 9, 38.) trieb Teufel aus in Jeſu Namen. Ja mehr noch, aus der Stelle Matth. 12, 27. („wenn ich durch Beelzebub Teufel austreibe, durch wen treiben eure Söhne ſie aus?“) ſcheint unzweideutig hervorzugehen, daß es auch Juden, die noch nicht an den Herrn glaubten, gelang, Dämonen auszutreiben**). Auch Joſephus (ant. 8. 2, 5.) erzählt, daß man durch Formeln und Heilmittel (die angeblich von Salomo herrührten) Dämonen austrieb, daß man aber (vgl. Jos. b. j. 7. 6, 3.) auch die Wurzel einer (ſeltenen) Pflanze, einer Art πήγανον, zur Heilung von Dämoniſchen anwandte. Vgl. *Just.* dial. c. Tryph. cp. 85.: Ἤδη μέντοι οἱ ἐξ ὑμῶν

*) So wird Lange's Ausſpruch zu verſtehen ſeyn, daß die Rede bildlich und auch nicht bildlich ſey. — Und inſoweit hat auch Strauß Recht, wenn er (L. J. §. 92.) ſagt: „Dadurch gibt Jeſus freilich der Rede eine bildliche Beziehung auf den ſittlich-religiöſen Zuſtand ſeiner Zeitgenoſſen, aber ohne Zweifel nur ſo, daß er die vorangeſchickte Beſchreibung des vertriebenen und wiederkehrenden Dämons eigentlich von Beſeſſenen gemeint hat.“

**) Daß ſolche Verſuche öfters mißlangen, vgl. Apoſtelgeſch. 19, 13.

ἐξορκισαὶ τῇ τέχνῃ, ὥςπερ καὶ τὰ ἔθνη, χρώμενοι ἐξορκίζουσι καὶ θυμιάμασι καὶ καταδέσμοις (Umwicklungen) χρῶνται. In Bezug auf alle ſolche Verſuche mag Juſtin das Richtige getroffen haben, wenn er (ep. 85.) ſagt: Ἐὰν δὲ κατὰ παντὸς ὀνόματος τῶν παρ' ὑμῖν γεγενημένων ἢ βασιλέων ἢ δικαίων ἢ προφητῶν ἢ πατριαρχῶν ἐξορκίζητε ὑμεῖς, οὐχ ὑποταγήσεται οὐδὲν τῶν δαιμονίων· ἀλλ' εἰ ἄρα ἐξορκίζοι τις ὑμῶν κατὰ τοῦ θεοῦ Ἀβραὰμ καὶ θεοῦ Ἰσαὰκ καὶ θεοῦ Ἰακώβ, ἴσως ὑποταγήσεται. — Wichtig iſt der Umſtand, daß die Dämonen, ehe ſie ausgetrieben werden, noch einmal ihre Wuth an dem Dämoniſchen auslaſſen (Mark. 9, 20.; Luk. 9, 42.), daher die Dämoniſchen ſelbſt vor der Heilung zittern (Mark. 5, 7.; Luk. 8, 28.) und die Jünger Jeſu muthlos werden (Mark. 9, 18.). Die Dämonen fürchten ſich, den Menſchen verlaſſen und in den Abgrund fahren zu müſſen (Luk. 8, 31. und par.) und ziehen es vor, auf das Nervenleben von Thieren (V. 32.) ihre Wirkung äußern zu dürfen, nicht berechnend und nicht ahnend, daß dieſe Thiere durch die unheimliche Qual ſolcher Einwirkung in eine thieriſche Raſerei verſetzt werden würden, welche ſie (wider beider Willen) dem Tode in die Arme führte.

So ſtellt ſich das Weſen und die Beſchaffenheit der Dämoniſchen im Neuen Teſtamente dar. Gehen wir nun zu den verſchiedenen Anſichten über, welche über den Gegenſtand aufgeſtellt worden ſind. Die geſammte Theologie bis zum vorigen Jahrhundert herab nahm das, was das Neue Teſtament erzählt, gläubig an: eine Einwirkung von Dämonen auf das körperlich pſychiſche Leben einzelner Menſchen, welche krankhafte Störungen der beſchriebenen Art zur Folge hatte. Nur über die Frage, ob dieſe Dämonen gefallene Engel, oder Seelen abgeſchiedener Menſchen (ſo auch *Philostratus*, Apoll. I. 18.), oder die Seelen der in der Sündfluth umgekommenen Giganten (Pſeudoclem.) ſeyen, gab es, wie wir geſehen haben, verſchiedene Privatanſichten, welche jedoch auf die weſentliche Seite der Sache ohne Einfluß waren. Es iſt bei dieſer allgemeinen Einſtimmigkeit nicht nöthig, alle einzelnen gelegentlichen Ausſprüche der Kirchenväter und Theologen über Beſeſſenheit zu citiren. In der Zeit der Scholaſtik wurde die Lehre — nicht ſowohl von der Beſeſſenheit, als von der Kraft Teufel auszutreiben (exorcismus) — ſehr fein ausgebildet (vgl. *Thom. Aq.* 22. qu. 78. art. 1. und de gratia miraculorum quaest. 6.; *Raphael de la Torre*, tract. de potestate ecclesiae coercendi, *Alphons a Castoro* c. haereses, *Delrio* disquisitiones magicae, *Thyraeus* de daemoniacis, *Gisb. Voet* disput. tom. III. pag. 1135 sqq. de exorcismo, *Serrarius* comm. ad Tobiam u. A.). Es ward dabei ohne Weiteres vorausgeſetzt, daß Dämoniſche fort und fort vorkommen *). (Beſtimmte Fälle von wirklichen oder vermeintlichen Dämoniſchen, z. B. der der Martina Broſſer, der Eliſabeth Berthona, der Magdalena de la Cruz u. A., finden ſich bei Thuanus lib. 133., Raphael Halinſhed, Sleidanus lib. 9., ann. 1534, Delrio, Cyprian de Valera u. A. berichtet. Ueber die berüchtigte Berner Dominicanergeſchichte mit Jetzer 1509 vgl. Hottinger, hist. eccl. p. 5. p. 331—413. Eine Sammlung katholiſcher Exorzismusformeln gibt Gisb. Voet III. S. 1157 ff.) Die Kraft des Exorzismus wurde von den proteſt. Scholaſtikern als ein charisma sine infallibili cum aeterna salute connexione betrachtet, der Exorzismus ſelbſt als einfache jussio seu obtestatio, und wurde als ſolcher unterſchieden von dem exorcismus ethnico-magicus, dem judaicus und dem papisticus. — Eine gewiſſe praktiſche Bedeutung erhielten dieſe Unterſuchungen durch die Anwendung des Exorzismus bei der Taufe. Als die heidniſchen Germanen bekehrt wurden, war es ganz in der Ordnung, daß jeder (Erwachſene), der ſich taufen ließ, vor ſeiner Taufe feierlich gelobte, dem [illegible] ſeinen Werken (dem Heidenthum, den Blocksbergsfahrten u. dgl.) entſagen e. Gelübde wurde aber allmählich, als mit ſeiner Veranlaſſung

Georgius (liber mirab.) und Andreas Hugelmann Teufel überhaupt (die Teufel ſeyen pravi motus vo-

[illegible]

ſein Verſtändniß ſich verlor, ſeltſamerweiſe in eine Art von Teufelaustreibung verwandelt, und erhielt ſich in dieſer Form bei der Kindertaufe, wurde ſogar in einzelne Theile der lutheriſchen Kirche mit herübergenommen, und will neuerdings hier und da als unentbehrlicher Beſtandtheil des Taufritus wieder in Anſpruch genommen werden, während doch ein dämoniſcher Zuſtand im Täufling nicht vorhanden iſt, die (von dämoniſchem Zuſtande wohl zu unterſcheidende) geiſtig-ſittliche Knechtſchaft unter der Sünde aber durch einen Exorzismus nicht beſeitigt werden kann (vgl. darüber und dagegen *Gisb. Voet* tom. III. pag. 1173 sqq. append. de exorc. infantum baptizandorum; Harms Paſtoraltheol. II. S. 177 ff.; *Musculus* ad act. 22, 4.; *Centur. Magd.* cent. 1. lib. 2. cp. 6. fol. 110 und 497.; *Beza*, epist. 8. ad Hemmingium; *Heerbrand*, comp. theol., de bapt. pag. 549).

Nehmen wir zu dem Allem noch hinzu, daß das 16. und 17. Jahrhundert die Blüthenperiode der Hexenprozeſſe war, ſo kann es nicht auffallen, daß im 18. und 19. Jahrhundert ein gewaltiger Umſchlag erfolgte. Hatte man zuvor ohne Weiteres vorausgeſetzt, daß dämoniſche Zuſtände noch fortwährend vorkämen, und hatte man alle möglichen wirklich oder vermeintlich unheimlichen Erſcheinungen auf finſtere Einwirkungen des Teufels und ſeiner Engel bezogen: ſo mußte, ſobald dieſer Wahn wich und das vermeintlich Diaboliſche in der Gegenwart ſich als ein höchſt Natürliches herausſtellte, die Gefahr nahe liegen, daß man nun auch die dämoniſchen Erſcheinungen aus der Zeit Chriſti und der Apoſtel als mißverſtandene natürliche Erſcheinungen anſah. Während noch ſelbſt Grotius den Dämonismus unbezweifelt gelaſſen hatte *), während nicht nur Hermann (de *δαιμονιζομένοις*, Wittenb. 1738), Gronau (de daemoniacis, Bremen 1743), Zeibich (Beweis, daß die Beſeſſenen nicht natürliche Kranke geweſen, Schleitz 1776), Marek (text. exerc.), Deyling (observ. II. p. 371 sq.) und Storr (opusc. I. 53 sq.), ſondern ſelbſt Erneſti (n. theol. Bibl. III. 799 ff.) noch an der alten Anſicht feſthielten, regten ſich bei Hobbes (Leviathan), Bekker (bezauberte Welt) und Wetſtein (I. 279 ff.) die erſten Zweifel. Semler aber war der Erſte, welcher (in ſeiner comm. de daemoniacis, quorum in novo test. fit mentio, Halle 1760) den Satz aufſtellte, daß die neuteſtamentlichen Dämoniſchen gewöhnliche Kranke geweſen ſeyen, und ihm folgten Gruner (de daemoniacis, Jen. 1775), Farmar (Verſuch über die Dämoniſchen, Bremen 1776; Briefe an Worthington über die Dämoniſchen, in Semler's Ev. mit Zuſätzen, Halle 1783), Timmermann (de daemoniacis evangeliorum, Rinteln 1786), Cäſar (Bedenken von den Beſeſſenen, München 1790), Kirchner (Dämonologie der Hebräer, Erl. 1798), Winzer (de daemonologia, Leipz. 1821 f.), Nanz (die Beſeſſenen im N. T., Reutl. 1840), und von da ging dieſe Anſicht in alle rationaliſtiſchen Commentare und ſonſtigen Schriften über.

Da die Wirkungen der Dämonen auf die Dämoniſchen lediglich und einfach in Störungen des Nervenlebens und der leiblichen Organe des Seelenlebens beſtanden, ſo gehört unendlich wenig Scharfſinn dazu, um zu behaupten: dieſe Zuſtände der Dämoniſchen ſind nichts weiteres als — Krankheiten! Freilich ſind es Krankheiten; wenn das Gehirnleben durch den Einfluß eines Dämon bis zur Tobſucht geſtört wird, ſo iſt der Erfolg ebenſogut eine Krankheit, als wenn das Gehirnleben durch eine mechaniſche Läſion der Menningis geſtört wird! Wenn das Spinal-Nervenleben durch den Einfluß eines Dämon geſtört wird bis zum Eintritt epileptiſcher Zufälle, ſo iſt der Erfolg ebenſo gewiß eine Krankheit, als wenn daſſelbe Rückenmark durch natürliche Urſachen vertrocknet und hieraus Epilepſie entſteht. Aber ebendeshalb iſt ja mit jener bloßen Auf-

*) Ad Matth. 4, 24. *Δαιμονιζομένους* autem esse apparet non quovis modo insanientes, sed impurorum spirituum vi majore correptos atque agitatos, quales erant, quos Graeci *νυμφολήπτους*, Latini larvatos, ceritos, lymphaticos vocabant. Cum hoc enim malo conflictantium copiam magnam exhibuit non Christi tantum apostolorumque sed et serior aetas, ut videre est apud Originem. Tert., Cypr.

zeigung der Aehnlichkeit oder Gleichheit der Symptome oder der Folgen noch gar nichts bewieſen! Die Frage bleibt ja doch immer, ob die Urſache der Krankheit eine natürliche war oder ob ſie in einem dämoniſchen Einfluſſe lag. Und wenn man, dieſer Frage gegenüber, dem Rationalismus ſcharf unter die Augen ſieht, ſo hat er keinen Beweis, daß bei den Dämoniſchen die Urſache nicht in einer Einwirkung von Dämonen gelegen haben könnte: man müßte denn die ſubjektive Meinung: „wir glauben an keine gefallenen Engel, an kein Reich der Finſterniß, an keine Möglichkeit einer Einwirkung des Geiſterreichs auf die Menſchen, und darum können jene Krankheitserſcheinungen bei den Dämoniſchen nicht in dämoniſcher Einwirkung, ſondern nur in irdiſch-natürlichen Urſachen ihren Grund gehabt haben“ — für einen Beweis gelten laſſen! In unſerer tiſchrückenden und tiſchebefragenden Zeit nimmt ſich ein ſolcher Beweis beſonders gut aus, und dient zum Beleg, wie viel leichter der natürliche Menſch ſich zum Aberglauben entſchließe als zum Glauben an Das, was Gottes Wort ihm ſagt. Aber allen jenen Erſcheinungen gegenüber, welche dem Bereich des Magnetismus angehören, und deren Exiſtenz ſo zweifellos conſtatirt iſt, iſt es überhaupt lächerlich, von einer „Unmöglichkeit“ von Geiſterwirkungen auf das menſchliche Nervenleben reden zu wollen*).

Man hat ſich nun aber weiter darauf berufen, daß ja auch die Heiden zur Zeit Chriſti und zuvor ſchon den gleichen Glauben von dämoniſcher Einwirkung gehabt hätten, und daß folglich dieſer Glaube ganz offenbar ein Aberglaube jener Zeit, eine bloße Zeitvorſtellung, geweſen ſey. Der Oberſatz iſt halb und halb richtig; zwar die korybantiſche und bacchantiſche Manie (Herod. 4. 79, Eurip. Bacch. 293 ff. Dion. Hal. de Demosth. 22), in welche man ſich freiwillig verſetzte — analog mit der Raſerei der Fakire in Aegypten — hat mit dem dämoniſchen unfreiwilligen Leidens-Zuſtande gar nichts zu ſchaffen, ſowenig als das δαιμόνιον des Socrates oder der die Poeten inſpirirende Dämon; auch die (ſittliche) Zornwuth des Cambyſes, welche Herodot (3, 33) der Einwirkung eines Gottes zuſchreibt, bietet keine Analogie mit der Beſeſſenheit; denn Cambyſes betrug ſich nur „wie beſeſſen“ (wie man jetzt es ausdrücken würde), indem er ſeinen Bruder tödtete und ſeine Schweſter ſchändete und ſie dann freite. Wenn ſolches ſittlich verſchuldete Raſen dem Einfluſſe eines δαίμων, d. h. eines Gottes (nicht eines Teufels) zugeſchrieben wurde, ſo erklärt ſich daraus hinlänglich der Sprachgebrauch des Wortes δαιμονᾶν, welches urſprünglich ein ſolches wollendes ſittlich verſchuldetes Toben und Raſen bezeichnete (z. B. Aesch. choëphor. 564, ἐπειδὴ δαιμονᾷ δομὸς κακοῖς Sept. a. Theb. 1003, δαιμονῶντες ἐν ἄτᾳ), dann aber auf jede (auch krankhafte, leidende) Art von Raſerei übertragen wurde, wie denn überhaupt in allen Sprachen die Ausdrücke für das ſittliche und für das pſychiſche Tollſeyn vielfach mit einander vertauſcht werden. Auch Odyſſ. 5, 396 iſt von dem Walten eines neidiſchen Gottes (ζυγερὸς δαίμων), nicht von Beſeſſenſeyn durch einen „Dämon“ die Rede. Beſtimmte Belege, daß die Krankheit der Seelenſtörung im claſſiſchen Alterthum Dämonen zugeſchrieben worden ſey, ſind nicht vorhanden. Zwar wurde die Epilepſie auch von Heiden (*Lucian*, philopseud. cp. 16, und ſchon zur Zeit des Hippokrates, 460 v. Chr., ſiehe Wetſtein S. 282 ff.) einem dämoniſchen Einfluſſe zugeſchrieben; allein auch bei Hippokrates ſcheinen unter den δαίμονες immer nur feindſelige Götter verſtanden zu ſeyn, die dem Menſchen dies Leiden zuſchicken. Dagegen geht aus den ſchon oben angeführten Stellen des Joſephus und Juſtinus hervor, daß zur Zeit Chriſti auch die Heiden von eigentlich Dämoniſchen wußten, und aus Plutarch (sympos. 7, 5) und Lucian (philopseud. 16) daß auch die Heiden durch Beſchwörungsformeln die böſen Geiſter auszutreiben ſuchten. (Daß auch

*) Nicht als wollten wir die dämoniſchen Erſcheinungen mit denen des thieriſchen Magnetismus —; oder aus Magnetismus erklären, oder in den Klopfgeiſtern der Seherin von tar zu den Geiſtern Satans im neuen Teſtamente ſuchen! Jenes Bereich des ns nur im Allgemeinen ſoviel, daß überſinnliche, unheimliche Einwirkungen en überhaupt ſtattfinden können. Siehe darüber unten.

ſie dieſelben für Seelen Verſtorbener gehalten hätten, iſt durch nichts zu erweiſen*); Philoſtratus ſteht mit dieſer Anſicht allein.) — Was folgt nun aber hieraus? Daß der ganze Glauben an dämoniſche Zuſtände Aberglaube ſeyn müſſe, weil er auch bei Heiden ſich finde? Soll die Exiſtenz des Mondes auf Aberglauben beruhen, weil auch die Heiden vom Monde reden? Wenn ſich irgendwie nachweiſen ließe, daß die Annahme dämoniſcher Leidenszuſtände, dämoniſchen Gequältſeyns, ihre Wurzel in dem altclaſſiſchen Glauben an Korybantismus hätte, und ferner, daß dieſe Anſchauung dann von den Heiden zu den Juden übergegangen wäre, dann hätte jene Schlußfolgerung einigen Schein. Wir haben aber geſehen, das das heidniſche Alterthum in der vorchriſtlichen Zeit von Beſeſſenheit im eigentlichen Sinne gar nichts weiß, und daß die Bacchanten, Korybanten und der in Leidenſchaften raſende Cambyſes mit den Dämoniſchen nicht die geringſte Aehnlichkeit haben. Dagegen tauchen erſt in der Zeit nach Chriſto auch bei den Heiden Spuren auf von Leidenden, die durch finſtre Geiſter ſich gequält fühlen, und die man durch Beſchwörungen von ihrer Plage zu befreien ſtrebt. Mögen die Heiden (was ſehr möglich iſt) von den Juden gelernt haben, böſe Geiſter als die Urſache ſolcher Zuſtände zu erkennen, oder mögen ſie durch eigenen Inſtinkt darauf geführt worden ſeyn, mögen ſie in den einzelnen richtigen Fällen den dämoniſchen Einfluß erkannt, oder in irrthümlicher Verallgemeinerung alle ähnlichen Krankheiten (z. B. Epilepſie), auch die bloß natürlichen, auf gleiche Urſachen zurückgeführt haben: keinenfalls folgt daraus, daß ihr Bewußtſeyn von der Exiſtenz dämoniſcher Einflüſſe auf Aberglauben beruht haben müſſe. Neben dem Lichte der Offenbarung in Iſrael geht im ganzen Alterthum das Dämmerlicht des Heidenthums, neben dem Reiche der Prophetie das Reich der von Irrthum getrübten, aber einen Kern der Wahrheit in ſich bergenden menſchlichen Ahnung her. Geſetzt alſo, daß wirklich ſchon in der Zeit vor Chriſto die Heiden bei ihren *συγγενοῖς δαίμοσι* nicht an das allgemeine Walten neidiſcher feindlicher Gottheiten, ſondern wirklich ſchon an einzelne, den einzelnen Körper beſitzende „Dämonen“ (etwa an Seelen aus dem Tartarus) gedacht hätten, ſo würde damit noch in keiner Weiſe bewieſen, daß das, was das Neue Teſtament von den Dämoniſchen ſagt, nicht wahr ſeyn könne.

So wenig die Berufung auf das Vorkommen analoger Ausſagen bei den Heiden den Gewicht iſt, ſo wenig auch endlich die Berufung darauf, daß heutzutage Beſeſſenheit nicht mehr vorkomme. Wir ſtellen dieſer Behauptung nicht die Gegenbehauptung entgegen, daß Beſeſſenheit allerdings noch vorkomme**); denn wie ſollten wir den Beweis hiefür liefern? Daß es in unſern Irrenhäuſern noch hin und wieder, und gar nicht ſo ſelten, Kranke gibt, welche ſich für beſeſſen anſehen, iſt eine bekannte Thatſache***); ob aber dieſe Anſicht ſelbſt nur ein Theil des Irrwahns ſey, oder ob ihr eine Realität zu Grunde liege, müßte erſt in jedem einzelnen Falle beſonders unterſucht werden. Es gibt chriſtliche, entſchieden gläubige Irrenärzte, die es verſichern, ihnen ſey noch kein wirklich Beſeſſener vorgekommen; mögen auch ſelbſt für den gläubigen Arzt die Kriterien im einzelnen Falle ſchwierig ſeyn, ſo dürfte hierin ein etwas allzukritiſcher Standpunkt immer noch mehr zu empfehlen ſeyn, als ein zu leichtgläubiger. Denn daß ein Halb-Irrer zur Entſchuldigung ſeines Zuſtandes (und etwaiger Ausbrüche von Zorn, Wuth, Satyriaſis in demſelben) Beſeſſenheit in Anſpruch nimmt, ohne wirklich beſeſſen zu ſeyn, iſt ſehr denkbar; ebenſo daß durch rein körperliche Urſachen ſich der Wahn, beſeſſen zu ſeyn, als fixe Idee ebenſogut bilden kann, wie andere fixe Ideen. Der einzige vollgültige Beweis für wirkliche Beſeſſenheit würde meines Erachtens darin liegen,

*) Mit Unrecht beruft ſich Winer (Realw. s. v. Beſeſſene), der hier überhaupt Verſchiedenartiges ziemlich unkritiſch zuſammengeſtellt hat, auch auf Horaz Epod. 5, 91, wo Horaz doch nur droht, daß er als Geiſt wiederkommen und die Schlafenden wie ein Alp mit bangen Träumen ängſtigen wolle. Daraus folgt alſo nur, daß die Heiden an Geſpenſter, revenants, glaubten.

**) Aehnliches ſprach Olshauſen, wenn auch nur als Vermuthung, aus.

***) Beſtimmte Fälle ſiehe in Friedreich „Zur Bibel“ I, S. 321.

wenn auf ein Gebot*), einen Befehl im Namen Christi hin, daß der unsaubere Geist ausfahren sollte, der Kranke von seinem Leiden befreit würde.

Gerade diesen Beweis haben wir aber in Betreff der Dämonischen im Neuen Testamente. Selbst auf ein im Glauben gesprochenes Wort von Juden hin sind Dämonische geheilt**) worden (vergl. Matth. 12, 27, wo Christus es entschieden in Abrede stellt, daß durch finstere Kräfte der Magie solche Heilungen je gelingen könnten; vergl. auch die ganz hiermit übereinstimmende, obenangeführte Stelle des Justinus dial. c. Tryph. ep. 85), und wenn dabei (aus Blindheit) vermeintlich salomonische Formeln oder gar Wurzeln und Umwicklungen angewendet wurden (Just. ibid., Joseph. ant. 8, 2. 5), so zeigt schon die Stelle Joseph. b. j. 7, 6. 3, sowie die Stelle ant. 8, 2. 5, daß die Anwendung jener Rautenwurzel und ihre Wirkung keine medicinische war (denn die Wurzel wurde dem Kranken nur an die Nase gehängt, oder gar nur in seine Nähe gebracht, in der irrigen Meinung, daß sie eine magische Wirkung habe). Daß eine medicinische Kur nicht angewendet wurde, steht nach den Berichten des Josephus fest; daß gleichwohl Heilungen hier und da erfolgten, ist nach Josephus, Justin und Matth. 12, 27. nicht zu bezweifeln, und daß bei solchen Heilungen nicht magische und finstere Kräfte gewirkt haben können, sagt der Herr Matth. 12. so ausdrücklich, daß wir mit Justin urtheilen müssen, nicht die vermeintliche magische Kraft jener Wurzeln u. s. w. habe den Dämon ausgetrieben, sondern das im Vertrauen auf Jehovah gesprochene Wort trotz dem abergläubischen Anhängsel jener Wurzeln. Ist die Krankheit aber auf ein bloßes Wort eines gläubigen Juden hin gewichen, so muß es wirkliche Besessenheit gewesen seyn; denn eine körperliche Krankheit kann man nicht so hinwegcommandiren.

Der Rationalismus hat sich freilich auch hier wieder zu helfen gewußt, und behauptet, die Besessenheit sey eine bloße fixe Idee gewesen, und eine solche könne mit einem bloßen Worte den Leuten benommen werden. (So namentlich Dr. Paulus, und neuerdings Friedreich „Zur Bibel“ Th. I. S. 321 und 329 ff.) Glücklicher mondsüchtiger Knabe Matth. 17, dessen Epilepsie eine bloße fixe Idee war!***) Doch sehen wir von diesem Falle ab, und lassen wir die fixe Idee gelten. Aber wie steht's mit der gerühmten Heilungsart? Sämmtliche jetzige Irrenärzte werden darüber lachen. Man erzählt sich wohl eine Geschichte, daß ein Mann von seiner fixen Idee, es sey ihm eine Birn an die Nase gewachsen, durch einen Schnitt in die Nase und eine gleichzeitig vorgezeigte Birn geheilt worden sey; man vergißt aber gewöhnlich den Schluß der Geschichte hinzuzusetzen, daß er nämlich den andern Morgen seinen Arzt sehr betroffen machte durch die Eröffnung, während der Nacht sey wieder eine neue Birn herausgewachsen! Denn das ist der Erfolg aller solcher albernen Kuren gewesen! „Fixe Ideen“ haben stets ihre körperliche Ursache, und zwar meistens in einem mechanischen Druck, den ein erkranktes Organ auf irgend welche Nerven ausübt; und so lange diese körperliche Ursache nicht entfernt ist, kehrt die fixe Idee stets wieder zurück; durch Taschenspielerei und Täuschung wird sie nie entfernt. Würde die Besessenheit also auf einer fixen Idee beruht haben, so würde sie durch ein Wort nicht haben entfernt werden können.

*) Nicht auf ein Gebet. Daß durch gläubiges Gebet Krankheiten geheilt worden sind (von Pf. Blumhardt), ist Thatsache. Durch solches Gebet könnte aber auch eine rein körperliche Krankheit geheilt werden, die der Betende mit dem Kranken irrthümlicherweise für Besessenheit hielte. Ein solcher theoretischer Irrthum würde die Kraft des Gebetes nicht aufheben.

**) Einen bestimmten Fall einer solchen Heilung versichert Josephus (ant. 8, 2, 5) mit angesehen zu haben.

***) Friedreich (S. 289 ff.) läßt auch diese Epilepsie „psychisch“ geheilt werden (!), sagt aber dann (S. 293): „Ueber den heilenden Einfluß, den Jesus in diesem Fall auf den Kranken ausübte, läßt sich eigentlich nichts mit Bestimmtheit behaupten.“ Endlich meint gar, Jesus habe den Knaben gar nicht geheilt; der Anfall habe von selbst aufgehört, und ob später neue Anfälle gekommen seyen, darüber „schweige die Geschichte!“ — Gewiß die beWunder loszuwerden!

Mindeſtens nicht durch ein Wort von einem Juden. Eher allenfalls durch ein Wort Jeſu, *vorausgeſetzt, daß man Jeſu Wunderkraft zugibt.* Wie Jeſus andre körperliche Krankheiten geheilt hat durch ein Wort — ſo könnte man ſagen — ſo hat er auch dieſe Krankheit geheilt. Es *waren* rein phyſiſche Leiden; man *hielt* ſie nur für dämoniſch gewirkte, und Jeſus *accommodirte* ſich an die Zeitvorſtellung. — Dieſe oftmals (u. a. auch noch von *Winer* in ſeinem Realwörterbuch) aufgeſtellte Anſicht hat ihre Widerlegung aber ſchon in *Strauß* Leben Jeſu gefunden. Abgeſehen daß bei der ganzen Accomodationstheorie dem Herrn ein keineswegs ſittliches und wahrhaftiges Verfahren beigemeſſen werden müßte, ſo ſind ja eben der Stellen mehrere, wo der Herr, *ohne alle Veranlaſſung*, in rein theoretiſcher Lehrthätigkeit, die Beſeſſenheit zum Gegenſtande ſeines Vortrages macht. Nicht nur ſagt er niemals auch nur ein einziges Wort zur Untergrabung jener Vorſtellung, ſondern er ſelbſt ſpricht wiederholt aus der Vorausſetzung eines dämoniſchen Grundes jener Zuſtände heraus (Matth. 10, 8.; 17, 21., Luk. 10, 18. ff), und benützt die im Gebiete des Dämonismus geltenden Geſetze ganz ebenſo als Stoff zu einem Gleichniſſe, wie ſonſt die im Gebiete der Natur geltenden Geſetze (Matth. 12, 43 ff.; Luk. 11, 24 ff.) ſo daß man ſieht, er hat jene Geſetze als nicht minder real betrachtet, wie dieſe. Matth. 12, 25 ff. entwickelt er förmlich eine *Theorie* über die Dämonen und den Dämonismus, und von der Stelle Luk. 10, 18 ff. hat ſelbſt Dr. Paulus (exeg. Hdb. II. S. 566) zugeſtehen müſſen, daß ſich darin die Anſicht von dämoniſchem Beſeſſenſeyn als Jeſu eigene Annahme ausgeſprochen finde. — Unaufhaltſam werden alſo die, welche die Möglichkeit real dämoniſcher Zuſtände für die Zeit Chriſti in Abrede ſtellen, von der unhaltbaren Accomodationstheorie weitergedrängt zu der Annahme, *daß Jeſus ſelbſt ſich im Irrthum über die Urſache jener Uebel, und in den falſchen Vorausſetzungen ſeiner Zeit befangen befunden habe.*

Auf dieſer äußerſten Spitze angelangt, ſchlägt aber die rationaliſtiſche Beſtreitung des Dämonismus in ihr eigenes Gegentheil um; ſie wird zum absurdum, und verwandelt ſich für jeden Unbefangenen in einen Beweis, daß die Thorheit Gottes weiſer ſey, denn die Klugheit der Menſchen. Am allerhaltloſeſten iſt die Annahme derer, welche in *ſchwankender Halbheit* die Behauptung, daß Jeſus geirrt habe, mit einem Reſt von Glauben an Jeſu göttliche Sendung und Wunderkraft verbinden zu können meinen. Die Dämoniſchen ſollen lediglich an natürlichen Krankheiten gelitten haben, Jeſus ſoll die Kraft beſeſſen haben, ſolche Krankheiten wunderbar durch ein bloßes Wort zu *heilen*, aber die Fähigkeit, ſie als natürliche Krankheiten zu erkennen, ſoll ihm abgegangen ſeyn! *) Man ſtatuirt in Jeſu Perſon einen mit übernatürlichen Kräften ausgeſtatteten Wunderthäter, gibt aber gleichwohl dem eigenen ſubjektiven, auf keinerlei Beweis ſich gründenden Urtheil über das Weſen der Dämoniſchen den Vorzug vor den beſtimmteſten Ausſprüchen und Aufſchlüſſen, die jener übernatürlich begabte Mann gethan hat. *Wir* haben von den Dämoniſchen des Neuen Teſtamentes keinen geſehen, geſchweige einen derſelben geheilt; Jeſus hat ſie nicht bloß geſehen, ſondern auch geheilt; gleichwohl ſollte unſer auf keinem poſitiven Beweiſe ruhendes Urtheil, daß jene Leiden, weil der *Erſcheinung* nach phyſiſch-pſychiſchen Krankheiten analog, auch der *Urſache* nach phyſiſch und natürlich geweſen ſeyn müßten, mehr gelten, als der Ausſpruch deſſen, der dem Sturm und den Wellen gebot und den Menſchen ſogar in's Herz ſchaute?! Der Jeſus, welcher ſich über das Weſen des Dämonismus im Zweifel befindet, iſt jedenfalls nicht mehr der bibliſche, nicht mehr der Sohn Gottes, ſondern ein modernes Gedankenprodukt.

*) Wenn Pf. Blumhardt durch *Gebet* die Heilung Kranker erfleht, ſo iſt dabei *denkbar*, daß er über einen Kranken im Irrthum wäre, ihn *irrthümlicherweiſe* für beſeſſen hielte, und daß darum doch ſein Gebet erhört wird. Aber Pf. Blumhardt iſt *ein Menſch* und iſt *kein* Wunderthäter, und *will* keiner ſeyn. Man wird hoffentlich Chriſtum nicht auf Eine Linie mit Blumhardt ſtellen wollen! Niemand würde ſich das mehr verbitten, als der Letztere ſelber. — Uebrigens betrachten wir es keineswegs als *ausgemacht*, ſondern nur als in abstracto *denkbar*, daß Pf. Blumhardt ſich über das Weſen einer Krankheit irren könnte.

Nur der entſchiedene Unglaube hat ein Recht, ohne der gröbſten Inconſequenz zu verfallen, einen Irrthum Jeſu über die Urſache und das Weſen der Beſeſſenheit anzunehmen. Dieſer Unglaube mag ſich dann mit dem Neuen Teſtamente zurechtzufinden ſuchen, wie er will; er mag ſich zu der Abſurdität der „natürlichen Wundererklärungen“ flüchten, und ſeinen Jeſum allerlei ſchnellwirkende Medikamente hinter dem Rücken der Jünger und übrigen Zeugen anwenden, und ihn ſo die „Wahnſinnigen und Tobſüchtigen und Epileptiſchen“ mit einer, freilich die ganze neuere Medizin weit übertreffenden Geſchicklichkeit in aller Geſchwindigkeit kuriren laſſen; oder er mag ſich zu der wunderbarſten aller Hypotheſen, der Mythenhypotheſe, flüchten, und ſelbſt den Bericht des Augenzeugen Apoſtelgeſch. 16. von der Magd, welche die Gabe des Hellſehens durch ein Wort des Apoſtels Paulus — verlor, für mythiſch oder beſſer für erdichtet erklären! Dem, welcher in Chriſto ſeinen Heiland und Erlöſer, den Sünde, Natur und Tod überwindenden Sohn Gottes, erkannt hat, wird um der Perſon dieſes ſeines Herrn willen auch das, was er über die Dämoniſchen gelehrt hat, als Tiefe der Wahrheit gelten, vor welcher er in der Kleinheit und Lückenhaftigkeit ſeines Erkennens ſich zu beugen hat. Mögen jene Zuſtände in ihren Erſcheinungen noch ſo ſehr als Störungen des Nerven- und Seelenlebens ſich herausſtellen und ſomit den Symptomen nach gewiſſen natürlichen Krankheiten ähnlich ſeyn: das Wort deſſen, der jene Zuſtände durchſchaut und geheilt hat, wie die Art der Heilung ſelbſt, bezeugen uns, daß die Urſache derſelben in den Einwirkungen finſterer Geiſter, gefallener Engel lag, die ſich gleichſam zwiſchen die Seele und ihre feineren Körperorgane drängten, letztere ſich und ihrem verderblichen Einfluſſe dienſtbar machten, und ſo jene furchtbaren Störungen theils des Gemüthslebens, theils des leiblichen Lebens hervorriefen. Die Frage, ob jetzt noch analoge Fälle wirklicher (und nicht bloß eingebildeter) Beſeſſenheit vorkommen, erſcheint hiebei als völlig irrelevant, und das Ergebniß der Unterſuchung jedes einzelnen ſolchen Falles kann ruhig abgewartet werden, wie es auch ausfallen möge; denn ſo wenig von dem Vorkommen des Dämonismus zu der Zeit Jeſu, der Zeit des höchſten Kampfes zwiſchen Licht und Finſterniß, gefolgert werden darf, daß auch jetzt noch Gleiches vorkommen müſſe, ſo wenig könnte umgekehrt aus dem (noch fraglichen) Faktum, daß jetzt nur noch eingebildete, nicht wirkliche Beſeſſenheit vorkomme, gefolgert werden, daß auch zu Jeſu Zeit bloß eingebildete Beſeſſenheit vorgekommen ſey. Die Folgerung wäre mindeſtens nicht beſſer, als wenn man aus dem Umſtande, daß jetzt keine Todten mehr auferſtehen, folgern wollte, daß auch Jeſus nicht auferſtanden ſeyn könne! — —

Die Aufgabe einer bibliſch-gläubigen und dabei naturhiſtoriſch-unbefangenen Wiſſenſchaft kann alſo nur die ſeyn, jene Theſis als gegebene anzunehmen, und den Verſuch zu machen, ſie in ihrem Zuſammenhange mit den uns bekannten Geſetzen der Pſychologie, Phyſiologie und Noſologie zu einer einheitlichen Anſchauung zu bringen. Was dabei hinter und über aller naturhiſtoriſchen Forſchung liegt, iſt die Vorausſetzung eines Reiches der Finſterniß, eines Heeres gefallener Engel. Chriſtus, die Wahrheit, lehrt uns, daß es ein ſolches Reich der Finſterniß gebe, und ſo widerſinnig der philoſophiſche Gedanke eines „böſen Prinzips“ iſt (da das Böſe eben kein Prinzip hat, ſondern als das Prinziploſe und Prinzipwidrige nur am Guten als ſchlechte Qualität und widerſpruchvolle Beſtimmtheit exiſtirt), ſo wenig kann vernünftigerweiſe gegen die von Chriſto gegebene Enthüllung und Eröffnung: daß es außerhalb der Menſchheit und Erde noch andersgeartete und andersbegabte perſönliche Creaturen gebe, und daß ein Theil derſelben in Sünde gefallen ſey, und ſeine creatürlichen Kräfte nun wider Gott, wider die Creatur und wider das Reich Gottes anwende — eingewendet werden. Was uns Chriſtus und die Apoſtel über den Einfluß dieſer gefallenen Engel auf das Gebiet

reiheit und des religiös-ſittlichen Lebens ſagen (namentlich Epheſ. 6, 12.), das

em wir die Augen aufthun wollen, durch die Erfahrung beſtätigt. Der

es ſteht das Zerrbild einer Quaſi-Providenz des Böſen entgegen, die ſich

i Conſpirationen nicht erklären läßt. Ohne und wider Willen arbeiteten

ſich feindliche menſchliche Mächte einander in die Hände; ſodann gibt es Zeiten, wo keine feine Naſe dazu gehört, um den „Rauch aus dem Abgrund“ zu riechen, der bald Millionen miteinander zum offnen Taumel benebelt, bald als ſchleichendes Gift in den Köpfen und Herzen der Frömmſten das Chriſtenthum krank, das Salz dumm zu machen ſtrebt. — Daß neben dieſem Einfluß auf religiös-ſittlichem Gebiet auch Einflüſſe auf phyſiſch-pſychiſchem Gebiete möglich und denkbar ſeyen, wird ſich um ſo weniger beſtreiten laſſen, da ſelbſt jener erſtere Einfluß nicht wohl als ein rein geiſtiger, direkt auf den Willen des Menſchen gehender gedacht werden kann*), ſondern nur als ein auf die niedern Seelenkräfte und durch ſie auf die Phantaſie einwirkender, und da ferner gerade dieſe niedern Seelenkräfte mit ihren Organen den mannigfachſten Einwirkungen offen liegen.

Hiermit berühren wir das phyſiologiſche Gebiet. Wer die gefallenen Engel ſind und was ſie vermögen, können wir nicht unterſuchen, ſondern haben uns in dieſer Hinſicht lediglich an die von Jeſu Chriſto gegebenen Aufſchlüſſe zu halten. Die Beſchaffenheit der menſchlichen Natur dagegen und die Verknüpfung der Seele mit dem Leibe unterliegt der phyſiologiſchen Beobachtung, und ſo ſchwierig und räthſelhaft allerdings auch dies Gebiet iſt, ſo fehlt es da doch nicht an beſtimmten und ſichern Anhaltspunkten.

Wir beginnen beim äußerlichſten, bei denjenigen Krankheiten, die der Erſcheinung und den Symptomen nach den Leiden der Beſeſſenen analog ſind.

Die Epilepſie vor allem iſt keine Krankheit, ſondern lediglich ein Symptom, das ſehr verſchiedene Urſachen haben kann, die jedoch am häufigſten im Rückenmark oder Gehirn zu ſuchen ſind. — Die Mondſucht iſt ebenfalls keine Krankheit für ſich, ſondern nur eine, verſchiedene Erkrankungen des Nervenlebens begleitende Reizbarkeit für den Mondwechſel, welche ſelbſt in unſern Gegenden hin und wieder vorkömmt, in heißeren Ländern aber weit häufiger iſt, da dort das Mondlicht bekanntermaßen einen ſchädlichen, nachtheiligen Einfluß äußert**). — Blindheit, Stummheit, Verkrümmung des Rückgrates ſind ebenfalls Leiden, die ſehr verſchiedene Urſachen haben können; wir wollen uns hier nur daran erinnern, daß es eine hyſteriſche Stummheit aus Seelenſtumpfheit und Seelenverdunkelung, ebenſo eine hyſteriſche Verkrümmung und in heißen Ländern bei nervösreizbaren Perſonen eine durch das Sehen in den Vollmond bewirkte Blindheit***) gibt. — Wahnſinn, Tobſucht und alle fälſchlich ſogenannten „Seelenkrankheiten“ ſind nach dem einhelligen Reſultat der neuern pſychiatriſchen Forſchungen nicht Krankheiten der Seele, ſondern der feineren leiblichen Organe der Seele. Der geheilte Irre iſt wieder derſelbe Menſch, der er vor ſeiner Erkrankung war, und weiß wieder, was er zuvor gewußt, während der Krankheit aber vergeſſen hatte. Rauſch und Fieberdelirium können als erläuternde Analoga dienen. Die Subſtanz der Seele liegt tiefer als das irdiſche Bewußtſeyn. Die Subſtanz der Seele nach Wiſſen, Wollen und Karakter bleibt intakt, während die Vollziehung des irdiſch-wachen Bewußtſeyns gehemmt iſt durch Hemmung der dazu erforderlichen feinen Leibesorgane. — Es

*) In dieſem Falle würde die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menſchen aufhören. Daher ſagt ſchon Gisbert Voet (tom. I, pag. 943 sq.) diabolus non illabitur in ***mentem*** aut ***voluntatem***, nec intra eas operatur, ut physica actione faciat eas quidquam intelligere aut velle, sed in ***phantasiam et in reliquas facultates sensitivas*** aliquid potest. Ebenſo ***Burmann***, synops. theol. I, 46, 54: In animam quanquam ***immediate*** illabi eamque intime affari et quibuscunque velit formis ac ideis implere non possit, ***phantasiae*** tamen ope ac ***per externos sensus*** valide eam quatere ac multis modis tentare potest.

**) Mit Pſ. 121, 6. vgl. Krazenſtein (vom Einfluſſe des Mondes auf den menſchlichen Körper, Halle 1747), Reil (Archiv f. Phyſiol. I, 133 ff.), Kretſchmar (de astrorum in corpus humanum imperio, Jena 1820), Roſenmüller zu Pſ. 121.; in Betreff Weſtindiens die Reiſe des Grafen Görz; ferner Medicus, Geſchichte periodiſcher Krankheiten Buch I, Kap. I. §. 3.

***) Carne, Leben und Sitten im Morgenlande I, S. 73. Vgl. auch die obenangeführten Schriften von Krazenſtein, Reil u. ſ. w.

findet hier nämlich eine Wechſelwirkung zwiſchen Leib und Seele ſtatt. Daß die Seele mit ihrem Wollen, ihren Leidenſchaften und Bewegungen auf die Leiblichkeit einwirkt (z. B. auf die Schädelbildung, auf den Ausdruck der Phyſiognomie), iſt eine bekannte Sache; ſelbſt das in ſeinem Weſen rein geiſtige Laſter des Geizes kann auf das Gehirn einwirken, und am Ende ſich im Gehirn fixiren und zur Monomanie werden. (Jedes Laſter iſt ja nichts anderes, als eine habituelle Sünde, die durch ihre ſtete Wiederholung eine Seite der Leiblichkeit überreizt und ſo innerhalb der Leiblichkeit ein ſelbſtſtändiges, dem Willen entnommenes und ſeiner ſpottendes Seyn gewonnen hat.) Dieſe Einwirkungen der Seele auf die Leiblichkeit ſind langſame und allmähliche. Nun gibt es aber wiederum Einwirkungen der Leiblichkeit auf die Seele. Einestheils (beim Laſter) *Rückwirkungen* des überreizten Organs, verſuchende, reizende Rückwirkungen auf das Begehrungsvermögen. Anderntheils aber Einwirkungen, die in *keiner* Weiſe in der Seele ihren Grund haben, ſondern *lediglich* im Leibe, und die nicht auf das Begehrungsvermögen verſuchend, ſondern auf das Bewußtſeyn ſtörend und verwirrend einwirken. Ein tapferer Offizier erhält eine Kopfwunde; ein Splitter der Hirnſchaale reizt die Menningis, und Delirium und Tobſucht ſtellen ſich ein. Ein ruhiger, frommer Menſch bekömmt das Nervenfieber; durch die Blutvergiftung wird das Gehirnleben geſtört, und er beginnt in den tollſten Phantaſieen ſich zu ergehen. Ein dritter wird in Folge eines Unterleibsleidens ſchwermüthig, gemüthskrank, apathiſch bis zum Idiotismus. Die ſogenannten Wahnſinnigen und Gemüthskranken ſind *körperlich* krank; die körperliche Krankheit muß gehoben werden; ſobald ſie gehoben iſt, ſtellt ſich das Bewußtſeyn von ſelbſt wieder her. Daß ſich einer ein ſolches körperliches Leiden durch Sünden und Ausſchweifungen zugezogen haben kann, ſoll natürlich nicht geleugnet werden; aber die Sünde iſt nie die nächſte und unmittelbare Urſache des Wahnſinns, ſondern nur die mittelbare, und ein Anderer kann die gleiche Krankheit bekommen, ohne jene Sünde begangen zu haben. — Iſt aber einmal die Störung des Bewußtſeyns da, ſo brechen nun die angeborenen böſen Begierden, der Schranke entnommen, in der umnachteten Seele frei hervor. Wirklich gepflegte und gehegte Schooßſünden, namentlich geſchlechtliche, ſteigern ſich (z. B. bis zur Satyriaſis); aber es kommt auch oftmals vor, daß Sünden, die *lediglich* als angeborene *Anlage* da waren und ſich nie entwickelt hatten, nun im delirirenden Zuſtande auf die Oberfläche treten und ein den unerfahrenen Zuſchauer täuſchendes Spiel treiben *), während wirklich gehegte Sünden ſich liſtig verhüllen.

Was aber bei *all* dieſen Krankheiten — von der Epilepſie bis zum Wahnſinn — die *unmittelbare* Urſache des Leidens und der Bewußtſeynsſtörung ausmacht, das iſt eine (von dem erkrankten Körperorgane ausgehende) *Reizung* auf einzelne Nerven oder auf das ganze Spinal- oder Ganglienſyſtem oder auf die Hirnhäute. Nun wiſſen wir, daß analoge *Reizungen auf das Nervenſyſtem* auch auf anderem als *körperlich-materiellem* Wege ſtattfinden können. Wir wiſſen, daß es im Bereiche der *menſchlichen* Natur ein Gebiet des thieriſchen Magnetismus gibt, wo eine (wenn auch durch feine Nervenſtrömungen, alſo freilich wiederum leiblich vermittelte, aber nicht grobkörperliche) Einwirkung eines Seelenlebens auf das andere Seelenleben ſtattfindet; wir wiſſen, daß z. B. eine unlautere, unkeuſche Regung in der Seele des Magnetiſeurs ſofort bei der Magnetiſirten ſchmerzliche Krämpfe bis zu den fürchterlichſten Convulſionen hervorzurufen vermag; wir wiſſen endlich, daß durch Magnetismus ein Menſch in den Zuſtand des Hellſehens verſetzt werden, alſo ſein irdiſch-waches Bewußtſeyn aufgehoben werden kann. Mehr als dieſer Thatſachen bedarf es nicht, um uns den Zuſtand der Dämoniſchen vollends erklärlich und verſtändlich zu machen. *Können* zwiſchen Menſch und Menſch

*) Man hat vielfache Beiſpiele, daß bei notoriſch keuſchen und tugendhaften Menſchen im Zuſtande des Irreſeyns unzüchtige Reden und Geberden vorkamen; umgekehrt aber auch, daß notoriſch Liederliche und verworfene Individuen im Zuſtande des (verſchuldeten) Wahnſinns die größte Scheu zeigten.

Einwirkungen des einen Individuums auf das Nervenleben des andern ſtattfinden, iſt mit andern Worten das menſchliche Nervenleben (immerhin unter Vorhandenſeyn gewiſſer Prädispoſitionen) für direkte Einwirkungen einer fremden menſchlichen Seele und ihrer Nervenſtrömungen empfänglich: ſo wird dasſelbe menſchliche Nervenleben auch für analoge Einwirkungen und Einſtrömungen*) empfänglich ſeyn, welche von einem nicht-menſchlichen Weſen, einem gefallenen Engel ausgehen. Die Einwirkungen des letzteren werden von anderer, ſtärkerer und furchtbarerer Art ſeyn; immer aber wird es eine Reizung auf das Nervenleben ſeyn, die ſtattfindet, und immerhin werden die Folgen im Menſchen denen gleich oder ähnlich ſeyn, welche durch ſonſtige Reizungen auf das Nervenleben hervorgerufen werden.

Es iſt alſo kein Punkt vorhanden, wo das, was Chriſtus uns über die Dämoniſchen lehrt, in Widerſpruch träte mit den Reſultaten phyſiologiſcher Forſchung. Im Gegentheile ſteht beides in vollem Einklang. Auch, daß eine Mehrzahl von Dämonen auf Ein menſchliches Nervenleben einwirkt, hat nichts Undenkbares. Daß aber endlich auch das Nervenleben der Thiere in analoger Weiſe gereizt werden kann, iſt nicht zu bezweifeln; kennen wir doch Thiergeſchlechter (wie z. B. das Pferd), deren Nervenleben in ungleich höherem Grade reizbar iſt, als das der Menſchen. Die Reizung geht ja nicht auf den Geiſt, auf die Gedankenwelt, ſondern auf die Nerven als die leiblichen Organe der Seele. Und dieſe hat das Thier mit dem Menſchen gemein. Dann kann es aber auch im Mindeſten nichts Auffallendes haben, daß jene Thiere zu Gadara wider Wollen und Berechnen der Dämonen durch die neue, aufregende, unheimliche Einwirkung in eine Tollwuth geriethen, welche ſie — ohne ihren Willen — lediglich in Folge der Localität, nämlich des nahen Abgrundes, dem Tod in den Rachen führte. Dr. Ebrard.

Dänemark, ſ. am Schluß des D.

Dagon, דָּגוֹן, *Δαγών*. Dieſer Gott der Philiſter wird im Alten Teſtament in folgenden Stellen erwähnt: Richt. 16, 23 ff., 1 Sam. 5, 1 ff. Vgl. 1 Makk. 10, 83. Als Orte ſeiner Verehrung ſind Gaza und Asdod genannt, wo der Gott bis in die Zeiten der Makkabäer Tempel, Prieſter, Feſt und Bildniß hatte. *Hieronymus*, ad Esai. 46, 1. fügt jenen Städten auch noch die übrigen Philiſterſtädte als Orte dieſes Kultus bei. Aus den bibliſchen Stellen geht auch wirklich hervor, daß Dagon ein Hauptgott der Philiſter war, zu deſſen Feſt ſich die Fürſten derſelben verſammeln, und ihn als ihren Gott anrufen. Ihm auch ſchreiben ſie das Nationalglück zu. Auch aus der Erwähnung zweier Orte Namens Beth Dagon (Joſua 15, 41. 19, 27.), eines im Stamme Juda, das andere in Aſcher, und ferner eines Caphar Dagon bei Euſebius geht die uralte und weite Verbreitung dieſer Verehrung hervor. Nach Philo von Byblos S. 26 gehört Dagon zu den Göttern des erſten Ranges im Lande.

Dem phyſiſchen Grundbegriffe nach iſt Dagon wie Atargatis (ſ. d. Art.) eine Fiſchgottheit. Dazu macht ihn ſchon die einfache und allein richtige Etymologie von דָּג, Fiſch, gegen welche die von Philo Byblius S. 26 und dem Lexic. graec. nom. hebr. bei *Hieronymus* Tom. II, 202 aufgebrachte von דָּגָן, Getreide, in keinen Betracht kommen kann. Zwar ſtimmen letzterer Ableitung Beier zu Selden 289, Orelli bei Philo, und Movers bei Erſch, Phönizien S. 405 b. bei, und vergleichen mit Dagon den *Ζεὺς ἀρότριος* oder *ἀρουραῖος*, den Vorſteher des Landbaus. Allein aus 1 Sam. 5, 4. geht hervor, daß Dagon einen Fiſchrumpf mit Menſchenkopf und Händen hatte, wie auch Atargatis gebildet war. Wenn hier דָּגוֹן dem Kopf und den Händen entgegengeſetzt iſt, ſo muß er den Fiſchleib bezeichnen, wie ſchon Kimchi einſah, der da überſetzt tantummodo forma piscis relicta est in eo. Der jüdiſche Erklärer beruft ſich zugleich auf eine alte Ueberlieferung: Ajunt, Dagoni infra ab umbilico suo fuisse formam piscis, propterea vocatur Dagon, et supra ab umbilico suo formam hominis, quemadmodum dicitur etc.

*) Auch die Dämonen werden wir uns nicht leiblos zu denken haben, obſchon ihre Leiblichkeit jedenfalls eine feinere, anders geartete iſt. Auch bei ihnen erfolgen die Einwirkungen jedenfalls nicht ohne Vermittlung leiblicher Einſtrömungen.

Vgl. Beier S. 299. Eine andere jüdische Erklärung macht zwar ebenfalls den Dagon zum Fischgott, weicht aber in der Auffassung seiner Gestalt ab. Abarbanel sagt nämlich: Dixerunt sapientes, Dagonem habuisse formam piscis ab umbilico qua superiora, et qua manus et pedes humanam. Allein die Erklärung Kimchi's stimmt besser zur alttestamentlichen Stelle sowohl als zur Analogie der übrigen Fischgötter, wie außer der Atargatis auch des Triton, der Nereiden, der Eurynome u. a. m.

Dagon darf nun aber nicht, wie oft geschieht, mit Atargatis identificirt werden. Diese ist weiblich, jener männlich. Als männlich wird das Wort Dagon 1. Sam. 5, 3. 4. sowohl im Hebräischen als Griechischen behandelt. Ferner bezeichnet die Endung ון ebenfalls eine männliche Persönlichkeit, vgl. עֶלְיוֹן, קַדְמוֹן, תַּחְתּוֹן, אַחֲרוֹן, שִׁמְשׁוֹן, שַׁחֲרוֹן (Mondfetisch). Als männlich erscheint endlich Dagon in einem Mythus bei Philo von Byblos S. 28, wo er eine Gattin erhält. Auch der Sohn der Atargatis, Namens Ichthys (Fisch) kann Niemand anders als Dagon gewesen seyn. S. *Athenaeus* VIII, 346 nach Xanthus.

Fischgottheiten sind nun allerdings gewöhnlich Symbole der weiblichen Naturfruchtbarkeit, ähnlich den Tauben. So ist es mit Atargatis der Fall. Allein der Fisch ist auch Symbol des Wassers, und somit aller derjenigen belebenden Naturkräfte, welche in den heißen Ländern durch das Wasser vorzüglich vermittelt sind. Diese den flüssigen Samen der Fruchtbarkeit auf das durstige Erdreich wie in Danaes Schooß ergießenden Götter werden im Heidenthume gern männlich gedacht, wie gerade der regenbringende und wolkensammelnde Zeus. Inwiefern diese männlichen Götter aber als Fischgötter gedacht werden, vergleichen wir die schon bei Atargatis genannten Vishnu und Coxcox, denen leicht noch andere amerikanische männliche Fischgötter beigefügt werden können. Auch in Babylonien sind die männlichen Fischgötter Oannes zu Kulturheroen geworden. Bei dieser ausgedehnten Bedeutung des Fischsymbols ist es nun allerdings auch ganz natürlich, daß ein solcher Fischgott, wie Dagon, ein Gott des Ackerbaues werden kann, ein *Ζεὺς ἀρότριος* oder *ἀρουραῖος*.

Vgl. *Selden*, de Diis Syris II, 3, und dazu Beier. Movers Religion der Phönizier I. 143 ff. 590 ff. Winer, bibl. Reallexikon. J. G. Müller.

Dalberg, Karl Theodor Reichsfreiherr von, Kurerzkanzler des deutschen Reiches und später Fürst-Primas des Rheinbundes, einem alten berühmten Geschlecht entsprossen, wurde am 8. Februar 1744 auf dem Schlosse Hernsheim bei Worms geboren. Sein Vater, der kurfürstlich mainzische Geheimerath und Statthalter von Worms, Franz Heinrich, ließ ihm eine sorgfältige Erziehung geben, schickte ihn, um die Rechte zu studiren, auf die Universitäten Göttingen und Heidelberg, bestimmte ihn aber später, obgleich er der Erstgeborene war, um ihm eine glänzende Laufbahn zu eröffnen, zum geistlichen Stande. Frühzeitig wurde er Domicellar in dem Erzstifte Mainz, den Hochstiften Würzburg und Worms; im mainzischen Ministerium zu den Staatsgeschäften herangezogen, bekleidete er dann eine Zeit lang in Würzburg unter der Regierung des Fürstbischofs von Erthal die Stelle eines Schulraths und erwarb sich damals nicht unbedeutende Verdienste um das Unterrichtswesen des würzburgischen Gebietes. Im Jahre 1772 zum wirklichen mainzischen Geheimerath und Statthalter in Erfurt ernannt, erlebte er in dieser Stellung seine glänzendste Zeit; sein Haus war der Sammelplatz aller gebildeten und geistreichen Männer der Stadt und Umgegend, mit den damaligen Heroen der Literatur Wieland, Herder, Göthe, später auch mit Schiller, stand er in lebhaftem Verkehr, Vielen ward er Beschützer und Mäcen: seine lebendige anregende Persönlichkeit übte einen befruchtenden Einfluß auf seine Umgebung und er war allgemein aufgesucht, verehrt und geliebt. Mit Eifer ging er auf die neuen Ideen und geistigen Richtungen der Zeit ein; damals ward er auch Mitglied des Freimaurer- und Illuminatenordens, von welchem Manche große Dinge für die Weltverbesserung erwarteten, schrieb (1777) geistreichen Betrachtungen über das Universum und eine Reihe anderer kleiner r denen besonders die über das Verhältniß zwischen Moral und Staats-

kunst (1786) beachtenswerth ist. Die Erfurter Akademie nützlicher Wissenschaften gewann unter ihm neues Leben; er schuf ihre veraltete Verfassung zeitgemäß um und ward nicht bloß ihr Präsident, sondern auch eines ihrer fleißigsten Mitglieder. Im Jahre 1787 zum Coadjutor und Nachfolger des damals regierenden Kurfürsten von Mainz Friedrich Karl Joseph erwählt, machte er auf einer Reise nach Wien die persönliche Bekanntschaft des Kaisers Joseph, woraus sich ein Briefwechsel über Reformen der deutschen Verfassung entspann, in welchem Joseph ihm einst erwiderte: »ich bin einstimmig mit Ihnen, daß nur ein enges Band des Kaisers mit dem deutschen Staatskörper und seinen Mitstaaten das einzige Mittel sey; aber bis dahin zu kommen — hierin liegt der Stein der Weisen.« Dalberg war schon durch seine Anwartschaft auf das Kurfürstenthum Mainz auf dem Weg, eine bedeutende Stellung unter den deutschen Reichsständen einzunehmen, und bald darauf fielen ihm noch weitere Würden zu; im Juni 1788 wurde er zum Coadjutor des Bisthums Constanz ernannt, im August darauf zu Bamberg zum Erzbischof von Tarsus geweiht, und 1797 zum Probst des Domcapitels in Würzburg erwählt.

Als aber die Zeit kam, in welcher er seine staatsmännischen Talente hätte erproben sollen, als es galt, dem deutschen Reichskörper einen Halt zu gewähren gegen die zersetzenden Wirkungen der französischen Revolution, zeigte sich, daß Dalberg der schwierigen Aufgabe keineswegs gewachsen war, es fehlte ihm zwar nicht an warmer Vaterlandsliebe und gutem Willen, aber an Kraft und Beständigkeit des Karakters. Bei der Bedrängniß Deutschlands durch die vordringenden Franzosen im Jahre 1797 trug Dalberg auf dem Reichstag zu Regensburg auf ein allgemeines Aufgebot der süddeutschen Reichskreise an, und sprach sich auch später mit Wärme für Erhaltung des Reichsverbandes aus; als aber Napoleon sich bemühte, den geistreichen Fürsten für seine Zwecke zu gewinnen, konnte er der angebotenen Gunst des imponirenden Tageshelden nicht widerstehen und schwankte nun zweideutig zwischen patriotischen Anläufen und unterwürfiger Bewunderung Napoleons. Die Regierung des Bisthums Constanz trat er 1799 an, mußte aber schon nach drei Jahren die weltliche Gewalt in die Hände der Franzosen niederlegen. Das Bisthum Worms hatten sie sich schon angeeignet. Den mainzischen Kurstaat fand er nach dem Tode des Kurfürsten im Jahre 1802 durch die Uebergriffe der Franzosen um mehr als die Hälfte verkleinert und erhielt nun an dem Bisthum Regensburg, auf welches die Würde des Reichserzkanzlers übertragen wurde, dem Fürstenthum Aschaffenburg und der Reichsstadt Wetzlar eine keineswegs entsprechende Entschädigung. Eine reichere sollte ihm aus der Gunst Napoleons erwachsen, der, durch den General Sebastiani auf den geistig hervorragenden Fürsten aufmerksam gemacht, ihn 1804 nach Mainz und dann nach Paris zur Kaiserkrönung einlud, bei welcher Gelegenheit ihm am Pariser Hofe viele Auszeichnung erwiesen, er auch von der französischen Akademie zum Mitglied ernannt wurde. Doch bewahrte er damals noch seine Selbstständigkeit gegenüber von Napoleon und wagte es sogar nach der Kapitulation von Ulm, einen Aufruf an das Reich zu festem Zusammenhalten wider Frankreich und Erhaltung der Reichseinheit zu erlassen, und entwarf, da die Reichsverfassung bereits als aufgelöst zu betrachten war, einen Plan zu theilweiser Wiederherstellung des Reichsverbandes. Eine Abhandlung über die höchsten Interessen Deutschlands in Häberlin's Staatsarchiv Bd. XIV., die entweder von Dalberg selbst verfaßt, oder wenigstens nach seinen Ideen geschrieben ist, enthält den Plan zu einer neuen Ordnung der Dinge in Deutschland, die, im Wesentlichen auf Bildung von sechs Staatengruppen hinauslaufend, bei den zunächst Betheiligten zwar kein Gehör fand, aber von Napoleon als Einleitung zum Rheinbund benützt wurde. Dalberg steht deßhalb in starkem Verdacht, bei Stiftung desselben die Hand mit im Spiele gehabt zu haben. Wie sehr er bereits im Netz französischer Umtriebe gefangen war, zeigte sich darin, daß er bei einer Zusammenkunft mit Napoleon in München, wohin er berufen war, um die Vermählung des Prinzen Eugen, nachherigen Herzogs von Leuchtenberg, mit einer bairischen Prinzessin einzusegnen, sich bewegen ließ, den Oheim Napoleons, den Cardinal Fesch zu seinem Coadjutor anzu-

nehmen (18. Mai 1806). Einige Wochen später unterschrieb sein Gesandter in Paris, wie behauptet wird ohne seine Vorwissen, die Rheinbundsakte, worin er zum Primas des unter französische Protektion gestellten Deutschlands und in den Besitz der Stadt Frankfurt und einiger anderen Gebiete eingesetzt wurde. Er weigerte sich zwar eine Zeitlang seine Ratifikation zu ertheilen, aber es ist dies kein Beweis, daß er an dem ganzen Plan unbetheiligt gewesen, sondern nur die Vermuthung wird dadurch begünstigt, daß die Franzosen die mit Dalberg verabredete Form wesentlich geändert hatten. Jedenfalls fügte sich Dalberg schließlich und nahm Frankfurt in Besitz, ließ sich's auch gefallen, als Napoleon 1810 ihn zum Großherzog machte und ihm Hanau und Fulda schenkte, trat überhaupt in die ihm angewiesene Stellung ein und diente hinfort den napoleonischen Interessen auf eine Weise, welche ihn in der öffentlichen Achtung, die er früher in so hohem Grade besessen hatte, sehr herunterseţte.

Nach der Leipziger Schlacht versuchte er bei den verbündeten Monarchen eine Rechtfertigung seines politischen Benehmens, aber ohne Erfolg; das Großherzogthum Frankfurt wurde unter die provisorische Centralverwaltung gestellt; Dalberg legte nun zwar die großherzogliche Regierung nieder und erklärte sich bereit, sich auf die geistliche Verwaltung seines Erzbisthums Regensburg zurückziehen zu wollen, aber ernannte zugleich den ihm bereits seit dem 3. März 1810 von Napoleon substituirten Vicekönig von Italien, den Prinzen Eugen, aller Abmahnungen seiner Freunde unerachtet, zu seinem Regierungsnachfolger, was natürlich unter den veränderten Verhältnissen von keiner rechtlichen Wirkung mehr seyn konnte. Er selbst zog sich nach Regensburg zurück, wo er sich angelegentlich seinem geistlichen Berufe widmete, unermüdet Wohlthätigkeit übte und endlich am 10. Febr. 1817 als 74jähriger Greis starb. In der Domkirche zu Regensburg, wo er begraben liegt, ließ ihm sein Neffe, der einst von Napoleon zum Herzog und Pair ernannte Emmerich Joseph von Dalberg, ein schönes Denkmal aus carrarischem Marmor errichten. Schließlich müssen wir auch noch seiner kirchlichen und theologischen Beziehungen gedenken. In früheren Zeiten war er den Aufklärungstendenzen mit Entschiedenheit zugewendet, und schwärmte in kirchenrechtlicher Beziehung für Errichtung einer deutschen Nationalkirche, ließ auch durch seine Anhänger dafür schreiben, später schloß er sich mehr der päbstlichen Kurie an und verwendete sich auch bei Napoleon für die Rechte des Pabstes. Als Bischof widmete er sich mehr der Verwaltung, der Armenpflege und dem Schulwesen, als der specifisch-kirchlichen Seite seines Berufs. In der Constanzer Diöcese wirkte er übrigens auch in Verbindung mit seinem Generalvicar v. Wessenberg eifrig für kirchliche Angelegenheiten, belebte die Thätigkeit des Klerus durch häufige Visitationen, durch Preisaufgaben, und gab dem geistlichen Seminar eine bessere Einrichtung. Sein Leben ist mit vorherrschend apologetischem Zweck beschrieben worden von August Krämer in den Zeitgenossen Heft 33, auch besonders abgedruckt Leipzig 1821. Klüpfel.

Dallaeus, Joh. (Daillé), einer der gelehrtesten reformirten Theologen des 17. Jahrhunderts, ist 1594 zu Chatelleraut geboren. Zu Saumur genoß er seit 1612 sieben Jahre lang den Umgang des berühmten Du Plessis-Mornai als Erzieher seiner Enkel. In dieser Eigenschaft durchreiste er Italien, die Schweiz, Deutschland, Holland und England. Nach zweijähriger Abwesenheit setzte er seine Studien fort und wurde ordinirt, wirkte als Schloßprediger Mornai's, ordnete dessen hinterlassene Mé- wurde 1625 als Pfarrer in Saumur angestellt, aber schon 1626 an die Ge- berufen, wo er bis zu seinem Tode 1670 mit großer Auszeichnung als ksteller gewirkt hat. Besonders geschätzt ist die Schrift De usu patrum versüs Genev. 1656, französisch De l'employ des pères schon 1631. bert datirt er das Verderben der Kirche. Er wirkte als Präses ationalsynode, zu Loudun 1659, für Beruhigung des wider d) entbrannten Eifers, und vertheidigte dessen unschuldigen logie des Synodes d'Alençon et de Charenton, deren Milde

gegen dieſe Lehre beſonders von Holland aus mißbilligt worden war. Daillés Predigten ſind in mehreren Bänden erſchienen.

Sein einziger Sohn, Horace, iſt als geiſtlicher Refugié in Zürich geſtorben, gaſtfreundlich aufgenommen von Heidegger, ſo ungleich beide zum Univerſalismus ſtanden. Vgl. *Bayle*, art. Daillé.

Dalmatica, ſ. Kleider, geiſtliche.

Damascus, eine der älteſten und bedeutendſten Städte Syriens. Im A. T. heißt ſie in der Regel דַּמֶּשֶׂק, zweimal דַּרְמֶשֶׂק, 1 Chron. 18, 5. 6., und einmal דּוּמֶשֶׂק, 2 Kön. 16, 10.; im N. T. *Δαμασκός*; bei den Syrern Darmsûḳ, ܕܪܡܣܘܩ, bei den Arabern Dimasckḳ, دِمَشْق oder es-Schâm, الشَّام (eigentlich Name des Landes). Die Etymologie des Wortes iſt dunkel; der ältern ſehr willkürlichen zu geſchweigen (vgl. Stephan. Byzant. ed. Westermann. p. 97. Michael. Supplem. ad Lex. Hebr. P. II. p. 455 sq.), leitet es unter den Neuern Simonis (Onomast. V. T. p. 439) von דָּם und סָמַק, welches beides roth ſeyn bedeutet, ab und bezieht es auf die rothe Farbe des Erdbodens; Geſenius bezieht es nach dem Arabiſchen دَمْشَقَ properavit, strenuus fuit auf die Geſchäftigkeit der Handels-Thätigkeit („equidem malim a strenuitate seu industria in artibus et mercatura exercendis.“ Thesaur. p. 346), nach dem Vorgange arabiſcher Etymologen, die es aber auf die ſchnelle Erbauung der Stadt beziehen (ſ. *Schulten's* Ind. geogr. unter Damascus; Lex. geogr. ed. Juynboll. I. p. 409). Hitzig (Drei Städte in Syrien, in der Zeitſchr. d. deutſch. morgenl. Geſellſch. Bd. VIII. S. 219 ff.) findet ſogar das ſanskritiſche tâmrâksha rothäugig darin, als Bezeichnung des Gottes Dionyſos, den er mit dem Könige Damascus, nach *Justin.* XXXVI, 2. dem Erbauer der Stadt, identificirt. Daß die Stadt ſehr alt iſt, geht ſchon daraus hervor, daß ſie in der Geſchichte Abrahams 1 Moſ. 14, 20. 25, 2. erwähnt wird, mit Bezug auf welche letztere Stelle ſie morgenländiſche Hiſtoriker von Abraham oder ſeinem Knechte Elieſer erbaut ſeyn laſſen (ſ. *d'Herbelot*, Bibl. Orient. Art. Damaschk und Damschak). Die erſte ſichere hiſtoriſche Notiz über die Stadt haben wir aus der Zeit Davids, wo Syrien in verſchiedene kleinere Königreiche getheilt war (ſ. d. Art. Aram. I. S. 465). Als David den König HadadEſer von Zoba geſchlagen hatte, kamen dieſem die damasceniſchen Syrer zu Hülfe, erlitten aber ebenfalls eine Niederlage; David legte eine Beſatzung nach Damascus, und ſo wurden ihm die Syrer tributpflichtig (2 Sam. 8, 5. 6. 1 Chron. 18 (19), 5. 6.). Die wiederholten Niederlagen HadadEſers (ſ. auch 2 Sam. 10, 6 ff.) benutzte ein Untergebener deſſelben, Reſon, Sohn Eljada's, רְזוֹן בֶּן אֶלְיָדָע, ſich unabhängig zu erklären, zog mit einer Schaar nach Damascus, bemächtigte ſich dort der Regierung und trat als Widerſacher Iſraels auf, ſo lange Salomo lebte (1 Kön. 11, 23 ff.). Ihm folgte Heſion, חֶזְיוֹן (1 Kön. 15, 18.), deſſen Sohn Tabrimmon, טַבְרִמּוֹן, mit dem jüdiſchen Könige Abiam verbündet war (1 Kön. 15, 19.), welches Bündniß ihre Söhne Ben Hadad, בֶּן־הֲדַד und Aſſa erneuerten, worüber letzterer vom Propheten Hanani getadelt wurde (2 Chron. 16, 7 ff.). In Folge davon wendete ſich Ben Hadad gegen den König Baëſa von Iſrael, mit dem er vorher verbündet geweſen war, und brachte ihm empfindliche Niederlagen bei (1 Kön. 15, 19 ff. 2 Chron. 16, 2 ff. vgl. d. Art. Aſa. I. S. 559 f.). Sein Sohn Ben Hadad II. ſetzte die Feindſeligkeiten fort und verlangte vom Könige Ahab von Iſrael ſogar die Auslieferung ſeiner Schätze, ſeiner Weiber und Kinder. Gegen ſolche Forderung ſetzte ſich dieſer zur Wehr und ſchlug Ben Hadad zweimal, worauf derſelbe um Frieden bat und ihn erhielt (1 Kön. 20, 1—34.). Drei Jahre darauf entbrannte der Streit von Neuem; Ahab führte ihn in Verbindung mit dem Könige Joſaphat von Juda, wurde aber von Ben Hadad bei Ramoth in Gilead geſchlagen und verlor ſein Leben (1 Kön. 22. ſ. d. Art. Ahab. I. S. 188). Unter Joram wurden die Feindſeligkeiten fortgeſetzt und die Syrer machten mehrfache Einfälle in Iſrael (2 Kön. 5, 2. 6, 8 ff. 24 ff.), bis zum Tode Ben Hadads,

welcher krank von Hasael ermordet wurde (2 Kön. 8, 7—15. *Joseph.* Ant. IX, 4, 6.). Dieser Hasael, חֲזָאֵל, schon vorher von den Propheten Elias (1 Kön. 19, 15.) und Elisa (2 Kön. 8, 7. 13.) zum Könige von Damascus bestimmt, hatte sich kaum der Regierung bemächtigt, als er mit dem Könige Joram von Israel wegen Ramoth in Gilead, welches die Syrer besetzt hatten, in Streit gerieth und ihn, obschon er mit dem Könige Ahasja von Juda verbündet war, besiegte (2 Kön. 8, 28. 29. 9, 14—16.). Noch glücklicher war Hasael unter Jorams Nachfolger, dem Usurpator Jehu, dem er das ganze transjordanische Gebiet entriß (2 Kön. 10, 32. 33. 13, 7., worauf sich Amos 1, 3. bezieht). Auch gegen Philistäa wendete er sich, nahm Gath ein und zog gegen Jerusalem, dessen Belagerung von Joas nur mit Hingabe der Tempelschätze und des königlichen Schatzes abgekauft wurde (2 Kön. 12, 17. 18. 2 Chron. 24, 23. 24.). Auch Jehu's Sohn Joahas hielt Hasael in Unterwerfung (2 Kön. 13, 3.). Erst nach seinem Tode, unter seinem Sohne Ben Hadad III. schlug Joas, Sohn des Joahas, die Syrer dreimal und zwang sie, ihre Eroberungen wieder herauszugeben (2 Kön. 13, 22—25.). Noch tiefer demüthigte Jerobeam II., Joas Sohn, die Syrer, indem er sogar Damascus und Hemath wieder in Besitz nahm (2 Kön. 14, 25. 28.). Doch scheint diese Besitznahme nur eine vorübergehende gewesen zu seyn, wenigstens wird von ihr weiter gar nichts erwähnt, und nachher finden wir wieder den König Rezin, רְצִין, von Damascus, der mit dem Könige Pekah von Israel verbündet einen Einfall in das Reich Juda macht (2 Kön. 15, 37. 16, 5 ff. Jes. 7, 1 ff.), die für den Handel wichtige Hafenstadt Elath, welche Usia an Juda gebracht hatte (2 Kön. 14, 22.), erobert und die Juden aus ihr vertreibt (2 Kön. 16, 6.). Gegen diese beiden Könige wendet sich der König Ahas von Juda an den assyrischen König Tiglath Pilesar, der ihm auch willfahrt und zunächst gegen Damascus zog, es eroberte und die Einwohner nach dem assyrischen Distrikte Kur, wahrscheinlich der Gegend am Flusse Kyros (s. Bauer, Commentar zu Amos. S. 69 f.) in die Gefangenschaft führte. Rezin selbst fiel im Kampfe (2 Kön. 16, 9. Amos 1, 5. Jes. 8, 4. vgl. 10, 9. 17, 1 ff.). Ganz zerstört wurde Damascus nicht, denn noch die Propheten Jeremias (49, 23—27.) und Hesekiel (27, 18., doch kann man diese Stelle auch auf die frühere Zeit beziehen) erwähnen die Stadt. In der Folgezeit übernahmen von den Assyrern die Babylonier, von diesen die Perser die Herrschaft über Syrien und somit auch über Damascus. Nach der Schlacht bei Issus kam Damascus in Alexanders Gewalt (Arrian. II. 15. Curt. III, 12. 13.); darauf wurde es dem seleucidisch-syrischen Reiche zugeschlagen, in welcher Periode es in der Bibel in den Kämpfen der Makkabäer erwähnt wird (1 Makk. 11, 62. 12, 32.); die ausführlichere Geschichte dieses Zeitraums s. in Ersch und Gruber, Encyklop. Th. 22. Abth. 2. S. 114. Durch Pompejus wurde dann Syrien im J. 64 v. Chr. römische Provinz (s. Band I. S. 488. Anm. ***). Herodes der Große baute in Damascus Bäder und Theater (Joseph. Bell. Jud. I, 21, 11.). Zur Zeit des Apostel Paulus hatte ein arabischer König Aretas (d. i. حارث), wahrscheinlich als römischer Vasall, einen Ethnarchen oder Statthalter in Damascus, der den Paulus gefangen nehmen wollte (2 Cor. 11, 32. vgl. d. Art. Aretas. I. S. 488 f.). Paulus selbst wurde bekanntlich auf einer Verfolgungsreise gegen die Christen in Damascus bekehrt (Ap.-Gesch. 9.) und hielt dort seine erste Predigt von Jesu (9, 20.). Seit der seleucidischen Periode nämlich hatten sich in Damascus sehr viele Juden niedergelassen (Joseph. Bell. Jud. I, 2, 25. II, 20, 2.) und besaßen dort mehrere Synagogen (Ap.-Gesch.). und so hatte unter diesen das Evangelium schon sehr frühzeitig, wahrscheinlich gleich nmus Tode (vergl. Ap.-Gesch. 8, 1. 11, 19.) Eingang gefunden. Später war es christlichen Bischofs (s. *Assemani* Bibliot. Orient. II. Dissert. - IV. p. DCCXLII.). Aus den Händen der Christen kam alifen Omar durch Chalid den Walid (*Abulfed.* Annal. ter moslimische Herrschaft, unter der sie bis auf den t gehörte Damascus zum Chalifat, dem es aber 877 urde. Nachher stand es unter den verschiedenen Dy-

naſtieen der Ikhſchiditen, Fatimiden, Seldſchuken (unter denen der berühmteſte Saladin), bis Hulagu ihrer Herrſchaft ein Ende machte, 1260. Im Jahr 1516 endlich entriß der türkiſche Sultan Selim I. Stadt und Gebiet den Mamluken und verleibte ſie dem türkiſchen Reiche ein (ſ. v. Hammer, Geſch. des Osman. Reichs. Bd. II. S. 481 ff.), bei welchem ſie bis jetzt geblieben iſt.

Damascus liegt am öſtlichen Fuße des Antilibanus, in einer ſehr bewäſſerten und darum grünenden und fruchtbaren Ebene, el Guṭa (الغوطة) genannt, die ſo ſchön iſt, daß die Morgenländer hier eines der vier irdiſchen Paradieſe, und zwar das ſchönſte derſelben, annehmen (ſ. die unten angeführten arabiſchen Schriftſteller). Dieſe reiche Bewäſſerung erhält ſie von einigen vom Gebirge herkommenden Bächen, unter denen der Barada (بَرَدَى, ſ. Lex. geogr. ed. Juynboll. I. p. 141) und der A'wadsch (الاعوج) die beiden bedeutendſten ſind. Da in der Bibel, 2 Kön. 5, 12., zwei Bäche von Damascus, Amana und Pharphar (אֲמָנָה und פַּרְפַּר) erwähnt werden, ſo ſind dieſe wahrſcheinlich mit jenen identiſch. Bisher nahm man gewöhnlich den Amana für den Barada und den Pharphar für den El-Fidſche (ſ. Gesen. Thes. u. d. Wtr. p. 116. 1132.), allein dieſer iſt mehr eine allerdings ſehr ſtarke und in ihrer Erſcheinung prächtige Quelle, die ſich nach kurzem Laufe mit dem Barada vereinigt (ſ. die Beſchreibung von Porter in: *Kitto* Journal. nr. VIII. Juli 1853. S. 256 f. und v. Thomſon in: Biblioth. Sacra and Theological Review. 1848. p. 763), und kann kaum ein Fluß genannt werden. Nach den Auseinanderſetzungen von Thomſon und Robinſon in Biblioth. Sacr. 1849. p. 366—371, und von Porter in *Kitto's* Journal. a. a. O. S. 245—247 iſt wohl kein Zweifel mehr, daß der Pharphar dem jetzigen A'wadſch entſpricht. Dieſer entſpringt auf den Dſchebel Heiſch (Hermon), fließt ſüdlich von Damascus und berührt die Stadt zwar ſelbſt nicht, iſt aber in ihrem Gebiete neben dem Barada der bedeutendſte Strom. Er vereinigt ſich mit dem Barada kurz vor ſeinem Einfluſſe in den See. Der Barada (bei den Claſſikern Chrysorrhoas, Strabo XVI. p. 520. Plin. V, 18 (16). Ptol. V, 15., doch bei Stephan. Byzan. u. *Δαμασκός* p. 97, 11. ſchon *Βαρδίνης*) entſpringt in der ſchönen Hochebene von Zebedâni im Antilibanus, empfängt dann mehrere Zuflüſſe und tritt bei dem Dorfe Dummar in die Ebene von Damascus. Hier werden eine Menge Kanäle aus ihm geleitet, welche die Ebene bewäſſern und die außerordentliche Friſche und Fruchtbarkeit derſelben, aber auch eine ziemlich ungeſunde, Fieberkrankheiten erzeugende Luft hervorbringen. Vier und dreiviertel Stunden öſtlich von Damascus ergießt er ſich dann in einen kleinen See, der Boheiret el-Merdsch (بحيرة المرج, Lex. geogr. I. p. 132. Abulfed. geogr. ed. Reinaud. p. 40) genannt wird und aus zwei Hälften beſteht, dem ſüdlichen und öſtlichen See (el Baḥret el-Kiblijeh und el-Baḥret el-Scharḳijeh), welche durch eine wellenförmige Erhöhung von einander getrennt ſind und jede etwa 6—7 Stunden im Umfange haben. Eine ausführliche Beſchreibung des Barada in ſeinem ganzen Verlaufe gibt Porter in ſeinem Aufſatze The Rivers of Damascus in der erwähnten Nummer des Kitto'ſchen Journals, womit zu vergleichen Robinſon in der Zeitſchrift der Deutſch. Morgenl. Geſellſch. VII. S. 70 f. Die Stadt Damascus ſelbſt iſt eine »der regelmäßigſten und reinlichſten unter allen orientaliſchen Hauptſtädten« (Robinſon a. a. O. S. 69), und hat mit Einſchluß der großen Vorſtadt Ṣalaḥijeh c. 109,000 Einwohner, und zwar c. 75,000 Muhammedaner und Druſen, 14,000 Chriſten, 5000 Juden und 15,000 Fremde, Soldaten und Sklaven. Die Häuſer ſind von außen unſcheinbar, deſto prächtiger aber meiſt im Innern; die Straßen ſind eng und ſehr lang (eine von N.O. nach S.W. laufende hält man für die Ap.-Geſch. 9, 11. erwähnte »richtige« oder gerade Straße, *τὴν ῥύμην τὴν καλουμένην εὐθεῖαν*). Unter den öffentlichen Gebäuden zeichnet ſich vor allen die große, prächtige, vom Chalifen Walîd ben 'Abd el-Malik eingerichtete Moſchee aus, früher eine Johannes dem Täufer geweihte chriſtliche Kirche, deren ausführliche Beſchreibung von morgenländiſchen Schriftſtellern ſich in den unten angeführten Stellen derſelben und nach ihnen in: v. Hammer, Geſch. d. Osman. Reichs.

II. S. 484 ff. findet. Das mit Thürmen verſehene Caſtell liegt im weſtlichen Theile der Stadt und rührt nach Richter aus den Zeiten der Kreuzzüge her. Auch in dieſer Stadt wie in allen Städten Paläſtinas hat der fromme Glaube die Oertlichkeit heiliger Begebenheiten feſtgehalten, und ſo zeigt man eine halbe Stunde öſtlich von der Stadt den Ort, wo der Apoſtel Paulus bekehrt wurde, ferner auf jener „geraden Straße“ ſelbſt das Haus des Judas, wo er einkehrte (Ap.-Geſch. 9, 11.), auch das Haus des Ananias, der ihn heilte (9, 17 f.), ſowie das Fenſter, durch welches der Apoſtel in einem Korbe hinabgelaſſen wurde (2 Kor. 11, 33.). Das angebliche Haus des Naeman, jenes ſyriſchen Hauptmanns, welchen der Prophet Eliſa vom Ausſatze heilte (2 Kön. 5.), hat man zu einem Hoſpitale für Ausſätzige verwandt.

Ueber Damascus ſ. ausführlichere Beſchreibungen morgenländiſcher Schriftſteller bei *Abulfeda*, géogr. ed. Reinaud. p. 252. Tab. Syr. ed. Köhler p. 100; *Edrisi*, géogr. trad. par Jaubert. I. p. 349 sqq.; Iſtakhri in meiner Chrestom. Arab. p. 96 sq., Oriental Geography of Ebn Haukel p. 41 sq.; Voyages d'Ibn Batoutah ed. Defrémery. I. p. 187—252. The Travels of Ibn Jubair ed. Wright. p. 262—301. *Cazwini* Kosmographie. II. S. 126 ff. Intereſſante ſtatiſtiſche Notizen über das heutige Damascus von Michael Meſchaka, aus dem Arab. überſ. von Prof. Fleiſcher, finden ſich in der Zeitſchr. d. D. M. Geſellſch. VIII. S. 346 ff. Von abendländiſchen Schriftſtellern vgl. *Vitringa*, Comment. in Jes. I. p. 652—654. Mannert, Geogr. der Griechen und Römer. VI. S. 407 ff. *Golius*, ad Alferg. p. 128. Pococke, Beſchr. d. Morgenl. II. S. 171 ff. v. Troilo, Oriental. Reiſebeſchr. S. 575 ff. *Maundrell*, Voyage. Trad. de l'Angl. p. 204 sqq. O. v. Richter, Wallfahrten im Morgenl. S. 138 ff. Berggren, Reiſen, überſ. v. Ungewitter. II. S. 42 ff. Wolff, Reiſe in d. gel. Land. S. 189 ff. Roſenmüller, bibl. Alterth. I, 2. S. 284 ff. Rödiger, Art. Damascus in: Erſch u. Gruber, Encyklop. Th. 22. Abth. 2. S. 113 bis 116. **Arnold.**

Damaſus, Päbſte dieſes Namens. Damaſus I., geboren 306 wahrſcheinlich in Rom, ſeit 355 Erzdiacon der römiſchen Kirche, war Biſchof der römiſchen Kirche vom Jahr 366 bis 384. Die zwiſchen ihm und dem Diacon Urſicinus zwieſpältige Wahl gab, obgleich Valentinian I. ſich für jenen entſchied, Anlaß zu blutigen Streitigkeiten und zu einem langwierigen, auch in andere Provinzen hinüberreichenden Schisma. Um die ſchismatiſchen Geiſtlichen nicht den weltlichen, damals größtentheils noch heidniſchen Beamten preiszugeben, welche bisweilen gegen jene ſogar die Tortur in Anwendung brachten, verordnete Gratian, daß der römiſche Biſchof das Recht haben ſollte, über die aus Rom nicht vertriebenen Geiſtlichen der feindlichen Partei die richterliche Entſcheidung zu fällen (378) und gewährte ihm auf den Antrag einer römiſchen Synode in demſelben Jahre die dazu nöthige Unterſtützung der weltlichen Behörden. Nach außen bekämpfte D. den Arianismus, und hielt 368 eine Synode in Rom, welche die beiden illyriſchen Biſchöfe Urſacius und Valens verdammte und eine zweite ebendaſelbſt 370, welche über B. Auxentius von Mailand das Urtheil ſprach. Auch verwendete er ſich für die Beilegung der antiocheniſchen Kirchenſpaltung und trat der allgemeinen Kirchenverſammlung in Conſtantinopel 381 bei. Derſelbe ſtand in enger Verbindung mit Hieronymus; auf ſeine Aufforderung hin unternahm dieſer die Verbeſſerung der lat. Bibelüberſetzung. Nach ſeinem Tode wurde er in die Zahl der Heiligen aufgenommen, und ſein Feſt auf den 11. Dez. feſtgeſetzt. Seine Schriften (beſonders Briefe und Gedichte) wurden dreimal herausgegeben, zu Rom durch Ubaldini 1638, ebenfalls zu Rom 1754 durch Merenda, zu Paris 1840.

Damaſus II., Biſchof von Brixen, 1048 zum Pabſt erwählt, unter dem Einfluſſe [illegible] ſchon am dreiundzwanzigſten Tage nach ſeiner Thronbeſteigung; die [illegible] Gift umgekommen, wird nur von einem minder glaubwür- **Herzog.**

[illegible] ſchichte der chriſtlichen Kirche ſind beſonders drei Männer

1. Damianus, der Heilige, meiſt zuſammen genannt mit ſeinem Bruder, dem heil. Cosmas (daher in den Kalendern die Angabe 27. Sept. „Cosmas und Damianus“). Beide lebten und wirkten als Aerzte in Sicilien bis zur Zeit der Diocletianiſchen Chriſtenverfolgung, in welcher der Statthalter Lyſias, da auch ſie im Verdacht ſtanden, heimliche Chriſten zu ſeyn, verlangte, ſie ſollten öffentlich den Göttern opfern, was ſie aber entſchieden verweigerten; worauf er ſie martern und dann enthaupten ließ (303). Um ihres Märtyrertodes willen wurden ſie als Heilige verehrt; in Rom, wohin ihre Leichname gekommen ſeyn ſollen, ward ihnen eine Kirche geweiht, und noch jetzt wird der 27. Sept. als ihr Gedächtnißtag durch eine Meſſe gefeiert, bei welcher zugleich mit Rückſicht auf ihre ärztliche Kunſt Luc. 6, 18—23. als Evangelienlection verordnet iſt. Das ganze Mittelalter hindurch galten ſie als Schutzpatrone der Aerzte und Apotheker, und auf Bildern machen Apotheker-Apparate, Arzneigläſer und chirurgiſche Inſtrumente ſie kenntlich. — Ihnen zu Ehren hieß auch ein geiſtlicher Ritterorden (im 11. Jahrhundert) der Cosmas- und Damianus-Orden, der in ähnlicher Weiſe, wie der Johanniterorden den Zweck hatte, Pilgern nach dem gelobten Lande ritterlichen Schutz und ärztliche Pflege zu gewähren, aber durch die Ungunſt der Verhältniſſe bald wieder unterging.

2. Damianus, ein monophyſitiſch geſinnter Patriarch von Alexandrien († 601), der hinſichtlich der Trinitätslehre ziemlich ähnlich, wie früher Sabellius, ſich dahin erklärte: Die Gottheit (θεότης) des Vaters, Sohnes und heil. Geiſtes ſey eine Weſenseigenſchaft (ὕπαρξις), welche unter alle drei getheilt ſey, ſo daß ſie nur zuſammen, nicht aber jedes für ſich (καθ' ἑαυτὸν) Gott ſind, und in dieſer ihrer Vereinigung das Eine göttliche Weſen (μίαν οὐσίαν καὶ φύσιν) ausmachen. — Seine Anhänger hießen nach ihm Damianiten, ſonſt auch wohl von dem Angelium, ihrem Verſammlungsort in Alexandrien, Angeliten; die Gegner nannten ſie ſpottweiſe Tetraditen (Τετραδῖται), weil ſie, ſchlimmer noch, als die Tritheiten, vier Götter annähmen: Vater, Sohn, heil. Geiſt, und jenes höhere Weſen, das von Natur (φύσει) und an und für ſich (καθ' ἑαυτὸν) Gott ſey. Alt.

3. Damianus oder Damiani, Peter, wurde im Jahre 1007 zu Ravenna geboren. Seine Eltern waren arm und die Familie war ſchon ſehr zahlreich, als Peter zur Welt kam. Weder ſeine Geſchwiſter hatten Freude an ſeiner Geburt, noch ſeine Mutter. Sie wollte ihn ſterben laſſen und verſagte ihm Nahrung und Pflege. Da bewog ſie ein fremdes Weib, ſich ihres Kindes wieder anzunehmen, ehe es völlig erſtarrt und verhungert war. Dieſes Weib war die Frau eines Prieſters. Sie erhielt Demjenigen das Leben, der ſpäter weſentlich dazu beitrug, daß nicht lange mehr von Prieſterfrauen die Rede war. Die Eltern ſtarben zeitig und überließen die Sorge für Peter einem älteren verheiratheten Bruder deſſelben. Auch bei dieſem ſcheint damals Armuth geherrſcht zu haben. Peter wurde ſchlecht genährt und gekleidet und wurde ſelbſt zum Hüten der Schweine verwandt. Nachdem ihm die Kindheit in harter Behandlung und unter vielen Entbehrungen vergangen war, nahm ſich ein anderer älterer Bruder ſeiner an. Damianus, das war der Name deſſelben, war Kleriker, machte raſche Fortſchritte im Klerus und ſcheint unter alle ſeine Geſchwiſter eine Art von Aufſchwung gebracht zu haben. Jedenfalls ſollte Peter durch ihn aus ſeiner erbärmlichen Lage geriſſen und auf eine Bahn geſtellt werden, auf welcher er die Stütze und der Stolz der ganzen Familie werden könnte. Peter iſt ihm ſehr dankbar dafür geweſen und hat ſich dem Bruder zu Ehren (ähnlich wie Euſebius zu Ehren ſeines Freundes Euſebius Pamphili) Petrus Damiani genannt. Er erhielt die Mittel, die freien Künſte zu treiben, und ſtudirte in Ravenna, Faenza und Parma. Bald trat er in ſeiner Vaterſtadt als Lehrer auf, hatte großen Erfolg und erwarb ſich Ehre und Vermögen. Aber in einem Alter von ungefähr 30 Jahren verließ er plötzlich Heimath, Lebensſphäre und Wirkungskreis und wurde Eremit. Die innere Wandlung war nicht ſo auffällig und plötzlich geſchehen. Sein rauhes und leidenſchaftliches Weſen war frühzeitig zur Unterwerfung unter fremden

Willen und fremde Einsicht und zur Freude an Demüthigung und Knechtung seiner selbst gewöhnt worden. Er sah sich bald im Gegensatze zur wilden Welt und zur verwilderten Klerisei und staunte die großen Helden der äußersten Entsagung und Selbstpeinigung an, welche seit dem Ende des 10. Jahrhunderts Volk und Fürsten Italiens erbaut hatten. Romualds, seines Landsmanns, Beispiel mag ihn vorzüglich angezogen und die Ausgrabung und Verehrung des Leichnams desselben mag seinen Entschluß zur Nachfolge im heiligen Leben befördert haben. Er fing an, sich zu plagen. Um seiner wollüstigen Triebe Herr zu werden, verließ er Nachts sein Bett und sein Haus, stürzte sich unbekleidet in den Fluß und blieb darin, bis er fast erstarrt war. Dann lief er bis zur ersten Gebetsstunde um Kirchen und andere heilige Oerter, während er eine möglichst große Menge von Psalmen hersagte. Er zog ein härenes Unterkleid an und legte sich allerlei Entbehrungen auf. Endlich wird erzählt, daß er täglich Arme und Kranke an seinem Tische hatte und sie oft besser bewirthete, als sich selbst. Er sehnte sich aber nach der Darbringung eines recht großen Opfers und nahm deßhalb in der Blüthe seiner Manneskraft, seiner Ehre und seines irdischen Glückes gänzlich Abschied von der Welt. Er hatte schon vorher mit Einsiedlern von Fonte Avellana bei Gubbio Verkehr gehabt; jetzt begab er sich, Allen sehr unerwartet, in diese Eremitengemeinde, welche um das Jahr 1000 von Ludolf, einem Genossen Romualds, gestiftet worden war. Hier zeichnete er sich bald so aus, daß er zum Prior, später zum Abte gemacht, und in den Einsiedeleien und Klöstern der ganzen Umgegend als Lehrer und Zuchtmeister begehrt wurde. Damals herrschte unter den Eremiten ein sehr hitziger Geist der Buße. Man quälte sich mit unzähligen Gebeten, unaufhörlichen Fasten und anderen selbsterfundenen Entsagungen, Strafen und Plagen und man verehrte sie als heilsame Zuchtmittel, als genugthuende Büßungen, ja als rechtfertigende und verdienstliche Werke. Der Irrthum verzerrte sich zum völligen Wahnsinn, indem man in jene Dinge System und Methode brachte. Man beschränkte sich nun in der Regel auf Psalter und Geißel. Man entkleidete sich vor dem ganzen Convent oder in der einsamen Zelle und schlug sich selbst nach dem Takte des Psalters, dieses Pulses aller Mönchsascese, mit Ruthen oder später lieber mit ledernen Riemen. Man gab sich unter je 10 Psalmen 1000 Hiebe, also während des Hersagens des ganzen Psalters 15,000 Hiebe. Weiter setzte man fest, daß 3000 Hiebe ein Bußjahr aufwögen und daß man also mit einem von 15,000 Hieben begleiteten Psalter eine Strafe von 5 Jahren abbüßte. So wurde es keine zu schwere Aufgabe, nach und nach mehrere Hunderte von Jahren abzubüßen und auch den größten Bußtaxen für eigene und fremde Sünden zu genügen. Diesem verdienstlichen Geißeln gab man sich in jener Zeit mit glühendem Eifer hin. Am weitesten brachte es darin Dominikus, der zu größerer Plage auf dem bloßen Leibe einen eisernen Harnisch trug und deshalb der Geharnischte (loricatus) genannt wurde. Um die Streiche schneller auf einander folgen zu lassen, sprach er die Worte der Psalmen nicht mehr aus, sondern betete sie nur in Gedanken. So absolvirte er einst an einem Tage 12 Psalter und geißelte sich endlich zu Tode. Dominikus war der Schüler Damianis, von dem jedoch die beschriebene Büßungsart nicht erfunden (Dominikus soll sie vielmehr erst den Damiani gelehrt haben), aber allerdings in Schwung gebracht worden ist. Sie fand freilich auch Gegner und Damiani mußte sie in Schriften vertheidigen. Er fand es aber auch für gut, die Geißelwuth unter seinen Schülern zu mäßigen. Er verordnete, daß Niemand gezwungen würde, sich zu geißeln, und daß sich in der Regel jeder Geißler mit 40 Psalmen, also 4000 Hieben, auf einmal begnügen sollte. Damiani vergrößerte und befestigte die Eremitencongregation von Fonte Avellana (welche nach ihrer vollständigen Verweltlichung im Jahre [illegible] Congregation von St. Marcano vereinigt worden ist) [illegible] Wald erzählte man sich Wunder- [illegible] Auszuge der Israeliten aus [illegible] vollbracht hat. Und in sehr [illegible] der Kirche Italiens, indem

er das Haupt und der Wortführer des neuen ſtrengen Mönchthums und in Folge deſſen auch der ganzen energiſchen Partei wurde, welche, von einer extremen Asceſe und von einer allzu ſubjektiven Kirchenidee ausgehend, eine durchgreifende Verbeſſerung und eine ſchonungsloſe Sichtung des ganzen Klerus forderte. Damiani wurde wie der Panegyriker ſo der Nachfolger Romualds, vor dem ſich Pabſt und Kaiſer geneigt hatten. Damiani übertraf den Romuald, weil er nicht vom ritterlichen Roſſe, ſondern von der Lehrkanzel in die Zelle gekommen war, und nicht nur durch die Macht ſeines Wortes und Weſens, ſondern auch auf dem Wege der Schrift (den er übrigens nur betrat, weil er keine Handarbeit verſtand und nicht anders, als durch literariſche Beſchäftigung, ſeine Gedanken und Begierden im Zaume zu halten verſtand) wirken und ſich mit den Gebildeteren ſeiner Zeit auseinanderſetzen konnte. Aber er hat die einfältige Größe Romualds und ſelbſt die ſeiner eigenen Schüler nicht erreicht. Gerade die vielfache und umfangreiche Thätigkeit, zu welcher er ſich berufen glaubte oder zu welcher man ihn wegen ſeiner Bedeutung herbeizog, hat das Maß ſeiner ſelbſtſtändigen Wirkung auf ſeine Zeit verringert. Sein erſtes öffentliches Auftreten war das eines Cenſors. Er richtete aus ſeiner Einöde ein Schreiben an Pabſt Gregor VI., forderte denſelben ſehr ernſt zur Beſeitigung unwürdiger, beſonders ſimoniſtiſcher Biſchöfe auf und nannte kühn den Biſchof von Peſaro als einen der ſchuldigſten. Als Heinrich III. nach Italien kam, ſtand Damiani's heiliger Ruf in ſeiner Blüthe und der Kaiſer that wohl daran, daß er ſeine reformatoriſchen Unternehmungen durch die Mitwirkung des verehrten Eremiten volksthümlich zu machen und zu befördern ſuchte. Heinrich trat in unmittelbare Verbindung mit Damiani und ſtand wahrſcheinlich in demſelben Verhältniß zu ihm, in welchem Otto III. zu Romuald geſtanden hatte. Wir dürfen vermuthen, daß die Synode von Sutri nicht ohne Damiani's Einverſtändniß und Beirath abgehalten worden iſt. Heinrich empfahl ihm ſeinen neuen Pabſt und bat ihn inſtändig, ſich nach Rom an die Seite Clemens II. zu begeben und dieſem zu ſagen, was in den Angelegenheiten der Kirche Italiens gethan werden müßte. Damiani hatte große Freude an den gewaltſamen Maßregeln Heinrichs und hoffte eine gründliche Beſſerung der Kirche von Clemens II. Er war ſich auch mit Freuden ſeines eignen Anſehns und ſeiner eignen Mitwirkung bewußt, aber er ließ ſich noch nicht verleiten, ſeine einſame Zelle zu verlaſſen und in Rom unmittelbaren Antheil an der Regierung der Kirche zu nehmen. Er ſchrieb an Clemens und ermahnte ihn, daß er gegen verbrecheriſche und widerſpenſtige Biſchöfe, von denen er einige namhaft machte, mit unnachſichtiger Strenge einſchreiten ſollte. Auch an das Ohr des Pabſtes Leo IX. ließ er ſeine rauhe Stimme aus der Wüſte erſchallen. Er ſchrieb für ihn ſein Buch von der gomorrhiſchen Laſterhaftigkeit des Klerus (liber gomorrhianus). Er hatte ſehr viel Schlimmes ſelbſt wahrgenommen, aber er hatte ſich mehr und noch viel Schlimmeres mit leichtgläubigem Gefallen daran erzählen laſſen und er ſchilderte nun mit einer faſt ſchamloſen Sorgfalt die verſchiedenen Grade der geſchlechtlichen Sünde. Er tadelte die feige Schlaffheit der Oberen, erklärte alle unzüchtigen Kleriker (das waren aber für ihn auch alle beweibten als ſolche) für thatſächlich aus dem Klerus ausgeſchieden, geſtand aber am Ende zu, daß es bei der durchgängigen Unzüchtigkeit wegen des ſonſt zu befürchtenden Abtretens des geſammten Klerus rathſam ſeyn möchte, gegen Reuige und nicht allzutief Geſunkene Nachſicht zu üben und ſie nach geleiſteter Pönitenz in ihren geiſtlichen Aemtern zu belaſſen. Leo IX. bezeigte dem ſchriftſtelleriſchen Volksheiligen Italiens ſeine Achtung, nahm das ſeltſame Buch mit außerordentlicher Freude

chied ſich für das darin aufgeſtellte Prinzip von dem gänzlichen Herausfallen der
us dem Klerus, formulirte aber auch noch beſtimmter die von Damiani an-
onſequenz. Der Pabſt ſchwankte ſelbſt zwiſchen mehr ſubjektiver und mehr
ſtellung von Weſen und Wirkſamkeit der Kirche, des Amtes, des Sakra-
olge deſſen ſchwankte er auch im Ergreifen und Durchführen reformatori-
ungen. Klarer und feſter war Hildebrand, der in des Pabſtes Gefolge,
bſtes Führer, in Rom eingezogen war. Nachdem Gregors VI. Verſuch,

Pabſtthum und Kirche zu heben und zu befreien, geſcheitert war, hatte ſich Hildebrand fern von dem zerrütteten Italien von der Exiſtenz der Elemente überzeugt, mit denen der Nachfolger Petri in Rom es wagen konnte, den Kampf gegen die feindſelige oder doch dominirende politiſche Gewalt und gegen den verworfenen oder doch der Welt anheimgefallenen Klerus aufzunehmen. Er hatte beſonders im jenſeitigen altbenediktiniſchen Mönchthum eine kräftige Stütze des römiſchen Kirchenthums gefunden. Jenes hatte in der Geſtalt der Congregation von Clüny eine ſelbſtſtändige und ſehr anſehnliche Stellung neben dem hohen Klerus errungen und war zum Bewußtſeyn eines beſondern Berufes zur Theilnahme an der Kirchenregierung gekommen. Die Cluniacenſer repräſentirten noch das geſammte Mönchthum jenſeit der Alpen, während in Italien der Gegenſatz der Anachoreten gegen die benediktiniſchen Cönobiten ſchon einen unheilbaren Riß in das Gemeinweſen der Asceten gebracht hatte. Dieſer Zwieſpalt trat den Planen Hildebrands am hinderlichſten entgegen. Hildebrand gehörte nämlich ſelbſt den Benediktinern an und erſah ſich Montecaſſino zum Vorort des Mönchsſtaates, zum Hauptquartier des päbſtlichen Stabes und zum Seminar der künftigen Beſitzer des Stuhles Petri, nachdem man Clüny in dieſen Eigenſchaften würde entbehren gelernt haben. Aber Montecaſſino und die übrigen gelehrten und reichen Klöſter alter Stiftung waren durch die Einſiedler ſeit Romuald in Mißachtung gekommen und hielten ſich, mehr oder weniger feindſelig, der populären extremen Anachoreſe fern. Auf die Letztere, als auf die kräftigſte Reaction gegen den ſchlimmen Zuſtand von Kirche und Welt, mußte ſich jeder Reformationsverſuch ſtützen, weil nur durch ſie das Volk gewonnen und geleitet werden konnte. Nichts war aber wichtiger, als ſich das Volk, beſonders der Städte, dienſtbar zu machen, denn in ihm regte ſich ein Geiſt, welcher ebenſo der Hierarchie wie der ſtaatlichen Monarchie und Ariſtokratie gefährlich war. Nun war es die Aufgabe des autokratiſchen Pabſtthums, vermittelſt des Volkes die politiſchen Gewalthaber und die geſammte Weltgeiſtlichkeit im Schach zu halten und geradezu den Aufſtand des Volkes gegen den unreinen, von Rom unabhängigen und dafür den weltlichen Herren dahingegebenen Klerus zu organiſiren. Dieſe verſchiedenen Elemente mußten untereinander geeinigt, dem römiſchen Stuhle unbedingt unterworfen und zum Kampfe für Freiheit und Reinheit der Kirche, d. h. der römiſchen Prieſterſchaft gerüſtet und geführt werden. Zur Erreichung dieſer Ziele trug Damiani ſehr viel bei, ohne daß er ſich des Planes immer bewußt war und ohne daß er dem Werke, zu dem er ſich anſtellen ließ, eine geordnete und ſtetige Thätigkeit widmen konnte. Er war dem Hildebrand jedenfalls ſchon unter Gregor VI. bekannt geworden und trat unter Leo IX. wieder in den Geſichtskreis der Hildebrandiſchen Reformpartei. Sie erkannte, belächelte und überwachte ſeine Schwäche, ſo weit ſie ſelbſt darüber erhaben war. Dieſes Verhältniß tritt in den Briefen Damiani's an Hildebrand zu Tage, in welchen Jener Dieſen ſcherzhaft ſeinen ſchmeichelnden Tyrannen und ſeinen heiligen Satan nennt. Die genannte Partei erkannte aber auch Damiani's Stärke, ehrte ſie hoch und benutzte ſie mit kühnem Vertrauen. Damiani trat mit Montecaſſino in Verkehr und übte einen entſcheidenden Einfluß auf das ganze italieniſche Mönchthum, das ſich ſeiner abenteuerlichen Asceſe, ſeinem ausſchweifenden Wunderglauben und ſeiner Begeiſterung für die unumſchränkte Gewalt des Pabſtes nicht lange entziehen konnte. Dieſe Begeiſterung wuchs, ſeitdem in Folge des Todes Heinrichs III. von dem Berufe des Kaiſerthums zur Beaufſichtigung und Reformation der Kirche nicht mehr die Rede war. Der erſte gegenkaiſerliche Pabſt, Stephan X., rief im Jahre 1058 den Damiani aus der Einſiedelei an den päbſtlichen Hof und zwang den heftig Widerſtrebenden, als Biſchof von Oſtia an die Spitze des Cardinalcollegiums zu treten. Sogleich richtete er [illegible] ein ähnliches an Deſiderius, [illegible] Tode der unwürdige Benedikt X. [illegible] ſeiner Gemeinde in fleißiger Ver- [illegible] er war ſeiner neuen Geſchäfte [illegible] ihn ſogleich in den offenen

Kampf für das System Hildebrands ſchickte, indem er ihn 1059 zum Legaten für Mailand ernannte. In Mailand hatte der demokratiſche Gegenſatz gegen hohen Adel und Klerus ſich mit dem puritaniſchen gegen eine unfreie und verderbte Kirche verbunden und es bot ſich die Gelegenheit dar, mit Hülfe des aufgeregten Volkes die Nachfolger des heiligen Ambroſius den Nachfolgern Petri zu unterwerfen und die Bildung von radikalen Volksgenoſſenſchaften im Dienſte des Pabſtes in allen Biſchofsſitzen Italiens hervorzurufen. Damiani wurde mit Anſelm von Badagio, der früher als mailändiſcher Kleriker auf der Seite des Volkes gegen den Erzbiſchof geſtanden hatte und deshalb entfernt und zum Biſchof von Lucca gemacht worden war, nach Mailand geſchickt. Er wagte es, ſeine Miſſion der größten Gefahr des Scheiterns auszuſetzen, indem er ſeinen Mitlegaten zu ſeiner Rechten, aber den Erzbiſchof Guido zu ſeiner Linken Platz nehmen ließ, dadurch einen gewaltigen Aufruhr der ihre Unabhängigkeit behauptenden Mailänder hervorrief und ſogar mit der größten Zuverſicht und Entſchiedenheit die unerhörteſten Behauptungen von der alleinigen Einſetzung des römiſchen Biſchofs durch Chriſtum, aller übrigen Biſchöfe durch den römiſchen Biſchof, vortrug. Es ſey Ketzerei, Rom die ihm gebührende höchſte Ehre zu entziehen, und, wenn man ſie ihm erweiſe, entziehe man den übrigen Kirchen nicht nur nichts, ſondern verherrliche ſie ſogar als zu Rom gehörig. Solche Kühnheit entwaffnete den Erzbiſchof, er gab nach und beſchwichtigte ſeinen Klerus. Die Unterwerfung war eine völlige. Sie entwand nun aber auch ihrerſeits dem Legaten die tödtliche Waffe aus der Hand. Ein ſchonungsloſes conſequentes Verfahren, nach welchem alle Geiſtlichen als Simoniſten und Nikolaiten hätten abgeſetzt werden müſſen, erſchien als unräthlich. Damiani begnügte ſich damit, die Unterwerfung feierlich entgegenzunehmen, alle Kleriker, den Erzbiſchof nicht ausgenommen, die Simonie abſchwören zu laſſen, ihnen insgeſammt Kirchenbuße aufzuerlegen und endlich die Gelehrten und Sittlicheren in ihren Aemtern zu beſtätigen. Damit war freilich den Forderungen der radikalen puritaniſchen Volkspartei der „Patarener“ nicht Genüge geſchehen, aber die auf ihre Klage erfolgte Demüthigung des Klerus und das kräftige Auftreten der abſoluten römiſchen Herrſchaft ermuthigten ſie doch in hohem Grade. Damiani ſtattete dem Hildebrand von ſeiner Miſſion Bericht ab, ließ ſich nun aber durchaus nicht länger in ſeinem Cardinalate ahalten. Daß er nicht Alles mit einem Male ändern konnte und daß ihm die Macht der Umſtände ſogar Zugeſtändniſſe abgenöthigt hatte, ſchmerzte den heftigen, unpraktiſchen Eiferer ſehr. Er ſah ſich im Kirchenregimente mit Recht nicht an ſeinem Platze und meinte auch, durch die Geſchäfte von den verdienſtlichen Bußübungen abgehalten und in allerlei Sünde verflochten zu werden. Er zog ſich in ſeine Einöde zurück, freilich nicht, um immer da zu bleiben und ſich einzig mit dem Pſalter und der Geißel zu beſchäftigen, und hölzerne Löffel zu ſchnitzen, denn er war nun einmal für die Büßerzelle zu groß geworden und ſein Denken und Thun war nun einmal mit der großartigſten kirchlichen Entwicklung verflochten worden. Er mußte noch oft der Stimme Hildebrands folgen, welche ihn aus der Einſamkeit des Kloſters in die vorderſten Reihen der Kämpfer für die römiſche Sache rief. Nikolaus ſtarb im Jahr 1061 und ſchon war die Stellung der Parteien zu klar und zu ſchroff geworden, als daß die Wiederbeſetzung des Stuhles Petri ohne Streit hätte geſchehen können. Die Freunde der Freiheit der römiſchen Kirche waren zugleich die Feinde der Simonie, der weltlichen Bildung und Lebensweiſe, der Laſterhaftigkeit und der Ehe der Geiſtlichen. Das hatte zur Folge, daß die Freunde eines freieren, genußreicheren, wiſſenſchaftlichen und ehelichen Lebens im Klerus, welche eine Verknüpfung mit dem ſtaatlichen, bürgerlichen und nationalen Leben des Chriſtenvolks ſuchten, auf die Seite der politiſchen Gewalt übertraten und ihr Heil von der Unterwerfung der Kirche unter die kaiſerliche Macht erwarteten. Die Letztere ließ merken, daß ſie ſich diesmal keinen Schüler Hildebrands aufdringen laſſen wollte; da wagte Hildebrand die ſelbſtſtändige Wahl eines Pabſtes. Dieſe hätte auf Damiani fallen müſſen, wenn man die hervorragendſte und populärſte Perſönlichkeit dieſer Partei hätte wählen wollen. Aber ſie wurde auf Anſelm, Biſchof von Lucca, gelenkt, der geſchmeidiger,

gewandter und klüger, als Damiani, war und als Alexander II. inthronisirt wurde. Die oberitalienische Gegenpartei stellte den Bischof Cadalous von Parma auf, der als Pabst sich Honorius II. nannte. Damiani war keinen Augenblick über die Stellung zweifelhaft, die er einnehmen mußte. Er wurde der Vertheidiger Alexanders, stellte sich, obgleich er jetzt ganz entschieden seinem Bisthume entsagte, der römischen Kurie ganz zur Verfügung und war in außerordentlicher Mission sehr erfolgreich für Rom thätig. Wir finden ihn in Florenz. Hier forderte das Volk (die Pataria), geleitet von den Camaldulensern, die Absetzung des Bischofs, als eines Simonisten und nach mancherlei Verhandlungen mit Rom und nach der Feuerprobe des Camaldulensers Peter des Feurigen erlangten die Florentiner, was sie wollten. Wir finden den Damiani in Montecassino und in Clüny. Dort erfüllte er Alles mit Wundern, erhöhte die Strenge der Regel und bereicherte die Liturgie. Nach Frankreich ging er als Legat zur Wahrung des Interesses des Mönchthums. Die Abtei S. Medardus wurde von ihrem Invasor befreit und Clüny im Besitze seiner vom Bischof von Macon angetasteten Privilegien befestigt. Damiani kam selbst nach der Metropolis der Mönche, nach Clüny, wurde hier mit großen Ehren empfangen und war höchst erfreut über die Frömmigkeit der mächtigen, vornehmen und gelehrten Mönche, machte aber auch hier Ausstellungen gegen einige bequeme Gewohnheiten der alten Benediktiner. Nun kam im Jahre 1064 auf dem Concil zu Mantua die Frage über den ächten Nachfolger Nikolaus II. zur Entscheidung. Damiani hatte der Sache Alexanders durch mehrere Schriften wesentliche Dienste geleistet. Jetzt war er nicht auf dem Concil, das sich für Alexander aussprach, tröstete aber denselben über die von ihm betrauerte Erfahrung, daß die Päbste als solche nicht lange leben. Von Wichtigkeit ist, daß Damiani unterdessen der Beichtvater der verwittweten Kaiserin Agnes, welche sich im Jahre 1062 in das römische Kloster S. Petronella zurückgezogen hatte, geworden war. Er tröstete sie und beruhigte sie über einige seltsame Gewissensscrupel und als sie im Jahre 1065 über die Alpen geschickt wurde, um im päbstlichen Interesse auf ihren Sohn Heinrich IV. zu wirken, gönnte er ihr wenigstens seinen brieflichen Zuspruch. Dieses Verhältniß und das frühere zu Heinrich III. machte ihn besonders geschickt, die Forderungen der Kirche gegen den jungen König geltend zu machen. Der König wollte seiner kaum erst geehlichten Gemahlin ledig werden und der Erzbischof Sigfried von Mainz war erbötig, zur Scheidung zu helfen, wenn Heinrich die Thüringer zum Zahlen des Zehnten zwingen würde. Aber die Sache gehörte vor des Pabstes Gericht und dieser nahm dieselbe Partei, die alle seine Vorgänger in ähnlichen Fällen genommen hatten. Die Sittlichkeit wurde gegen die Willkühr und ein strenges Ehegesetz gegen die schrankenlose und wechselnde Lust der Gewaltigen mit einer sehr rühmlichen Festigkeit vertreten. Im vorliegenden Falle war diese Handlungsweise auch von der Politik geboten. Da der König, mit dem das Pabstthum einen nahe bevorstehenden unvermeidlichen Kampf um die Weltherrschaft kämpfen mußte, sich eine so starke Blöße gab, so galt es, die Gelegenheit zu benutzen und die Völker zu lehren, daß der Pabst zu Rom der Wächter des Rechts und der Sitte und der höchste Richter auf Erden sey. Rom konnte in dieser Sache keinen bessern Repräsentanten schicken, als den alten, ehrwürdigen, sittenstrengen und unerschütterlichen Damiani, denselben, vor dem sich Vater und Mutter des Königs gebeugt hatten. Er wurde im Jahre 1069 aus seiner Klause im Apennin gerufen und nach Mainz und Frankfurt entsandt. Er gab dem Erzbischof einen strengen Verweis und forderte unter heftigen Drohungen und unter den ernstesten Beschwörungen vom Könige, daß er in dem von der Kirche eingesegneten Ehebunde verbliebe. Heinrich wurde bezwungen. Das war die letzte große That Damiani's. Daheim war er unablässig thätig, in Briefen und Traktaten den Pabst, die Cardinäle, viele Bischöfe und Mönche und einige ihm nahe stehende Laien zu ermahnen und zu belehren. Auch poetischen Uebungen lag er ob und ließ vorzüglich in dieser Form seiner Neigung zu Witz und Spott freien Raum. An Hildebrand sind seine gelungensten Epigramme gerichtet. Mit Pabst Alexander war er nicht immer ganz im Frieden.

Der Pabſt hatte ſich nämlich unter irgend einem Vorwande das gomorrhiſche Buch geben laſſen und hatte es zurückbehalten und unter Verſchluß gelegt. Er fürchtete, daß die ſchamlos offene Darſtellung der Unſittlichkeit der Kleriker dem geiſtlichen Amte bei den Laien Schaden brächte und geradezu zur Unſittlichkeit, die darin geſtraft werden ſollte, ſelbſt verleitete. Damiani hatte aber eine äußerſt vortheilhafte Meinung von ſeinem Buche und ließ ſich über des Pabſtes liſtiges und unredliches Verfahren ziemlich unehrerbietig vernehmen. Zuletzt mußte Damiani von Alexander noch unangenehme Worte vernehmen über die wahrſcheinlich vernachläſſigte Verwaltung der ihm überlaſſenen Kirche von Gubbio. Da rechnete ihm Damiani vor, was er für den Pabſt gethan und gelitten hätte, und klagte bitter über die ihm zu Theil gewordene Behandlung. Aber gern widmete er auch ſeine letzten Kräfte dem römiſchen Dienſte. Der ſchismatiſche und ſimoniſtiſche Erzbiſchof von Ravenna war geſtorben und Rom mußte eilig eingreifen, um mit Hülfe der Pataria die Kirche von Ravenna in ſeinen Gehorſam zu bringen. Damiani wurde zu dieſem Werke auserſehen. Er vollbrachte daſſelbe in ſeiner Vaterſtadt ſchnell und glücklich. Auf der Rückreiſe kam er krank nach Faenza und ſtarb daſelbſt am Fieber am 23. Februar 1072. Erſt im folgenden Jahre ſollte die Tragödie beginnen, in deren Vorſpiele Damiani eine wichtige Rolle geſpielt hatte.

Damiani's Leben beſchrieb ſchon einer ſeiner Schüler, der Mönch Johannes. Er ſchöpfte aus friſcher Mönchs- und Familientradition, aber leider hatte er einen ſehr beſchränkten Geſichtskreis und ſchilderte uns nur den Helden der Einöde. (Acta SS. mens. Febr. III. 406 sqq. Acta SS. ord. S. Ben. sec. VI. p. II. 245 sqq.). Eine vollſtändigere Kenntniß verſchaffen uns die Annalen und Chroniken des 11. Jahrhunderts und beſonders Damiani's eigne zahlreiche Schriften. Sie gab zuerſt vollſtändig geſammelt Conſtantinus Cajetanus von Montecaſſino in vier Foliobänden in Rom ſeit 1606 heraus. Spätere Ausgaben erſchienen zu Paris 1610, 1642, 1663 und zu Venedig 1743. Am weitläufigſten handelte von Damiani der Oratorianer Jacob Laderchi in dem Buche Vita S. Petri Damiani S. R. E. Cardinalis Episcopi Ostiensis in VI Libros distributa, TT. III. Romae 1702. 4. Sonſt iſt Mabillon in den Annalen des Benediktinerordens (T. IV. V.) und Schröckh in der chriſtlichen Kirchengeſchichte (Th. 22. S. 523 bis 545) zu vergleichen.

Albrecht Vogel.

Damianiſtinnen, ſ. Franz v. Aſſiſi und der Franciscanerorden.

Dan war der erſte Sohn Jakobs von Rahels Magd Bilha Gen. 30, 3. ff. 35, 25. Obwohl alſo eine nicht ganz ebenbürtige Seitenlinie darſtellend, gehörte dieſer Stamm dennoch früher zu den zahlreichſten: er ſtellte nach Num. 1, 39. 62,700 Mann zum Heerbann Israels, nach Num. 26, 41. gar 64,400 Mann; nur Juda und der Doppelſtamm Joſeph übertrafen ihn; aber ſchon der Umſtand, daß ibid. v. 42. und Geneſ. 46, 23. bloß ein einziger Zweig, derjenige der Suhamiter, von Dan abgeleitet wird, läßt auf deſſen baldiges Herabkommen und Zuſammenſchmelzen ſchließen. Im Zuge durch die Wüſte lagerte er noch mit zwei andern Nebenſtämmen im Norden des heiligen Zeltes Num. 2, 25 ff. und führte die Nachhut an 10, 25., ſchloß ſich alſo naturgemäß an die ihm zunächſt verwandten Stämme Joſeph und Benjamin an (vgl. Lengerke, Kenáan I, p. 477 f.). So ſollte auch nach der nämlichen Rückſicht das ihm zugetheilte Stammgebiet nach Joſ. 19, 40 ff., vgl. Jos. Antt. 5, 1. 22. ſich an dasjenige von Ephraim und Benjamin anlehnen, von jenem im Norden, von dieſem im Oſten begränzt, während die Südgränze an das Gebiet Juda's und der Philiſter ſtieß, das Mittelmeer aber die weſtliche Gränze bilden ſollte. Allein dieſes Gebiet, in den weſtlichſten Theilen des Gebirges Ephraim und in der Niederung von da bis zum Meere gelegen, vermochten die Daniten nie vollſtändig einzunehmen oder zu behaupten: die in frühern Zeiten ſo mächtigen Emoriten blieben nicht nur im Beſitze der Ebene, die ſpäter an die von Süden vordringenden Philiſter kam, ſondern behaupteten ſich auch noch längere Zeit — wahrſcheinlich bis auf Salomo 1 Kön. 4, 9. — in einigen Städten des Gebirges, wiewohl der Stamm Joſeph ſie dort, wohl den verwandten Daniten beiſtehend, ſchwer bedrängte (Richter 1, 34 f.

vgl. Jos. 18, 3 ff.). So kann es Richt. 18, 1. heißen: es sey den Daniten keine bleibende Besitzung zugefallen. Von den Josua 19, 40 ff. dem Stamme Dan angewiesenen Städten finden sich mehrere, z. B. Ekron, Joppe, nie in ihrer Hand, andre scheinen in die Gewalt von Juda gekommen zu seyn, wie Beth-Schemesch (jetzt 'Ain-Schâms' bei Robinson Palästina III. S. 224) vgl. Jos. 21, 16.; 1 Chr. 6, 44.; ferner Eschtaol und Zor'a Jos. 15, 31. 33.; 2 Chr. 12, 10. Zur Zeit des Kriegszugs gegen Jabin unter Debora „weilte Dan bei Schiffen," wie ihm Richter 5, 17. vorgeworfen wird, scheint also noch, wenigstens theilweise, die Gegend am Meere besetzt gehalten und dann wohl auch sich mit Handel und Schifffahrt beschäftigt zu haben. Aber nicht sehr lange Zeit nachher zog ein Theil dieses zwar kriegerischen und unternehmenden, aber an Zahl wohl schon sehr heruntergekommenen Stammes aus seinem angewiesenen, aber nicht ganz eroberten und daher allzu beschränkten Gebiete aus, wandte sich nach vorhergegangener Kundschaftung gegen Norden, überrumpelte dort die in tiefem Frieden blühende, reiche Handelsstadt Laisch oder Leschem, wahrscheinlich eine sidonische Kolonie, an der Nordgränze Palästina's in der Nähe der Quellen des sogenannten kleinen Jordan bei dem heutigen Tell-el-Kâdy (Robinson a. a. O. S. 616 ff.) gelegen und setzte sich in der neuaufgebauten, fortan Dan benannten Stadt fest (daher Richt. 20, 1. und so oft den Ausdruck: „von Dan bis Berseba" zur Bezeichnung des ganzen Landes vom äußersten Norden zum fernsten Süden), vgl. Jos. 19, 47 f.; Richt. c. 18.; Movers, Phönikier II, 2. S. 159 f. Unterwegs hatten sie die heiligen Gegenstände, die zu dem ungesetzlichen und bildlichen Jehovah-Cultus eines gewissen Mikha auf dem Gebirge Ephraim gehörten, geraubt, den denselben bedienenden Leviten überredet, sich ihnen anzuschließen, und errichteten nun in ihrem neuen Wohnsitz ein Stammheiligthum mit levitischen Priestern. Dieses blieb bestehen bis zum Exil, ja es gewann bei der Theilung des Reiches noch an Bedeutung, indem Jerobeam I. sofort Dan zu einer der beiden Haupt-Cultusstätten für das Reich Israel erhob und ein Stierbild dort aufstellte 1 König. 12, 29 ff.; 2 Reg. 10, 29.; Bertheau zu Richt. a. a. O. Die Lage der Stadt Dan bringt es mit sich, daß ihre neuen israelitischen Bewohner nun auch sich an dem dortigen lebhaften Verkehr mit Phönikien betheiligt haben werden, indem Dan an der großen Heer- und Handelsstraße von Phönikien nach dem Euphrat lag und ein Marktplatz der syrischen und phönikischen Stämme, eine Station der durchziehenden Karawanen war. Nur darf man schwerlich mit v. Lengerke, Ken. I. S. 39 Not. die Stelle Ez. 27, 19. hieher ziehen, da dort Dan nicht genannt seyn kann und eher der Text verderbt ist, s. Hitzig z. d. St.

Ein anderer Theil der Daniten blieb in dem ihnen ursprünglich angewiesenen Bezirke, in der Gegend von Zor'a und Eschtaol Richt. 13, 2. 25.; 16, 31., scheint aber mit dem Vordringen der Philister seine Selbstständigkeit ganz verloren und nachher in den mächtigen Stamm Juda übergegangen zu seyn (s. das oben über einige Städte Bemerkte), während nur jene Kolonie im Norden den Stamm Dan bis zum Exil repräsentirte. Darin mag denn etwa auch der Grund liegen, warum Apokal. 7, 6. bei Aufzählung der 12 Stämme Israels die Daniten übergangen sind, indem nach dem Exil dieser Stamm in Palästina gar nicht vertreten war und also, da dort, wo es sich nicht um politische oder geographische Aufzählung der Stämme handelte, Levi nicht übergangen werden durfte, Ephraim und Manasse aber als zwei Stämme gezählt sind, am leichtesten wegbleiben konnte, während aus ähnlichen Rücksichten Deut. c. 33. Simeon ausfiel; in den Genealogieen 1 Chr. 4—7. fehlt Dan ebenfalls (Ewald, de Wette). Dieser Grund der Auslassung desselben ist jedenfalls wahrscheinlicher als alle andern, die man erdacht hat, z. B. den von dem übeln Rufe hergenommenen, in welchem die Daniten ihres Bilderdienstes wegen standen (Targ. Jonath. Deut. 25, 18.).

Aus obiger Geschichte des Stammes wie aus den Heldenthaten seines Angehörigen, Simson, ergibt sich zur Genüge, mit welchem Rechte der Segen Jakobs Genes. 49, 16 f., in Benützung eines Wortspieles, da דָּן = „Richten" (von Joseph. Antt. 1, 19. 7. nicht übel durch Θεόκριτος hellenisirt), von Dan sagt: „Dan wird richten sein Volk wie einer

der Stämme Israels; Dan ist eine Schlange am Wege, ein Ceraſt am Pfade, der da beißet die Ferſen des Pferdes, daß ſein Reiter ſtürzt rücklings;« es mag dabei vorzüglich an Simſon und an jenen Streifzug Richt. c. 18. gedacht ſeyn, ſ. Knobel z. d. St. Aehnlich kriegeriſch, nur kürzer lautet der Spruch Moſis Deut. 33, 22.: »Dan iſt ein junger Löwe, der aufſpringt aus Baſan.« — Vgl. Ewald, Geſch. Isr. II, 1 S. 292 f., 305. 322. 343 f., III, 1 p. 153 f. Ruetſchi.

Danaeus, Lambert Daneau, in der Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften als Verfaſſer der erſten von der Dogmatik getrennten chriſtlichen Ethik bekannt (vgl. die Ueberſicht über die Moral der Reformirten in den theologiſchen Studien und Kritiken 1850, S. 22 f.), geboren zu Orleans 1530, ging vom Studium des Rechtes zu der Theologie über, der er von 1560 an zu Genf oblag. In die dortige Geiſtlichkeit aufgenommen, folgte er einem Ruf nach Leyden, lehrte von 1582 an zu Gent und zuletzt an der Academia Ortheſiana im Königreich Navarra (Orthes), wo er 1596 geſtorben iſt. Unter ſeinen vielen Schriften iſt die Ethik (Ethices christianae libri tres. 1577 und verbeſſert 1582) die bekannteſte. Er hat auch eine Physica christiana und eine Politica christiana geſchrieben, da er die helleniſche Eintheilung aller Wiſſenſchaften aufnahm; dann Philologiſches, Exegetiſches, Patriſtiſches, Dogmatiſches und Polemiſches. Als ſtrenger Calviniſt erſcheint er in ſeinen *Loci communes* und in den Schriften wider die lutheriſchen Theologen Andreä, Luc. Oſiander, Gerlach, Selneccer, ſowie in denen wider Bellarmin u. a. Katholiken. Vgl. Adami vitae.

Daniel, zuerſt Mönch im Kloſter Malmesbury, ſeit 705 Biſchof von Wincheſter. Aus einem Kloſter ſeiner Diöceſe, Nhutſcelle, ging Bonifacius, der Apoſtel der Deutſchen, hervor. Daniel beſtärkte ihn in ſeinem Entſchluſſe, das Evangelium auf dem Continente von Europa zu verkündigen und gab ihm, als er zum Erſtenmale nach Rom reiste, zwei Empfehlungsſchreiben mit, eines an alle Chriſten, Könige und Biſchöfe (epist. B. ed. Würdtwein ep. 1.) und ein anderes an Gregor II., welches verloren gegangen. Er blieb fortwährend mit Bonifacius in Verbindung, und ſtand ihm mit Rath, Belehrung und Ermunterung bei (ep. B. ep. 12—14.). Er unternahm 721 eine Pilgerfahrt nach Rom, und lieferte nach ſeiner Heimkehr dem Beda die Quellen zu ſeiner Geſchichte des Königreichs Weſſex, wie dieſer ſelbſt es meldet in ſeiner Kirchengeſchichte der Angelſachſen. Nachdem er blind geworden, legte er ſeine Stelle nieder, zog ſich wieder in das Kloſter Malmesbury zurück und ſtarb daſelbſt 745 oder 746. Die vier angeführten Briefe ſind die einzigen ſchriftlichen Denkmale, die von ihm erhalten ſind; ep. 14. bei Würdtwein findet ſich auch bei Baronius ad a. 724. Herzog.

Daniel. Den Namen dieſes Mannes trägt ein altteſtamentliches Buch, welches von dem maßgebendſten durchgreifendſten Einfluß auf das neuteſtamentliche Schriftthum geworden iſt, welches zu den hauptſächlichſten Vorausſetzungen der johanneiſchen Apokalypſe gehört und zu deſſen Weiſſagungen Derjenige, welcher auch für die Wiſſenſchaft der Weg, die Wahrheit und das Leben iſt, ein nachdrückliches Notabene macht (*ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* Mt. 24, 15.); ein Buch, deſſen Aechtheit beinahe zwei Jahrtauſende [illegible] keinen andern Gegner hatte, als den heidniſchen Spötter Porphyrius in ſeinen *κατὰ χριστιανῶν*, deſſen Unächtheit aber der von rationaliſtiſchen Vorausſetzungen [illegible] bibliſchen Kritik in Deutſchland ſeit Semler und Eichhorn Schritt für Schritt [illegible] zweifelloſere Thatſache geworden iſt. Selbſt die Geſchichtlichkeit der Perſon [illegible] l lebenden Daniel iſt neuerdings beſtritten worden, und zwar auf Grund [illegible] ſchriftzeugniſſes, welches bisher immer als Beſtätigung dieſer Geſchichtlichkeit [illegible] el wird nämlich außerhalb des nach ihm benannten Buches nur dreimal von [illegible] annt 14, 14. 20. 28, 3., und zwar, wie Hitzig behauptet, in einer Weiſe, in [illegible] Ezechiel einen Gleichzeitigen nicht zur Sprache bringen konnte. Aber dieſe Be[illegible] g iſt willkürlich. Daß Ezechiel den Daniel zwiſchen Noah und Job ſtellt, erklärt [illegible] daraus, daß er erſt einen Gerechten nennt, welcher der alten Welt (Noah), dann e[illegible] Gerechten, welcher der gleichzeitigen Welt (Daniel), zuletzt einen Gerechten,

welcher der idealen Welt angehört (Job), denn Job ist eben nur in dem B. Job, welches (obwohl nicht ohne historische Grundlage) kein historisches, sondern ein poetisch-didaktisches ist, als Gerechter vor Israels Augen gestellt. Wurde Daniel in einem der ersten Jahre Jojakims nach Babel gebracht, so war er im Jahre 572 (Ez. 29, 17.), jenseit dessen das B. Ezechiel geschlossen ist, schon ein Mann von gegen 50 Jahr. Ist er aber ein solches Muster nationaler Frömmigkeit und ein solches Wunder göttlicher Führung gewesen, wie das Buch ihn darstellt und die Erwähnung bei Ezechiel voraussetzt, so wurde er gewiß frühzeitig die Bewunderung und der Stolz der ganzen Gola (Exulantenschaft), und die Nennung bei Ezechiel gereicht der Darstellung des B. Daniel im Allgemeinen zur Bestätigung. Das Grab Daniels zeigt man noch jetzt in Susa. Es beten da Leute aller Religionen und man würde sich der Ermordung aussetzen, wenn man es verletzte (Ausland 1853, S. 960).

Das B. Daniel steht zwischen Esther und Esra, weil Esther aus gutem Grunde die letzte der fünf Megilloth (Festrollen) ist und der Inhalt des Buches dem größten Theile nach der esra-nehemianischen Zeit vorausgeht. Es steht unter den Hagiographen, nicht unter den von Josua bis Maleachi reichenden Nebîîm, weil diese der Anschauung der Zusammensteller nach sämmtlich Schriften solcher sind, welche das Prophetenamt, d. i. das Amt öffentlicher mündlicher und schriftlicher Verkündigung des Wortes Gottes hatten; nur die jeremianischen Klagelieder sind entweder wegen ihres rein lyrischen Karakters oder wegen ihrer integrirenden Zugehörigkeit zu den fünf Megilloth gleichfalls unter die Chethubim (Hagiographen) eingereiht worden. Das B. Daniels, welcher zwar wie David und Salomo die Gabe der Prophetie besaß und deßhalb προφήτης genannt werden kann (LXX. Joseph. N. T.), kam unter den Chethubim zu stehen, weil er nicht Prophet dem Amte und Stande nach war. Origenes (s. Englmann, Ueber die Charismen S. 113) sagt sehr richtig: Non si quis prophetat, ideo propheta est. Ac profecto si quis propheta est, is quidam prophetat, sed vero qui prophetat, non continuo etiam est propheta. Aus der Stellung des Buches unter den Chethubim läßt sich also, wie schon Hengstenberg im 1. Bande seiner Beiträge S. 23 ff. gezeigt hat, kein Verdachtsgrund gegen die Aechtheit des Buches machen.

Der Hauptgrund der modernen Kritik gegen die Aechtheit ist, wie sie selbst gar kein Hehl hat, in den Wundern und Weissagungen des Buches gelegen. Sie steht auf dem Standpunkte des Porphyrius und schwerlich hat sich dieser so hämisch und satyrisch über das Buch ausgelassen, wie zuletzt Hitzig, der Heinrich Heine der biblischen Kritik. Gesetzt auch, daß Onias IV., Zeitgenosse des Antiochus Epiphanes, Verfasser des Buchs wäre, wie Hitzig entdeckt zu haben meint, so richtet doch eine so unehrerbietige Behandlung sich selbst. Spricht doch selbst Heinrich Heine in seinen Bekenntnissen mit einem gewissen Respekt von dem „grandiosen“ Buche.

Uns können Wunder in der Zeit des Exils nicht befremden. Die Propheten der vorexilischen Zeit hatten ja verheißen, daß das babylonische Exil unter ähnlichen Wundern zu Ende gehen solle, wie das ägyptische (s. z. B. Mi. 7, 15.). Auch die in's Einzelne gehende Ausführlichkeit der Weissagungen des B. Daniel macht uns nicht [illegible] nicht zu beseitigende äußere und innere Gründe uns anzunehmen zwingen, daß Jesaia es ist, welcher in c. 40—66. seiner Weissagungssammlung über anderthalb Jahrhunderte hinweg den König Cyrus (dessen Name im Stammbaum der Achämeniden nur einmal vorkommt) mit Namen nennt und ihm als dem zum Gericht über die Heiden und zur Befreiung Israels berufenen Knecht, Hirten, Gesalbten Jehova's die Siegesbahnen vorzeichnet, die er laufen wird. Welche Großartigkeit und Energie des Inhalts das Wort Jehova's im Munde des wahren Israels des Exils haben werde, sagt Jesaia 51, 15 ff.: „Ich bin Jehova dein Gott, der das Meer aufschreckt, so brausen seine Wogen — Jehova der Heere ist sein Name. Ich legte meine Worte in deinen Mund und in den Schatten meiner Hand hab' ich dich geborgen, um zu pflanzen den Himmel und zu gründen eine Erde und zu sprechen zu Zion: mein Volk bist du!“ Der Zweck, welchem das wahre

Israel des Exils mittelst der Worte Jehova's dienen sollte, und für welchen es Jehova aufbewahrt, ist kein geringerer als die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. In Ezechiel, noch mehr aber in Daniel kommt dieser erhabene Beruf in Verbindung mit der verheißenen wunderbaren Bewahrung zum Vollzuge. Das Reich Jesu Christi ist jene neue Ordnung der Dinge, welche inwendig und unsichtbar anhebt, schließlich aber Himmel und Erde in sich verwandelt und so sich versichtbart. Dieses Reich anbahnend steht Daniel an einem der wichtigsten welt- und heilsgeschichtlichen Orte, mit keinem andern Propheten, als nur mit Jesaia, vergleichbar. Jesaia steht auf der Schwelle der beginnenden Zeit der Weltreiche, Daniel erlebt die Endschaft des chaldäischen, erlebt die Anfänge des medisch-persischen, erlebt die Endschaft des Exils, erlebt, daß die großen, auf die Zeit nach dem Exile lautenden Weissagungen Jesaia's, Jeremia's und Ezechiels sich unmittelbar nach dem Exile nicht erfüllen. Alle diese Momente zusammen machen ihn zu einem eben solchen Universalpropheten wie Jesaia, und bedingen zugleich den sehr verschiedenen universalen Inhalt seiner Prophetie und der jesaianischen. Jesaia malt die ganze Glorie der Endzeit in den Aether der unmittelbar nachexilischen Zukunft, Daniel aber rollt das Gemälde der Zukunft von da an, wo sie sich für Jesaia perspectivisch verkürzt hat, auseinander. Wie alle Propheten nach Jesaia nur entfalten was in Jesaia beisammen ist, so ist mit Daniel ein neuer intensiver inhaltreicher Anfang gegeben, zu welchem die Prophetie und nach ihrer Verstummung die Geschichte der Folgezeit sich entfaltend verhält. Specialität und Umfang der Weissagung können uns also die Aechtheit des B. Daniel nicht verdächtigen. Wir haben die Erklärung dafür in der heilsgeschichtlichen Stellung Daniels, und außerdem noch in seiner eigenthümlichen persönlichen Stellung. Ein Staatsmann ist's, welchem Gott die zukünftigen Conflikte der weltbeherrschenden Staaten und das Geschick der Gemeinde Gottes inmitten dieser Conflikte offenbart, ein Staatsmann am heidnischen Hofe unter drei Dynastieen, ein auf die höchste Höhe des Weltlebens, wie keiner zuvor, gestellter Israelit, so bekannt, wie keiner zuvor, mit der Literatur und Sprache der von Matthäus im Eingange seines Evangeliums genannten *μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν*, und bei aller Hoheit seiner Stellung ein Zeuge Jehova's inmitten der Heidenwelt. Wir haben schon in uralter Zeit ein Beispiel, wie reichen weltgeschichtlichen Inhalt die Prophetie bei solchen Voraussetzungen gewinnt. Auch Bileams Weissagung reicht bis in die Zeit des griechisch-römischen Weltreichs (כתים Num. 24, 24. vgl. Dan. 11, 30.) hinaus. Und wie kommt es, daß sie die Prophetie der Folgezeit so weit überholt? Weil Bileam ein Prophet Jehova's aus der Mitte der Heiden ist, und zwar dem Euphratlande, dem Knotenpunkte der alten Völkerbewegungen. Nun erwäge man aber, welcher ungeheure Unterschied in jeder Beziehung zwischen Bileam und Daniel ist, dem in der mosaischen Zeit weissagenden und wider Willen weissagenden Heiden vom Euphrat und dem in der chaldäisch-persischen Zeit weissagenden und Jehova bis zum Tode bekennenden Judäer in Susa!

Die Anlage des B. Daniel entspricht der Anlage der übrigen kanonischen Weissagungsbücher. Sach- und Zeitordnung greifen ineinander und jene herrscht. Es zerfällt nämlich in zwei selbstständige Hälften: ein Buch der Geschichten c. 1—6. und ein Buch der Gesichte c. 7—12. Innerhalb beider Theile ist, von Neuem anhebend, chronologische Folge. Die Sprache ist bis 2, 4ª hebräisch; hier geht sie auf Anlaß der aramäischen Antwort der Chaldäer mit Einem Male in's Aramäische über und bleibt aramäisch bis c. 7. Die universalgeschichtlichen Visionen bis hieher hat der Verf., nachdem er einmal in's Aramäische übergegangen war, aramäisch verzeichnet; mit c. 8. tritt wie unwillkürlich das Hebräische ein als die geeignetere Sprachform für die Visionen, welche speciell sein Volk angehen. Hävernick bemerkt sehr richtig, daß dieser Wechsel in der maccabäischen Periode, in welcher das Aramäische als die allgemein herrschende Landes- und Schriftsprache dastand, sich nicht füglich erkläre, vielmehr auf eine Periode hinweise, wo noch eine Art von Ringen beider Dialekte stattfand. Das Hebräische behauptet sich von c. 8. 1 bis zum Ende des Buchs. Das Aramäische macht gegen alle andern jüdisch-aramäi-

schen Schriftwerke den Eindruck höheren Alterthums, was aber für die Aechtheit nichts beweist, da jene nicht in die vorchristliche Zeit hinaufreichen. Wohl aber beweist für die vormaccabäische Zeit die im Grundkarakter vorhandene Uebereinstimmung mit dem Aramäischen in Jer. 10, 11. und Esra. Außerdem ist das Buch voll von Fremdwörtern, welche sich nicht aus dem Aramäischen, sondern nur aus dem Arischen erklären. Die arische Abkunft folgender Fremdwörter läßt sich schon jetzt zweifellos bestimmen: 1) אזדא, vom altpers. âzandâ in den Inschriften von Bisutun und Nakhschi-Rustam: die Wissenschaft, das Gewußte, z. B. adataiy âzandâ bawâti, dann die Wissenschaft soll seyn, d. h. dann soll man wohl wissen. 2) גדברין, vom altpers. gada oder gañda, Schatz, zend. gaza oder ganǵa (neupers. ǵeng), also gada-bara, Schatzmeister, die altpersische Form, wogegen גזבר der zendischen gaza-bara entspricht. 3) דתבר, altpers. und zend. dâta-bara (neupers. dâwer). 4) הרמין (עבד) vom pers. handâm, altpers. handâma, Zusammenfügung, Gliedmaß (articulus). 5) פרתמים, Erste, Vornehme, vom zend. fratêma, sanskr. prathama. 6) פתבג, Desert, Leckerbissen, eig. Zutheil, altpers. pati-baga, zend. paiti-bagha, sanskr. prati-bhâga. 7) פתגם, altpers. pati-gâma, Botschaft, Befehl. Noch unerklärt sind מלצר (Küchenmeister) und נבוזבה, worüber sich auch nach der Untersuchung M. Haugs nichts weiter sagen läßt, als daß es ein Derivat des altpers. baǵ, theilen, zu seyn scheint. Mitten unter diesen aramaisirten arischen Wörtern altpersischen Ursprungs kommen aber auch in c. 3. drei griechisch klingende vor, Namen musikalischer Instrumente: קיתרס, κίθαρις, סומפניה, συμφωνία und פסנתרין, ψαλτήριον. Diese drei Wörter sind eine Hauptstütze der Verweisung des Buchs in die seleucidische Zeit. Daß sie aus dem Griechischen stammen, beweisen schon ihre griechischen Endungen. Auch bei סומפניה, obgleich es im älteren Griechisch, so weit dies uns bekannt, nicht Name eines einzelnen Instruments ist (vgl. aber ital. zampogna, in Kleinasien sambogna, Sackpfeife, Dudelsack), ist doch an semitische Herleitung nicht zu denken. Aber warum sollten nicht drei griechische Instrumente in Babylon, der „Kaufmannsstadt", wie Ezechiel sie nennt, schon in der vorseleucidischen Zeit bekannt gewesen seyn. Ein neuerer Philolog sagt, ohne dabei das B. Daniel im Auge zu haben, also ganz unbefangen in seinem Urtheil: „Der ausgebreitete Handel der griechischen Kolonieen wird nicht selten griechische Kaufleute in assyrische Länder geführt haben. Sind diese doch sogar tief in die unwirthlichen Steppen Rußlands am Don hinauf über die Wolga hingezogen. Am bedeutendsten aber wird der Verkehr mit den assyrischen Provinzen Kleinasiens gewesen seyn. Auch auf Cypern trafen Griechen und Assyrier zusammen. Daß sogar nach Assyrien selbst Griechen als Kaufleute kamen, kann nur Vermuthung bleiben, gewiß aber begleiteten den Asarhaddon auch griechische Soldaten auf seinen Zügen durch Asien, und daß überhaupt der Westen mehr Theil nahm an den Umwälzungen des Ostens, als man glauben sollte, zeigt auch das Bruchstück einer poetischen Zuschrift des Alcäus an seinen Bruder Antimenides, welcher unter Nebucadnezars Fahne sich Ruhm und Belohnung erstritten hatte" (Joh. Brandis, Allgem. Monatsschrift 1854, 2.). Sonach wäre die Bekanntschaft dreier griechischer Instrumente nicht einmal in Ninive befremdend oder unerklärlich, geschweige in Babylon unter späterer chaldäischer Herrschaft. Die drei griechischen Fremdwörter beweisen nichts gegen die Gleichzeitigkeit der Sprachform des Buches mit den erzählten Begebnissen. Was das Hebräische des Buches anbetrifft, so schließt es sich besonders nahe an Ezechiel an, dessen Buch unter den ספרים 9, 2. inbegriffen seyn kann und sicher auch inbegriffen ist, und es ist ein überraschender Zufall, daß es sich auch mit Habakuk berührt, mit welchem die Sage Daniel in Verbindung bringt. Kurz, der Gesammteindruck der Sprachform entspricht der Abfassungszeit, welche das B. Daniel in Anspruch nimmt.

Indem wir uns aber nun den Inhalt des Buches vor Augen stellen, treten auch sofort allerlei bedenkenerregende Erscheinungen entgegen. In c. 1. wird erzählt, wie Daniel im 3. J. Jojakims oder doch nicht viel später nach Babel gekommen, unter andern israelitischen Edelknaben zum Hofdienste herangebildet wird und nebst dreien seiner

[illegible] sich aus Treue gegen das mosaische Gesetz das Fleisch und den Wein von der königlichen Tafel verbat; nur von Pflanzenkost und Wasser lebend gedeihen sie so gut [illegible] machen dabei in allen Kenntnissen so große Fortschritte, daß der König, als die [illegible] Lehrjahre vorüber sind, diesen vier vor allen andern seine Gunst zuwendet und Daniel von da an während der ganzen Dauer der chaldäischen Herrschaft am Hofe blieb. [illegible] ist V. 21. gemeint (denn c. 10. datirt ja vom 3. Jahre des Cyrus, aber nicht mehr [illegible] Babel) und hat also keine Schwierigkeit, desto mehr aber V. 1 f., wonach Nebucadnezar im 3. J. der Regierung Jojakims nach Jerusalem kam, es belagerte, den König [illegible] einen Theil der Tempelgeräthe in seine Gewalt bekam und sie nach dem Lande [illegible]inear, wo der Tempel seines Gottes, abführte. Daß hier eine Mitentführung des [illegible]nigs selbst gemeint ist, setzt 2 Chr. 36, 6 f. außer Zweifel, wo LXX. gewiß nicht [illegible]er den Sinn des Chronisten καὶ ἀπήγαγεν αὐτὸν εἰς Βαβυλῶνα übersetzt. Aber [illegible] kann das im 3. J. Jojakims geschehen seyn? Die schon von Josephus vorgetragene [illegible]unft, bei der auch die spätere jüdische Chronologie sich beruhigt, daß es im 8. J. [illegible] chaldäischen Lehnsherrschaft Jojakims (2 Kön. 24, 1.) geschehen sey, ist unbrauchbar; [illegible] die Erzählung c. 2. datirt sich vom 2. J. Nebucadnezars, das 1. J. Nebucadne[illegible] aber ist das 4. J. Jojakims, das Jahr der Schlacht bei Carchemisch (Jer. 25, 1.), [illegible]elches seine Herrschaft in Vorderasien entschied und auf welches jedenfalls nicht lange [illegible]nach sein Antritt der Alleinherrschaft folgte, es muß also eine Belagerung Jerusalems [illegible]meint seyn, welche in naher Verbindung mit der Schlacht bei Carchemisch steht, bis [illegible] welcher Jojakim ägyptischer und noch nicht chaldäischer Vasall war. Und da das [illegible]ngsbuch 2 K. c. 24. nur von Einem Feldzuge Nebucadnezars gegen Jojakim weiß, [illegible]nämlich dem, wodurch er ein chaldäischer Vasall wurde (wogegen ihn nach seinem Abfall [illegible] chaldäische Streifschaaren überfielen), so muß es dieser seyn, welchen Dan. 1, 1. [illegible]nt. Unmöglich aber kann Jerusalem schon im 3. J. erobert worden seyn. Es ist [illegible] an sich unwahrscheinlich, daß dies, wie Hofmann, Hävernick und Oehler annehmen, vor [illegible]tigung der ägyptischen Heeresmacht bei Carchemisch geschehen sey; das B. Jeremia [illegible]spricht aber auch direkt, indem es, eine vorherige Anwesenheit der Chaldäer in [illegible]da ausschließend, das 4. J. Jojakims zum Anfangspunkte der chaldäischen Gerichts[illegible]macht (c. 25.). Man wird also das 3. Jahr Jojakims nur als äußersten terminus a [illegible] des Kommens zu fassen haben. Im 3. J. Jojakims setzte sich das Heer Nebucad[illegible]rs (noch bei Lebzeiten Nabopolassars) in Bewegung, im 4. J. Jojakims schlug er bei [illegible]chemisch den Pharao Necho (Jer. 46, 2.) und darauf folgte sofort auch die Unter[illegible]fung Jerusalems, denn das Jer. 36, 9. erwähnte Fasten im 5. J. Jojakims erklärt [illegible] hinlänglich aus dem Zustande schmachvoller Knechtschaft, in welchen ein Jahr vorher [illegible]nig und Volk gerathen waren. Jojakim war nach Babel geschleppt, aber, nachdem [illegible]n sich seiner Unterthänigkeit versichert hatte, zurückgeschickt worden. Erst nach drei [illegible]hren seiner Lehensherrschaft fiel er ab und starb noch ehe Nebucadnezar Zeit fand, in [illegible]ner Person einen Hauptschlag gegen Jerusalem zu führen. Daß Jojakim aus Babel [illegible]rückkam, setzt auch der Chronist voraus, denn der Zusatz der LXX. 2 Chr. 36, 8., daß [illegible]ojakim ἐν γαροζαῆ (d. i. im Uza-Garten 2 K. 21, 18.) begraben ward, stammt mit [illegible]r eilend kurzen Angaben des Chronisten ohne Zweifel aus gleicher Quelle. In der[illegible]selben Weise, das 3. J. Jojakims als Anfangstermin des ganzen Feldzuges fassend, wird [illegible]Dan. 1, 1. mit den übrigen Angaben des A. T. auch von Hengstenberg und Keil vereinbart.

An c. 2. herantretend, haben wir ein neues Räthsel vor uns. Nova statim emergit difficultas, wie selbst der alte Mart. Geier klagt. Ließe sich annehmen, daß der Verf. die Lehrzeit vom 3. J. Jojakims und die Regierung Nebucadnezars vom 4. J. Jojakims [illegible]net, so wäre freilich die Schwierigkeit so gut wie keine. Dann wäre die Zeitangabe [illegible]ganz in Ordnung, und der Verf. gäbe uns selbst dadurch zu verstehen, daß die [illegible]rrschaft Nebucadnezars mit מלך בבל 1, 1. eine Prolepse ist. Aber auch wenn, wie [illegible]annehmen zu müssen glauben, die Bezwingung Jerusalems nicht vor, sondern hinter [illegible]die Schlacht bei Carchemisch fällt, ist die Schwierigkeit nicht unüberwindlich. Jedoch

verzichten wir darauf, uns in unbeweisbaren Vermuthungen zu ergehen. Man kann auf überzeugende Lösung erst dann entschiedenen Anspruch machen, wenn wir von den Umständen des Regierungsantritts Nebucadnezars genauere geschichtliche Kenntniß haben werden, als die unbestimmte Angabe des Berosus, daß Nebucadnezar bei Beginn des Feldzugs noch nicht seinem Vater nachgefolgt war.

Was den Traum vom Monarchieenbilde betrifft, so sey hier nur einstweilen erwähnt, wie es nach der in der Kirche traditionell gewordenen und unter den Auslegern, welche die Aechtheit des Buches festhalten, immer noch herrschenden Auslegung erfüllungsgeschichtlich gedeutet wird. Das goldene Haupt ist das chaldäische Reich, die silberne Brust mit den silbernen Armen das medoperſische, der kupferne Bauch mit den kupfernen Lenden das griechische ptolemäisch-seleucidische, die eisernen Schenkel mit den aus Thon und Eisen gemischten Füßen das römische Reich, welches in das ost- und weströmische zerfiel und in kleinere aus römischen und eingedrungenen barbarischen Volksbestandtheilen gemischte Reiche endigte. Dieser letzten Gestalt des Weltreichs macht ein Weltherrscher ein Ende, dessen Reich kein Ende nimmt — ein Stück Fels, nicht von Menschenhand losgerissen, schlägt dem Bilde an seine Füße und zermalmt es zu Staub und wird ein großer Fels, welcher die Erde erfüllt. Daß dieses schließliche Reich das messianische ist, versteht sich von selbst. Daß aber unter der vierten irdischen Weltmacht keine andere als die römische zu verstehen sey, hat neuerdings Caspari in seiner Abhandlung über die vier Daniel. Weltmonarchieen (Luth. Zeitschrift 1841, 4.) darzuthun gesucht, und Hofmann in „Weissagung und Erfüllung“ (1, 276 ff.) hat gezeigt, wie genau Sinnbild und Versinnbildetes sich decken und wie auffallend Weissagung und Erfüllung hier zusammentreffen. Manche gegnerische Ansichten sind auch in der That so unhaltbar als möglich. Bertholdt erklärte die Monarchie Alexanders für das dritte Reich und die Herrschaft seiner Nachfolger für das vierte — aber das B. Daniel kennt das griechische Reich nur als Eine מלכות יון 8, 21., abgesehen von dem Unzutreffenden der Symbolik. Hitzig (vor ihm schon Rebepenning) versteht unter dem Haupte das Reich Nebucadnezars, unter der Brust das Reich Belsatzars, unter dem Leibe das medoperſische, unter Schenkeln und Füßen das griechische. Gewiß die allerunglücklichste Auskunft. Denn sie geht von der Voraussetzung aus, der Verf. des Buches wisse aus Unwissenheit nur von zwei chaldäischen Königen. Dagegen hat die Ansicht Eichhorns, von Lengerke's, Ewalds, daß das zweite Reich das medische sey, im Buche selbst so beachtenswerthe Stützen, daß sie neben der traditionell-kirchlichen allein in Betracht kommt und unbefangene ernste Prüfung fordert. Wir kommen darauf zurück *).

Die c. 3, 1—30. erzählte Geschichte von der unversehrten Erhaltung der drei Bekenner, Daniels Genossen, im Feuerofen, ist viel bezweifelt und verspottet worden;

*) Es ist bemerkenswerth, wie der Parsismus das Gesicht vom Monarchieenbilde sich angeeignet und umgebildet hat. In dem Bahman Jescht (Handschrift des Prof. Spiegel und nach dessen Mittheilung) findet sich Folgendes: „Wie aus dem Çtûtgar offenbar ist: Zertuscht verlangte von Ormuzd Unsterblichkeit, dann zeigte Ormuzd die allwissende Weisheit dem Zertuscht, er sah dann einen Baum mit solcher Wurzel, daß vier Bäume daraus entstanden waren, ein goldener, ein silberner, ein stählerner, ein eiserner ... Dann sprach Zertuscht: Herrscher, der Himmlischen und Irdischen Größter, ich habe die Wurzel eines Baumes gesehen, von dem vier Bäume entstanden sind. Es sprach Ormuzd zu dem heiligen Zertuscht: dieses einen Baumes Wurzel, die du gesehen, (ist die Welt), und diese vier Bäume sind die vier Zeiten, die da kommen: diese goldene, wenn ich und du uns unterhalten und Kstaçp-shah das Gesetz annimmt und der Leib der Dêvs zerbrochen wird und sie sich verbergen; dieser silberne ist die Herrschaft des königlichen Artaschir, der stählerne die Herrschaft des Anoshêrevân-Khosru, Sohn des Kobat; der von Eisen geschmiedete die schlechte Herrschaft der Dêvs“ ꝛc. Nach dieser Herrschaft der Dêvs kommt laut persischer Lehre Sosiosch, der Heiland. Der Zusammenhang mit der Offenbarungsreligion und insbesondere mit dem Buch Daniel ist unverkennbar.

nach 1 Macc. 2, 59 f. (vgl. 2 Macc. 3, 6 f.) ſchöpften die hasmonäiſchen Glaubenskämpfer daraus Muth und Troſt. Hitzig erklärt die ganze Erzählung für eine ungeſchichtliche Lehrdichtung und zwar eine plumpe und ſchlechte: Nebucadnezar ſey nur ein Abklatſch des Antiochus Epiphanes. Beſonders macht er das goldene Bild zur Zielſcheibe ſeines Spottes. Die ungeheure Größe an ſich, welche, ſelbſt nach königlichen Ellen (Herod. 1, 178.) berechnet, nicht an den Koloß von Rhodos und den Nero's (Plin. 34, 7.) hinanreicht, nimmt nicht Wunder, und daß die Statue nicht als durchaus golden, ſondern goldig zu denken ſey, lehrt der geſunde Menſchenverſtand, den der Verf. bei ſeinen Leſern vorausſetzt. Nur das Verhältniß der Breite (6 Ellen) zur Länge (60 Ellen) iſt ſonderbar, da die menſchliche Breite nicht $^1/_{10}$, ſondern ungefähr $^1/_6$ der Länge beträgt. Aber abgeſehen davon, daß der Verf. nicht einmal ſagt, das Bild ſey ein Bild des Bel und zwar ein menſchlich geſtaltetes geweſen, wiſſen wir ja, dies vorausgeſetzt, über ſeine Beſchaffenheit von oben bis unten zu wenig, um den Maßſtab der Symmetrie daran zu legen, und überdies war das Ungeheure, obwohl Unverhältnißmäßige, nach dem Geſchmack der Babylonier; auch der Belustempel, ein koloſſaler pyramidal quadratiſcher Unterbau mit einem kleinen Tempel auf ſeiner Spitze iſt nach unſerem Geſchmack ohne rechtes Verhältniß.

In c. 3, 31. — c. 4. erzählt Nebucadnezar ſelbſt in Form eines Bekenntniſſes an die ihm unterworfenen Völker, wie ihm mittelſt Auslegung eines Traumes Daniel die Strafe ſeines Stolzes geweiſſagt hat und wie dieſe eingetroffen iſt. Nebucadnezar verfiel nämlich in Wahnſinn und führte ſieben Jahre lang, ohne im Hauſe gehalten werden zu können, ein thieriſches Leben im Freien, bis er ſeine Augen zu dem Gotte des Himmels erhebt und errettet und die Regierung wieder zu übernehmen befähigt wird. Die Worte, mit denen Beroſus (bei Joſ. c. Ap. 1, 20.) Nebucadnezars Tod berichtet: *ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν μετηλλάξατο τὸν βίον* ſind dem hier Erzählten günſtig, und was Abydenus (bei Euſ. praep. 9, 41. Chron. 1, 59.) erzählt, daß Nebucadnezar das Dach ſeines Palaſtes beſtiegen und den Babyloniern Unterjochung durch Cyrus geweiſſagt, worauf er plötzlich verſchwunden ſey, gereicht dem hier Erzählten ſogar zur Beſtätigung, denn es zeugt von einer durch göttliches Eingreifen bewirkten tiefen Selbſtdemüthigung Nebucadnezars. Truſen in ſeinen „Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer“ (1853) nennt jene Art der Melancholie (die unbenannte *ἀῤῥωστία* des Beroſus) insania zoanthropica; ſie iſt verwandt mit der ſogen. Lykanthropie, die wir im Alterthume häufig treffen und von der uns Welcker ſo gründlich unterrichtet hat (Allg. Zeitſchrift für Pſychiatrie Bd. IX. Heft 1.).

Auch die folgende Erzählung c. 5., Daniels Deutung der Gottesfingerſchrift beim Mahle Belſatzars, iſt viel angegriffen worden. Einen König Belſatzar kennen die außerbibliſchen Regentenliſten nicht, und es bleibt unklar, ob in das nächtliche Gaſtmahl nur die Ermordung Belſatzars oder die Endſchaft des chaldäiſchen Reiches fällt. Einerſeits ſpricht Daniels Deutung des u-pharsin 5, 28. und der Anſchluß von 6, 1. an 5, 30. für das Letztere, andererſeits iſt's doch auffällig, daß 5, 30. nur von Ermordung Belſatzars und nicht von Eroberung Babylons redet, denn die Eroberung lieſt man in Erinnerung an den anderwärts bezeugten Fall Babylons während nächtlicher Feſtfeier (Herod. 1, 191. Xenoph. cyr. 7, 23. vgl. Jeſ. 21, 5.) zwiſchen den Zeilen. Uebrigens iſt die Profangeſchichte dieſer Auffaſſung von 5, 30. keineswegs günſtig. Denn nach Herodot wurde Babylon unter *Λαβύνητος*, dem Sohne des *Λαβύνητος*, erobert. Und nach Beroſus (bei Joſ. c. Ap. 1, 20.) folgte auf Nebucadnezar zunächſt Evil-Merodach, deſſen Sohn, womit der Schluß des bibliſchen Königsbuchs übereinſtimmt; auf dieſen ſein Schwager Neriglisſar, der ihn ermordete; dann deſſen Sohn Labaſordach, zuletzt Nabonned, welchen Cyrus, als er Babylon erobert hatte, nach Caramanien verbannte. Und mit dem Namen *Λαβύνητος* = Nabonned ſtimmt es gut, daß nach der Keilſchrift von Biſutun ein Pſeudo-Nebucadnezar ſich für den Sohn des Nabunita ausgab. Dieſe außerbibliſchen Nachrichten fügen ſich mit dem B. Daniel durch folgende nahe genug

liegende Combinationen zusammen: 1) Belsatzar ist der Knabe Laboſordach, d. i. Nabo-Sadrach (Bel = Nebo), denn das Auftreten der Königin läßt auf einen sehr jugendlichen König schließen, und wie Belsatzar von Nebucadnezar spricht, z. B. 5, 13., läßt wahrnehmen, daß er Alles über ihn nur von Hörensagen hat; auch ist 6, 1. angedeutet, daß ein Mann von gereifter Einsicht an die Stelle eines Knaben gekommen. 2) Das B. Daniel rechnet Belsatzars Jahre vom Tode Evil-Merodachs (vgl. Jer. 27, 7.), indem Belsatzars Vater Nerigliſſar (Nergal-Sar), da er nur Gemahl einer Tochter Nebucadnezars gewesen, wohl nur in seines Sohnes Namen regieren konnte. Sonach wurde Evil-Merodach nach zweijähriger Regierung ermordet und Belsatzar (Nabo-Sadrach) nach einer Regierung von 4 Jahren 8 Monaten, wovon statt seiner sein Vater Nergal-Sar 4 Jahre, er selbst 8 Monate regiert hatte; die Königin, seine Mutter, ist Nebucadnezars Tochter. 3) Mit Belsatzar hatte das Haus Nebucadnezars aufgehört zu regieren und Daniel dachte da an Jer. 27, 7., womit in Widerspruch schien, daß das chaldäische Reich auch jetzt noch fortbestand 9, 1. 4) Denn nachdem mit Belsatzar das Haus Nebucadnezars ausgestorben, sah Astyages, der medische König, sich als Erben des chaldäischen Thrones an, und Nabonned, der durch die verschwornen Mörder Belsatzars zum Könige gemacht worden war, galt ihm als sein Vasall, Nabonned selbst aber suchte sich in Einverständniß mit dem lydischen König als selbstständig zu behaupten, und es begann so der Krieg, welcher sich erst gegen den lydischen König wandte, dann gegen Nabonned selbst. Nachdem Cyrus Babylon erobert, ward von Astyages sein jüngerer Bruder Darius (der Cyaxares des Xenophon) zum König über Babel bestellt. Diese Combinationen Hofmanns dünken mich wahrscheinlich. Was das B. Daniel 5, 30. 6, 1. berichtet, ist dann nur eine Abbreviatur des Geschehenen, aber jedes Wort entspricht diesem in bedeutsamer Weise. Mit Belsatzar war die Dynastie Nebucadnezars erloschen; denn Nabonned ist auch nach Berosus nur *τὶς τῶν ἐκ Βαβυλῶνος*. Das chaldäische Reich bestand zwar fort, aber als medisches Erbe. Die empörerische Zwischenherrschaft Nabonneds nahm damit ein Ende, daß Darius der Meder (Sohn des Cyaxares, Bruder des greisen Astyages) die Zügel der Regierung ergriff, ein Mann von gereifter Einsicht statt des jungen tollen Wüstlings, mit welchem weissagungsgemäß die chaldäische Knechtschaft Israels zu Ende gegangen war.

Dieser Darius Medus, der im 62. Lebensjahre den chaldäischen Thron bestieg 6, 1., ist ohne Zweifel Eine Person mit jenem Cyaxares, von welchem Xenophons Cyropädie erzählt, daß Cyrus in seinem Auftrage Babylon eroberte, seine Tochter zur Gemahlin und Medien als Mitgift erhielt und die von ihm noch zwei Jahre geführte Herrschaft erbte (so daß also Cyrus von 536 bis 529 regierte, indem von seinen 9 Jahren 2 Jahre auf die Mitherrschaft mit Cyaxares kommen). Die Königsnamen Dârajawus (der Halter, d. i. Regierer) und Uwakshatra (der Selbstherrscher) sind sinnverwandt, und daß jener mehr persisch, dieser mehr medisch ist, beweist nichts gegen die Möglichkeit ihres Wechsels, welcher in diesem Falle sich vielleicht auf Namenverwechselung Xenophons reducirt. Dessen Cyropädie ist allerdings ein historischer Roman. Aber dieses Eine außerbiblische Zeugniß ist schon hinreichend, um zu beweisen, daß der Darius 6, 1. keine aus der Luft gegriffene Person ist. Es ziemt auch hier bescheiden zu warten und nicht voreilig zu meistern. Hat doch Holtzmann neulich auf einer Keilschrift die Namen des Cyrus und Cyaxares beisammen gelesen und zwar so, daß Cyrus Sohn des Cyaxares (u. ak. shat. ri) genannt wird! „Daß Cyrus — setzt er dazu — der Sohn des Cyaxares gewesen sey, widerspricht allen Zeugnissen. Wohl aber gibt Xenophon, und er allein, die Nachricht, daß Cyrus der Schwiegersohn und Nachfolger des Cyaxares II. gewesen sey. Es scheint also, daß Xenophon hier eine ganz unerwartete Bestätigung erhält“ (s. Deutsch. Morgenl. Zeitschrift 8, 3, 547). Wenn Xenophon Recht behält, so gönne man es doch auch dem B. Daniel. Die moderne Kritik mit ihrer bibelfeindlichen Geschichtsmacherei wird noch manche beschämende Lection von den Denkmälern erhalten. Wie treu sich übrigens c. 6 auf dem Boden medisch-persischer Sitte bewegt, zeigt *Brisso-*

sius de regno Persarum l. 1. c. 14. 130. Der König wurde angebetet als Ebenbild des Ahuramazda. In Aeschylos' Persern heißt er geradezu θεός. Seine Strafurtheile waren schlechthin unwiderruflich. Vgl. auch Duncker, Gesch. des Alterthums II, 672 f. und über die am medischen und persischen Hofe heimische Spionerie, ebend. S. 648 f.

Mit c. 7. beginnt das Buch der Gesichte und von 8, 1. an redet Daniel als Verf. des Buchs unmittelbar selber. Die Folge der Gesichte ist diese: c. 7. das Gesicht von den vier Thieren, dem kleinen Horne und dem Menschensohne; c. 8. das Gesicht vom griechischen Reich und der Verflechtung der Geschicke Israels in dessen Geschichte; c. 9. der göttliche Aufschluß über die 70 Wochen nach Ablauf der 70 jeremianischen Jahre; c. 10—12. das Gesicht von dem Kampfe zweier dem Volke Gottes freundlicher und der göttlichen Heilsverwirklichung dienender Engel mit den Engeln Persiens und Griechenlands und von Israels bevorstehendem Leiden und schließlicher Erlösung. In c. 7. erscheinen dieselben Weltreiche, welche in c. 2. als Glieder einer Menschengestalt versinnbildet waren, unter den Symbolen von Thiergestalten, welche aus dem überstürmten Weltmeer aufsteigen: das chaldäische als geflügelter Löwe, das medopersische, wie nun auch hier die von Hengstenberg, Caspari, Hofmann, Hävernick, Keil u. A. vertretene traditionell kirchliche Auslegung annimmt, als ein Bär mit drei Rippen im Rachen (dem lydischen, dem ägyptischen und dem babylonischen Reiche), das griechisch-macedonische als ein Parder mit vier Flügeln auf dem Rücken und vier Köpfen (Antigonus, Ptolemäus, Lysimachus und Kassander, Alexanders Nachfolger), das römische als das grausigste Thier mit eisernen Zähnen, ehernen Klauen und zehn Hörnern, zwischen denen ein elftes hervorkommt und drei von jenen zehn Hörnern wegstößt: dieses kleine Horn, dessen Ansehen dann größer ist als der andern, beginnt mit der Gemeinde Gottes zu streiten und unterjocht sie, aber der Alte der Tage macht dieser letzten Weltmacht ein Ende und setzt der Bedrängniß seiner Gemeinde ein Ziel, indem er dem Menschensohne, der in des Himmels Wolken daher kommt, alle Gewalt gibt. Der Verfolger der Gemeinde ist hier nach obiger Auffassung natürlich nicht Antiochus Epiphanes, sondern eine aus dem römischen Weltreiche der Endzeit hervorgehende antichristische Herrschaft. Bis hieher läßt sich die Ansicht, daß das vierte Weltreich das römische sey, gegen manche dagegen aufsteigende Bedenken aufrecht halten, aber in c. 8. erstarken diese Bedenken in mir unwiderleglich scheinender Weise. In dem Gesichte c. 8. (geschaut in Susa am Flusse Eulaios) erscheint nämlich die medisch-persische Macht unter dem Bilde eines Widders und die griechische unter dem Bilde eines Ziegenbocks; der einhörnige Ziegenbock siegt und bekommt vier Hörner, aus deren einem ein fünftes hervorkommt, welches sich bis an den Himmel streckt, herabgeworfene Sterne mit Füßen tritt und 2300 Abend-Morgen lang Völker und besonders das Volk der Heiligen mißhandelt. Daß hier der Ziegenbock das Reich von Jawan abbildet, sagt die Deutung Gabriels selber; das Eine ansehnliche Horn zwischen des Ziegenbocks Augen ist also Alexander der Große, der in flugartigem Siegeslauf von Westen gekommene Eroberer; die vier Hörner, welche, nachdem dieses große Horn zerbrochen, an dessen Stelle gegen die vier Himmelsgegenden hin hervorwachsen, sind vier aus der Monarchie Alexanders entstehende Reiche (das macedonische im Westen, das syrische im Osten, das ägyptische im Süden und das thracische im Norden), und das kleine Horn, welches aus einem der vier hervorgeht, himmelhoch wird und das heilige Volk bis zur Abstellung des täglichen Abend- und Morgenopfers (Thamid) und Verstörung des Heiligthums unterdrückt, ist also Antiochus Epiphanes. Die traditionell-kirchliche Auslegung, welche recht schlicht, exact und klar in Zeis' Erläuterung des Propheten Daniel (1777), einem immer noch trefflichen Büchlein, wiedergegeben ist, gibt dies auch zu. Der Endpunkt der 2300 Abend-Morgen ist, wie allgemein anerkannt wird, die Wiedereinweihung des Tempels im J. 164 v. Chr., welche seitdem von den Juden als ein achttägiges Fest (Chanucca oder das Lichterfest), beginnend in Uebereinstimmung mit 1 Macc. 4, 52. am 25. Chisleu, gefeiert wird. Es fragt sich nur, ob die 2300 ערב בקר von so vielmaligen Abend- und Morgenopfern oder von so viel (aus Abend- und Morgenhälfte beste-

henden) Tagen zu verstehen sind. Hofmann, für das Letztere sich entscheidend, nimmt die Absetzung des Onias im August 171 v. Chr. zum terminus a quo. Mich dünkt das Erstere wahrscheinlich, wonach nur 1150 Tage zu rechnen sind. Das βδέλυγμα ἐρημώσεως wurde nach 1 Macc. 1, 54. am 15. Chislev des J. 145 seleucidischer Aera aufgerichtet. Es waren also von da an bis zur Wiederherstellung des Gottesdienstes am 25. Chislev 148 drei volle Jahre verflossen, welche im B. Daniel aus Gründen, zu deren Erkenntniß unsere Geschichtskunde nicht ausreicht, knapper gerechnet sind.

Hier fassen wir Fuß und fragen: ist es wahrscheinlich, daß das kleine hoch sich erhebende Horn, welches die Gemeinde Gottes verfolgt, in c. 8. der aus dem getheilten Reiche Alexanders hervorgegangene Antiochus Epiphanes ist, und dagegen in c. 7. ein aus dem römischen Weltreich hervorgehender König? Die Karakterschilderung Beider in ihrem Verhalten gegen Jehova, sein Volk und dessen Religion stimmt zusammen. Es ist beidemal der Antichrist, welcher dargestellt wird, der letzte Erzfeind der Gemeinde; die Farben sind gleich stark und schließen vor- und gegenbildliches Verhältniß zweier Personen aus. Die Symbolik in c. 7. und 8. deckt sich insoweit, als der Erzfeind ein kleines Horn ist, welches über drei andere emporkommt. Ist es wahrscheinlich, daß diese drei andern in c. 8. nachalexandrische griechische Herrschaften seyen, in c. 7. aber römische? Läßt sich nicht erwarten, daß das, worin die Abbildung variirt, ebenso wenig auf zwei verschiedene Personen führe, als die abweichende Abbildung der vier Weltreiche in c. 2. und 7. auf immer je zwei verschiedene? Ferner: das Wüthen des Erzfeindes währt nach 7, 25. „eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit.“ Thun wir einen Blick vorwärts, so währt auch nach 9, 27. die äußerste und zwar nach Hofmanns u. A. eigner Auslegung die äußerste antiochische Bedrängniß ½ Woche = 1 + 2 + ½ Jahr. Dagegen sollen die „vierthalb Zeiten“ 12, 7. wieder die Zeitdauer einer jenseit der antiochischen liegenden endzeitigen Bedrängniß seyn. Wie unwahrscheinlich, daß es verschiedene Ereignisse seyn sollen, welche mit so gleichem Zeitmaße gemessen werden! Und doch liegen sie in der Anschauung, die dem Daniel aus der Offenbarung entstehen muß, nicht weit auseinander. Denn von einem langen Geschichtsverlauf zwischen jener antiochischen Bedrängniß und einer solchen endzeitigen verlautet nichts. Vielmehr wird die eingestandenermaßen bis zur Wegtilgung des Antiochus reichende Weissagung c. 8. mit den Worten eingeleitet V. 19.: „Siehe ich thue dir kund das was geschehen wird am letzten Ausgange des Zornes, denn es fällt in die Endzeit.“ Gibt es nun etwa für Daniel noch eine Endzeit hinter der Endzeit? Es möchte seyn, wenn die Visionen, welche, wie man annimmt, hinter das Reich Alexanders noch als viertes ein römisches mit seinen Bedrängnissen stellen, jünger wären als die andern mit seleucidischem Gesichtskreis. Aber im Gegentheil der Traum vom Monarchienbilde c. 2. und das Gesicht von den vier Thieren aus dem Meere c. 7. sind aus früherer Zeit als die Gesichte c. 8. und 9.

Ist aber der Gesichtskreis des Buches überall der gleiche, was ohnehin bei der Gleichartigkeit des Stoffes und der Einheit des Planes das Wahrscheinlichere ist, so kann das vierte Reich in c. 2. und 7. nicht das römische seyn, und die von Hofmann u. A. vertretene Auslegung, nach welcher es das römische ist und doch nicht allein 8, 9 ff., sondern auch 9, 26 f. von der antiochischen Bedrängniß verstanden werden soll, muß uns als eine halbwegs stehen gebliebene Beseitigung einer irrigen (obwohl, wie wir sehen werden, nicht schlechthin unwahren) Tradition erscheinen. Ferner: ist das vierte Reich nicht das römische, sondern das griechische, so ist das dritte das persische und das zweite kann, da das erste ohne allen Zweifel das durch Nebucadnezar repräsentirte chaldäische ist, nur das medische seyn. Der übliche Einwand dagegen, daß das B. Daniel nur Ein auf das chaldäische gefolgtes medopersisches Reich kenne, in welchem erst Medien, dann Persien die Hegemonie hatte, ist nichtig, obwohl Auberlen dies für so klar hält, daß jedes Kind es sehen könne; denn bei genauerer und vorurtheilsfreier, d. h. weder durch die Profangeschichte noch durch die herkömmliche Ansicht de quatuor monarchiis voreingenommener Untersuchung verhält es sich gerade umgekehrt. Das B. Daniel unterschei-

det Meder und Perſer durchweg, ohne מדי in פרס aufgehen zu laſſen, durch beſondere Nennung Beider nebeneinander, und zwar ſo, daß immer מדי dem פרס voraufgeht 5, 28. 6, 8. 12. 15. Es hebt an Darius mit großem Nachdruck und mit offenbarer Abſichtlichkeit hervor, daß er ein Meder aus mediſchem Samen 6, 1. 9, 1. 11, 1. und dagegen an Cyrus, daß er ein Perſer war 6, 29. Statt 6, 29. zu ſagen: unter der Regierung des Darius und des Cyrus, ſagt es abſichtlich „unter der Regierung des Darius und unter der Regierung Cyrus des Perſers“; es zählt alſo die מלכות des Darius und die מלכות des Cyrus als zwei, nicht als Eine. Cyrus heißt 10, 1. מלך פרס; ſo heißt Darius nirgends. Und obgleich in dem Geſichte c. 8. das mediſch-perſiſche Reich in der Einen Geſtalt des Widders erſcheint, ſo werden doch auch da V. 3. beide Reiche unterſchieden als zwei Hörner, deren eines größer und ſpäter gewachſen als das andere, nämlich das perſiſche Horn im Verhältniß zum mediſchen. Wie wichtig aber für Daniel die Herrſchaft des Darius ungeachtet ihrer kurzen Dauer iſt, zeigt 11, 1. Michael und der Engel, der ihm half, waren Darius' Beiſtand und Hort. Denn das erſte Jahr des Darius iſt das Jahr der Erlöſung Israels vom babyloniſchen Drucke. Mit der mediſchen Herrſchaft heiterte ſich Israels Geſchichte auf und gewann eine lichtere Ausſicht. Die jeſaianiſchen Weiſſagungen Jeſ. c. 13—14, 23. 21, 1—10. reichen nur bis in dieſe Anfänge der mediſchen Herrſchaft. Wir wollen den Uebergangskarakter dieſer mediſchen Herrſchaft nicht beſtreiten, aber ſie iſt ein ſelbſtſtändiges Mittelglied zwiſchen der chaldäiſchen und perſiſchen, und daß das B. Daniel ſie als ſolches auffaßt und darſtellt, iſt eine Thatſache und nicht, wie Auberlen ſagt, eine moderne Mythe.

Wir wenden uns nun zur Symbolik zunächſt des Monarchienbildes. Da läßt die Beziehung der eiſernen Beine mit den theils eiſernen, theils thönernen Füßen auf das griechiſche Reich gar nichts zu wünſchen übrig. Daß der Stoff der Füße verſchiedenartig iſt, bedeutet die Theilung des Stammreichs, wodurch dieſe Ausläufer von Reichen entſtanden 11, 4.; daß der Stoff Eiſen und Thon iſt, bedeutet die Obmacht des einen ſtärkeren Reichs über das gebrechlichere andere, zunächſt des ägyptiſchen über das ſyriſche 11, 5.; daß Eiſen und Thon gemiſcht ſind, ohne doch zu verſchmelzen, bedeutet die Verſchwägerung der beiden Reiche, die doch zu keiner rechten Einigung führt 11, 6. 17. Wir haben zum Verſtändniß dieſer Geſtalt des Monarchienbildes in c. 11. den befriedigendſten Schlüſſel. Und wie zwanglos ergibt ſich nun weiter die Beziehung der ſilbernen Bruſt und Arme auf das mediſche und des ehernen Bauchs mit den ehernen Lenden auf das perſiſche Reich! „Nach dir — ſagt Daniel V. 39. zu Nebucadnezar — wird erſtehn ein anderes Reich, niedriger als deines“. War denn das perſiſche Reich niedriger als das chaldäiſche? Man wird erwidern: ja, in ſeinem mediſchen Anfange. Aber welche Berechtigung gibt denn der Text, ארע מנך von dem Anfangskarakter und nicht von dem Weſen des zweiten Reichs zu verſtehen? Es iſt das mediſche Reich, über welches die Deutung, weil es überhaupt unbedeutender iſt, mit wenigen Worten hinweggeht. Vom dritten dagegen ſagt ſie, daß es über die ganze Erde herrſchen werde. Das iſt das perſiſche Reich. Erſt dieſes iſt wieder ein Weltreich im vollſten Sinne, wie das chaldäiſche. Das mediſche dazwiſchen, ſchwächer als beide, leitet nur über von dem einen zum andern. So erſcheint es auch in dem Geſichte Sacharja's c. 6., auf deſſen Beziehung zu Dan. c. 2. und 7. zuerſt Hofmann mit Zuſtimmung Baumgartens (Nachtgeſichte Sacharia's II, 388 ff.) und Auberlens aufmerkſam gemacht hat. Die rothen Roſſe, deren Geſchäft ſchon längſt vorüber, ſind die chaldäiſchen. Die ſchwarzen Roſſe, die gegen das Nordland (Babylonien) ausziehen, ſind die mediſchen (wobei man ſich der Bärengeſtalt der mediſchen Herrſchaft Dan. c. 7. erinnert); hinter ihnen drein (das zu vollenden, was ſie begonnen) kommen weiße, d. i. die perſiſchen (weiß wegen der verhältnißmäßig guten Geſinnung Perſiens gegen Israel). Die geſprenkelten ſtarken Roſſe des vierten Wagens entſprechen dem vierten Reiche bei Daniel, dem griechiſchen. Allerdings aber ſcheint hier das Geſpann des vierten Wagens ſich im Verlauf des Geſichts in zwei verſchiedene Geſpanne zu ſcheiden, ſo daß die geſprenkelten Roſſe, die gegen das Südland (Aegypten) ziehen, die griechiſche

(seleucidiſche) Macht in ihrer Miſchung von Abend- und Morgenländiſchem und die ſtarken die römiſche in ihren Welteroberungszügen verſinnbilden.

In dem Geſicht c. 7. zeigt uns gleich das erſte Bild, wie wichtig der Weiſſagung die Herrſchaft auch ſchon Eines Königs iſt, um beſonders verſinnbildet zu werden; denn der Löwe, dem man die Adlersflügel ausrauft, der ſich aber wieder erholt, aufrecht ſteht wie ein Menſch und ein Menſchenherz bekommt, iſt, wie Hofmann ganz recht bemerkt (Weiſſ. u. Erf. 1, 284), Nebucadnezar, der gewaltige Eroberer und Herrſcher, welcher am Ende ſeines Lebens ein demüthiger Bekenner der alleinigen Herrſchermacht Jehova's geworden iſt — ein Begebniß, welches dieſer erſten Darſtellung der Weltmacht ein eigenthümliches Ausſehn und Gepräge gab. So wird es alſo nicht nöthig ſeyn, daß der Bär ein Reich mit einer langen Königsreihe verſinnbildet; es iſt Darius der Meder. Es fehlte ſeinem Reiche die volle Selbſtſtändigkeit; darum iſt der Bär nur einſeitig aufgerichtet. Es war in drei Hauptſatrapien getheilt 6, 3., war alſo dreitheilig; darum hat der Bär drei Rippen zwiſchen den Zähnen. Und man ſagt dem Bär: Steh auf, friß vieles Fleiſch, weil Darius' Reich eine große Zukunft hatte, ohne ſie für ſich allein verwirklichen zu können; es blieb beim conatus. Es iſt doch auch viel ſachgemäßer, daß das nun folgende perſiſche Reich durch den flinken Parder verſinnbildet wird, als durch den ſchwerfälligen Bären. Dieſer Parder iſt Cyrus. Seine vier Flügel ſind Perſien, Medien, Babylonien und Aegypten; ſeine vier Köpfe ſind Cyrus' vier Nachfolger, denn das B. Daniel kennt nach Cyrus laut 11, 2. nur noch vier perſiſche Könige (Cambyſes, Smerdis, Darius Hyſtaſpis und den letzten), indem in der prophetiſchen Fernſicht die Perſonen des Xerxes und Darius Codomannus in Eine verſchwimmen — eine beachtenswerthe Bürgſchaft dafür, daß die Entſtehungszeit des Buchs dieſſeit des Ablaufs der perſiſchen Geſchichte liegt. Es folgt nun viertens das ganz verſchiedene grauſige und ſtarke Thier mit großen eiſernen Zähnen, welches alles frißt, zermalmt und was übrig iſt zertritt. Es iſt die erſte von den aſiatiſchen Herrſchaften ganz verſchiedene abendländiſche: das Reich Alexanders, aber inſofern gewiſſermaßen mit Einſchluß des römiſchen, als in dieſer vierten Geſtaltung ſich für Daniel alle Weltmacht bis an's Ende der Tage concentrirt. Dieſes vierte Thier hat zehn Hörner und ein kleines dazwiſchen hervorſproſſendes ſtößt drei von den zehn ab. Dieſes kleine und dann große vieläugige und großmäulige Horn iſt Antiochus Epiphanes; nur zufällig vielleicht deutet סלקת ביניהון auch ſchon dem Klange nach auf ihn, den Seleuciden. Aber die zehn Hörner? Es ſind laut der Deutung 7, 24. vgl. 8. 20. zehn Könige, deren drei dieſer elfte zu Falle bringt. Wie das gemeint iſt, läßt uns 11, 21. errathen, wonach Epiphanes, der dort mit Anſpielung auf dieſen ſeinen Namen נבזה heißt, auf Schleichwegen zum Thron gelangte. Daß man die Reihe der Zehn nicht wie Hitzig mit Alexander dem Großen anheben darf, hat ſchon v. Lengerke erwieſen; das Thier ſelbſt iſt ja Alexander und ſein Reich, die zehn Hörner ſind Könige, deren Herrſchaft im Reiche Alexanders wurzelt. Daß alle zehn zuſammen neben einander ſichtbar ſind, bringt die Viſion mit ſich und berechtigt nicht zur Folgerung der Gleichzeitigkeit aller; drei aber müſſen gleichzeitig mit Antiochus ſeyn, da ſie vor ihm weichen. Wir zählen mit Prideaux, Bertholdt, v. Lengerke folgendermaßen: 1) Seleucus Nikator (312—280); 2) Antiochus Soter (279—261); 3) Antiochus Theus (260—246); 4) Seleucus Callinicus (245—226); 5) Seleucus Ceraunus (225—223); 6) Antiochus der Große (222—187); 7) Seleucus Philopator (186—176); 8) Heliodorus, welcher nach Vergiftung Seleucus Philopators 11, 20. faktiſch den Thron inne hatte; 9) der als Geißel ſtatt des Antiochus Epiphanes nach Rom geſchickte Demetrius, welcher nach dem Tode ſeines Vaters Seleucus Philopator der erbberechtigte Thronfolger war; 10) Ptolemäus IV. Philometor, für welchen ſeine Mutter Cleopatra, die Schweſter des Seleucus Philopator und Antiochus Epiphanes, den ſyriſchen Thron beanſpruchte. Die letzten Drei ſtieß Antiochus Epiphanes von dem ſyriſchen Throne, auf dem ſie ſich feſtſetzen wollten, herunter 7, 24. Heliodor wurde von den Pergamenern Eumenes und Attalus zu Gunſten des Antiochus vertrieben. Demetrius, auf wel-

den als berechtigten Thronerben 11, 21. hingedeutet wird, wurde bei Seite geschoben. Ptolemäus Philometor kam nicht allein nicht auf den syrischen Thron, sondern er verlor an Antiochus auch Cölesyrien und Palästina, und wurde in seinem eignen Lande von Antiochus auf's Haupt geschlagen 11, 22—28. Diese Ereignisse, durch das Geschick der drei Hörner nur angedeutet, liegen alle, wie c. 11. zeigt, im Gesichtskreise des B. Daniel. Indeß bekenne ich gern, daß diese erfüllungsgeschichtliche Deutung nur nothdürftig befriedigt. Nach Analogie des Monarchienbildes 2, 41 ff. sollte man meinen, daß die Zehn (entsprechend den Fußzehen dort) Seleuciden und Ptolemäer, nicht bloß Seleuciden seyen. Da die Erfüllung des Geweissagten sich in eine vorbildliche und gegenbildliche auseinanderlegt, so ist immer möglich, daß die letztere es vollständiger und zutreffender zur Verwirklichung bringen wird, als die erstere. In der Anschauung des B. Daniel aber liegen die beiden Erfüllungen als Eine ineinander. Das vierte Weltreich ist das schlechthin letzte und seinem Vordergrunde nach kein anderes als das griechische. Man wird wenigstens nicht sagen dürfen, daß die Deutung des vierten Thiers vom griechischen Reiche an den zehn Hörnern zerschelle.

Und auch nicht an den siebzig Wochen c. 9. Diese werden in 7 + 62 + 1 Woche zerfällt. Im Beginn dieser ersten Woche wird der משיח ausgerottet, das Volk eines נגיד verheert Stadt und Tempel, überschwemmungsartig bricht das damit herbeikommende Ende herein, und bis zum Ablauf des Krieges ist Verwüstung verhängt. Aber Viele lassen bundestreu diese erste Woche aus, in die Mitte derselben fällt die gewaltsame Unterbrechung des Opferkultus, und zwar (so übersetze ich weiter) ob verwüstenden Gräuelflugs (der sich über Altar und Tempel breitet) und es währt dies, bis das verhängte Verderben niederschmilzt auf den Verwüster. Daß diese erste Woche die Zeit der antiochischen Verfolgung ist, kann uns bei Vergleichung von 7, 25. vgl. 12, 7. nicht zweifelhaft seyn; die halbe Woche, in welcher die Verfolgung gipfelt, entspricht den 2½ Zeiten der Parallelstellen. Die maccabäische Geschichte (s. bes. 1 Macc. 1, 54.) zeigt, daß man Dan. 9, 26 f. als Weissagung der damaligen grausigen Erlebnisse faßte. Und was man als das Wahrscheinlichste vorauszusetzen hat, daß die שבועים im Unterschiede von Tagsiebenten (10, 2.) Jahrsiebente, d. i. Sabbathperioden (שמטות) seyen, bestätigt sich, wenn nun die Weissagung so versteht, an der Erfüllungsgeschichte so befriedigend als möglich; denn nachdem im Jahr 176 Onias III., der Hohepriester (משיח), gefallen war, plünderte Antiochus Epiphanes im Jahr 170 den Tempel, metzelte an 40,000 Juden nieder, schleppte nicht weniger hinweg und war hinfort entschlossen, Israel und dessen Religion gänzlich auszurotten. Von da bis zu seinem Todesjahre 164 sind sieben Jahre (שבוע), in deren Mitte, das Jahr 167, die Abthuung des Opferkultus und die Einführung des olympischen Zeus in den Tempel fällt. Ueber die erste Woche sind wir also im Reinen. Ihr gehen 62 Wochen voraus, während welcher (V. 25 b Accusativ der Dauer) Jerusalem wieder gebaut wird, aber in kümmerlicher Zeit. Die 62 Wochen sind 434 Jahre. Rechnet man diese vom Jahr 170 (dem Beginn der ersten Woche) zurück, so gelangt man zu dem Jahr 604, und das ist das vierte Jojakims, das erste Nebucadnezars, das Jahr der Schlacht bei Carchemisch, welche wie über das Geschick Aegyptens so auch über das Jerusalems entschied. Dieses Ergebniß ist überraschend und um so überraschender, je epochemachender dieses vierte Jahr Jojakims gerade im Buche Jeremia's (c. 25.) erscheint, auf dessen Anlaß Daniel als Erhörung seines Gebets den Aufschluß über die 70 Wochen erhält. Bis hieher stimme ich mit Hofmann (der jetzt gleichfalls das Jahr 604 oder 605 nicht mehr für das Jahr der Zerstörung Jerusalems, sondern das vierte Jojakims hält) überein, und nun auch weiter mit ihm und Wieseler (s. Hitzigs Comm. S. 174) darin, daß die sieben ersterwähnten Wochen den 62+1 nicht vorausgehen, sondern folgen, so daß also die Entfaltung der 70 sich rückgängig bewegt. Dies anzunehmen bestimmt mich nicht bloß der negative Grund, daß die sieben Wochen, wenn man sie mit Hitzig von den 49 Jahren zwischen dem jeremianischen Orakel Jer. c. 30 f. und dem Auftritt des Cyrus (588—538, genauer 536) versteht, innerhalb der 62 gelegen seyn

würden, und also seitwärts zu stellen wären, was man sich nur einreden kann, wenn man vom Verfasser des Buchs eine so niedrige Meinung hegt, wie Hitzig. Es gibt noch ganz andere positive Gründe, welche es fordern, die sieben Wochen als die letzten der 70 zu fassen. Das Ende der 62 + 1 Woche ist das Zorngericht über den Verstörer, also nur erst die ferne Ermöglichung des Heils; das Ende der 70 Wochen aber ist laut V. 24. schließliche Erlösung und Weissagungserfüllung und Weihe des Allerheiligsten — also fällt das Ende der 62 + 1 und der 70 nicht zusammen. Sodann: wenn das Ende beider zusammenfiele, was für ein kümmerlicher Trost Daniels auf sein Gebet wäre dies, daß Jerusalem innerhalb der 70 Wochen in bedrängten Zeitläuften wiedererstehen, also doch nur nothdürftig wiedererstehen werde? Der Sinn des Aufschlusses, wenn er dem Gebete Daniels und dessen Anlasse entsprechen soll, kann doch kein anderer seyn, als daß in den nächsten 63 Jahrwochen von den 70, zu denen sich die 70 Jahre Jeremia's erweitern, Jerusalem zwar wiedererstehen wird, aber noch nicht so, daß sich damit die Weissagung Jeremia's und der älteren Propheten erfüllt, daß aber sich diese dennoch erfüllen wird. Die Wiederherstellung Jerusalems, von welcher V. 25 a redet, ist die schließliche; die, von welcher 25 b, nur eine vorläufige, die Worte sind hier recht darauf berechnet, dieses vorläufige Wiedererstehen Jerusalems als ein allmähliges Werden wie jeder andern Stadt zu bezeichnen. Drittens ist es höchst unwahrscheinlich, daß משיח נגיד Cyrus seyn soll mit Rückbezug auf Jes. 45, 1. Ist משיח V. 26. der Hohepriester (nach Lev. 4, 3. u. ö.) und נגיד ebend. ein König (Antiochus), so bezeichnet משיח נגיד den, welcher nach Sach. 6, 12 f. Priester und König in Einer Person ist, also den Christus. Daß dieser Priesterkönig es ist, welcher den rechten Tempel baut und also Jerusalem schließlich wiederherstellt, sagt auch Sacharja a. a. O. Der Sinn von V. 25 a ist also, daß von da an, wo (nach Beseitigung des ärmlichen Vorspiels und der von der Weltmacht kommenden Hindernisse) das Wort, d. i. die Freudenbotschaft von Gott, ausgeht, daß Jerusalem nun endlich wieder hergestellt werden soll, bis zu dem Hohenpriester und König (Jesu Christo), in welchem die Herrlichkeit des neuen Jerusalems sich vollendet, 7 Wochen verfließen werden. Es entsteht nun freilich die Schwierigkeit, daß man mit 49 Jahren von 163 an nicht bis zur Geburt Christi, geschweige bis zur schließlichen noch immer zukünftigen Herrlichkeitszeit herabreicht. Wieseler begegnet dieser Schwierigkeit dadurch, daß er für die sieben Wochen statt der chronologisch strengen Bedeutung der andern den allgemeinen geistlichen Sinn eines großen Jobeljahres in Anspruch nimmt. Befriedigender sagt Hofmann, daß nach Ablauf der 63 Wochen, als nach den ebenso gemessenen sieben das Geweissagte nicht eintrat, diese sieben ein Gegenstand des ἐρευνᾶν für die Gläubigen wurden, von wo aus auch die 63 in ein neues Licht für sie treten konnten. Denn nimmt man die 70 Wochen nicht als einfache, sondern als quadratische Sabbathperioden, so sollen vom vierten Jahre Jojakims bis auf Christum (dessen Paruste als Eine gedacht ist) $70 \times 49 = 3430$ Jahre verfließen, welche, wenn man 3595 vom Weltanfang bis zum vierten Jahre Jojakims verflossene hinzuaddirt, die ansprechende Summe einer ungefähr (nur um 25 Jahre zu verkürzenden) 7000jährigen Weltzeit ergeben. Wie man aber auch das Räthselhafte der sieben Wochen lösen möge, unzweifelhaft ist dies, daß die Weissagung 7 Wochen, die mit der schließlichen Herrlichkeit enden, und 63 Wochen, die in die äußerste Drangsal auslaufen, deren Gipfel die Mitte der 63 ist, unterscheidet, und daß die 7 Wochen so gewiß auf die 63 folgen, als die Herrlichkeit nicht diesseit, sondern jenseit der Drangsal und des Gerichtes zu erwarten ist. Uebrigens vgl. man über die neuesten Auslegungsversuche von c. 9. Auberlens reichhaltiges und anregendes Werk über Daniel und die Offenbarung Johannis (1854). Die Ansicht Auberlens selbst, daß der Anfangspunkt der 70 Wochen die Rückkehr Esra's nach Jerusalem im Jahr 457 und ihr Endpunkt der Märtyrertod des Stephanus und der Uebergang des Evangeliums zu den Heiden im Jahr 33 n. Chr. sey, brauchen wir nun nicht erst zu kritisiren. Das Zeugniß des Herrn Matth. 25, 14. gilt auch uns als heilige Gewähr für den prophetischen Karakter des Buches Daniel. Es sagt uns aber, daß Dan. 9, 26 f. eine

Weiſſagung auf die Entheiligung des Tempels im römiſchen Kriege iſt, nicht daß es eine Weiſſagung iſt, welche damals zum erſten Male ſich erfüllte. Es erfüllte ſich damals zum zweiten Male, und die apoſtoliſchen Weiſſagungen vom Antichriſt (vgl. 2 Theſſ. 2, 4.) laſſen uns erwarten, daß es ſich noch einmal in überſchwenglicher gegenbildlicher Weiſe am Ende der Tage erfüllen wird. Denn es iſt ein Geſetz der Heilsgeſchichte, daß die Erfüllung einer Weiſſagung, wenn ſie das eine Mal nicht erſchöpfend war, ſo lange in immer neuen Schwingungen ſich fortſetzt, bis der Thatbeſtand des Verwirklichten ſich völlig deckt mit Sinn und Wortlaut des Geweiſſagten. Die antiochiſchen Drangſale ſind nicht die letzten des Volkes Gottes geweſen; das Buch Daniel weiſſagt ſie aber als die letzten und es weiſſagt alſo in ihnen die letzten, wie Jeſaia c. 10. im Sturze Aſſurs und Habakuk c. 2 f. im Sturze Babels den ſchließlichen Sturz des Weltreichs weiſſagen. Nach dem Saume des Horizontes, an welchem die Herrlichkeit der Gottesgemeinde aufgeht, beſtimmt ſich zwar das Maß der Fernſicht der Propheten, aber nicht das Maß des Sinnes, welchen der Geiſt der Weiſſagung in ihre Worte hineinlegt und welchen die Geſchichte ſtufengängig entfaltet.

Der Aufſchluß über die 70 Wochen c. 9. fällt in das erſte Jahr Darius des Meders und die letzte Offenbarung c. 10—12. in das dritte Jahr des Cyrus, vielleicht das Jahr erſtmaliger unfreiwilliger Unterbrechung des Tempelbaues. Nach dreiwöchentlichem Trauerfaſten erhält hier Daniel durch engeliſche Vermittelung über den weitern Fortgang der Geſchichte des Reiches Gottes minder räthſelhafte genaue Unterweiſung. Die Prophetie geht hier ſo ſpeziell in's Hiſtoriſche ein, weil es darauf ankam, das jüdiſche Volk in den Stand zu ſetzen, bei Eintritt der geweiſſagten unerhörten Anfechtung Schritt für Schritt verfolgen zu können, wie es nach Gottes Rath geſchehe, daß ſie gerade unter dieſen Umſtänden und in dieſen geſchichtlichen Zuſammenhängen eintrete. An überraſchenden Anzeichen, daß wir keine vaticinia post eventum vor uns haben, fehlt es nicht. Von Cyrus aus verfolgt die Weiſſagung in wenigen Worten die perſiſche Geſchichte bis Xerxes' Zug gegen die Griechen, kommt hier nach dem Weiſſagungsgeſetze perſpectiviſcher Verkürzung ſofort auf Alexander und den Zerfall ſeines Reiches zu ſprechen, und erzählt dann die ptolemäiſch-ſeleuciviſchen Kriegsläufte bis auf Antiochus Epiphanes, welcher ſchon nach dem mißrathenen Verſuche, Aegypten durch Bruderkrieg (Ptolemäus Philometors mit ſeinem Bruder Phyſkon) ſich ſelber aufreiben zu laſſen, der Religion Iſraels (dem »heiligen Bund«) zu grollen beginnt, dann aber, als ein neuer Feldzug nach Aegypten durch eine römiſche Flotte (Schiffe der Chittim) vereitelt wird, ſeinen ganzen Ingrimm an dem Heiligthum, dem Gottesdienſt und den ſtandhaften Bekennern des Bundesvolkes ausläßt. Erſt hier 11, 30. und 11, 18. (Scipio) tritt Rom, aber nur von ferne, in den Geſichtskreis der Prophetie des Buches Daniel; man beachte dies wohl, ein Blick über das griechiſche Reich hinaus iſt allerdings dem Daniel gegeben, das bei Bileam unter dem Geſammtnamen כתים zuſammengefaßte abendländiſche Weltreich beginnt hier ſich zu einem griechiſchen und römiſchen zu verdoppeln, ähnlich wie das vierte Wagengeſpann bei Sacharja. Die »kleine Hülfe« 11, 34. iſt die maccabäiſche. Die Alten meinten, daß 11, 36. von Antiochus zum Antichriſten, ſeinem Gegenbild, übergegangen werde. Das iſt, ſo äußerlich angeſehen, unhaltbar; denn der König, deſſen Geſchichte von 11, 36. an bis zu ſeinem hülfloſen Untergange 11, 45. erzählt wird, kann kein Anderer ſeyn, als der, welcher ſeit 11, 21. die Hauptperſon des Zukunftbildes iſt: Antiochus Epiphanes, in ihm aber, indem das Bild des Typus in das des Antitypus verſchwimmt, der letzte Erzfeind des Reiches Gottes. Denn die vierthalb Zeiten 12, 7. ſind identiſch mit den vierthalb Zeiten 7, 25. und mit der halben Woche (= $2^1/_2$ Jahr) 9, 27., und die 1290 Tage 12, 11. haben den Tod des Antiochus zu ihrem Endpunkt; die 1335 (in welchen ohne Zweifel die 1290 mit enthalten ſind) nachzurechnen, iſt uns wegen unzulänglicher Kenntniß der Zeitgeſchichte unmöglich. In der antitypiſchen Geſchichte der letzten Zeiten werden dieſe Zeitmaße noch wichtig werden. Für Daniel aber liegt die fröhliche Zeit des Endes dicht hinter dem Tode des Antiochus. Man iſt uneingeweiht in das Weſen

der Prophetie, wenn man dieses Zusammenrücken und Ineinandergehen des Näherzukünftigen und des Endzeitigen nicht als vorhanden anerkennen will oder befremdend findet. Alle Prophetie ist komplex, d. i. sie schaut zusammen was die Geschichte auseinanderrollt, und alle Prophetie ist apotelesmatisch, d. i. sie schaut dicht hinter der nächstkünftigen epochemachenden Geschichtswendung gleich den Gipfel des Endes.

Die Gegner der Aechtheit des Buches meinen freilich ebendarin ein sicheres Anzeichen seiner Abfassungszeit zu sehen, daß es von Antiochus Epiphanes aus in eschatologische Aussichten übergeht. Aber nach solchen Schlußfolgerungen beurtheilt würde sich die Geschichte der gesammten Weissagungsliteratur verschieben; die Weissagungsreihe Jes. c. 7—12. würde mitten in den assyrischen Drangsalen, nicht im Anfange des syrisch-ephraimitischen Krieges, geschrieben seyn müssen, weil sich da unmittelbar mit dem Falle Assurs die Anschauung der schließlichen Herrlichkeit verbindet. In derselben Zeit, in welcher die gegnerische Kritik das Buch Daniel entstehen läßt, ist vielleicht schon die alexandrinische Uebersetzung desselben entstanden, denn das erste Buch der Maccabäer schließt sich an einigen Stellen im Ausdruck an sie an, und auch sonst enthält sie in ihrer freien Stellung zum Grundtext mancherlei Spuren einer der Verfolgungszeit des Antiochus nahegelegenen Abfassung. Vergleicht man aber die in dieser Uebersetzung hinzugekommenen größeren Zusätze: Gebet und Lobgesang der Drei im Feuerofen (hinter 3, 23.), Susanna und die mit der seltsamen Ueberschrift *Ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευΐ* (s. darüber meine Diss. de Habacuci Prophetae vita atque aetate 1842) versehene Erzählung vom Bel und Drachen (beide hinter 12, 13.) mit dem Buche Daniel in seiner hebräo-chaldäischen Urgestalt — welch günstiges Zeugniß legen diese apokryphischen Legenden durch ihren Abstand vom kanonischen Buche für dessen historisch-prophetischen Karakter ab! Die alexandrinische Uebersetzung ist zuerst 1772 von einem Priester des Oratoriums, Simon de Magistris, aus einem römischen Codex Chisianus herausgegeben worden; die Ausgaben von J. D. Michaelis (1773 und 1774) und Segaar (1775) sind nur Abdrücke dieser ersten, die letztere nicht ohne einiges kritisches Verdienst, aber weit übertroffen durch die 1845 erschienene Ausgabe Heinrich Aug. Hahns, in welcher durchweg die 1788 von Cajetan Bugati aus einem Codex Ambrosianus herausgegebene syrisch-hexaplarische Uebersetzung benutzt ist. Bekanntlich ist die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel in der Kirche seit Eusebius und Pamphilus durch die Uebersetzung Theodotions verdrängt worden. In die Tetrapla hatte Origenes den unveränderten Text der LXX. neben dem unveränderten Texte Theodotions aufgenommen. Diesen tetraplarischen Text gibt jener Codex Chisianus. In der Hexapla dagegen hatte Origenes die Uebersetzung Theodotions bevorzugt und mittelst Obelen und Asterisken die LXX. danach zurechtgemacht. Diesen hexaplarischen Septuagintatext gibt der Codex Ambrosianus. In unsern Ausgaben der Septuaginta lesen wir weder den reinen Text der alexandrinischen Uebersetzung, noch den nach Theodotion corrigirten, sondern die selbstständige (obwohl die ältere LXX. stark benutzende) Uebersetzung Theodotions. Uebrigens s. über die apokryphischen Zusätze zu Daniel Fritzsche's und Grimm's Exeg. Handbuch zu den Apokryphen des A. T. 1, 109 ff.; über die Aechtheitsfrage in ihrem ganzen Umfange die kritisch-apologetischen Werke Hengstenbergs (Beiträge, I. Bd. 1831), Häverncks (Neue kritische Untersuchungen 1838) und Auberlens (Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert. 1854.); unter den Commentaren vor andern den Häverncks (1832) und den die Auslegung wesentlich weiterbringenden Abschnitt in Hofmanns Weissagung und Erfüllung 1, 276—316. Die vollständige hieher gehörige Literatur findet man in Keils Lehrbuch der Einl. in das A. T. (1853). Delitzsch.

Dante Alighieri, geboren zu Florenz im Mai 1265 (Par. XXII. 112—120), daselbst getauft in der St. Johanneskirche (Par. XXV. 9—12.), und gestorben zu Ravenna am 14. September 1321, hat zwei volle Jahrhunderte vor der Kirchen-Reformation gelebt, aber er gehört recht eigentlich zur Vorgeschichte der Reformation, oder viel-

r zur Geschichte der Reformation vor der Reformation, zu der Kontinuität der sich
nfort aus ihrer Quelle erneuernden und restaurirenden evangelischen Kirche. — Es
nicht ohne Bedeutung, daß von Dante's Leben nur die erste Hälfte der Heimath an-
hte. Die zweite verfiel dem Exile, dem Elende, welchem wir viel, namentlich die
liche Komödie verdanken, und er selbst das Beste verdankt, denn »Anfechtung lehret
s Wort merken.« Nach vielfältiger Beschäftigung im vaterländischen Dienste, auch
Kriegsdienste, nicht lange nach seiner zweimonatlichen Priorats-Verwaltung im Sommer
Jahres 1300, erging am 27. Januar 1302 das erste Straf- und Verbannungs-Ur-
l gegen ihn, am 10. März desselben Jahres folgte das zweite geschärft, im Oktober
5 das dritte: sein Vermögen wurde konfiscirt. Der eigentliche Grund war welfischer
Ghibellinenhaß: der päbstliche Antheil daran ist unverkennbar: aber den äußerlichen Vorwand
eine Anklage auf Baratterie, auf untreue Amtsverwaltung zum eigenen Nutzen; es
dasselbe Verbrechen, welches der Dichter in der göttlichen Komödie (Inf. XXII. 53. 87.
XXI. 41.) unter demselben Namen in den Abgrund der Hölle verbannt hat. Die
lage widerlegt sich selbst; es ist auch niemals ein Beweis dafür nur versucht worden; die
ren Verbannungsurtheile abstrahirten selbst von solchen Anschuldigungen, und gründeten
lediglich auf die Contumaz. So mußte Dante das Vaterland, die Gattin (Gemma di
nati) und sechs Kinder verlassen, von welchen nur drei, Pietro, Jacopo und Beatrice,
Vater überlebt haben. Die Nachkommen haben bis zu unseren Zeiten fortgedauert, und
r zu Verona, wo auch der Flüchtling seine erste Zuflucht fand (Par. XXII. 70.), aber nur
weiblicher Linie unter dem Namen der Grafen Serego Alighieri, welchen demnächst viele
ssen über die Werke des Ahnherrn gewidmet worden sind*). War doch auch einst von
lücher Seite der Familienname Alighieri gekommen (Par. XV, 138.), während der ur-
ngliche Name der männlichen Abstammung dem Dunkel verfallen ist (Par. XVI. 43—45.).
Dante's ganzes Leben war recht eigentlich dem Staate und der Kirche zumal gewidmet,
in beiden Beziehungen ebensowohl der spekulativen Erkenntniß oder dem kontempla-
n Marien-Dienste, als der praktischen Thätigkeit, dem Martha-Dienste; aber die
hte seines Lebens war die Poesie, in welcher sich all sein Denken und Thun, all
Wissen und Wollen, so wie die ganze Zeit sammt der Vorzeit nach allen ihren Be-
hungen konzentrirt und krystalisirt. Ihm ist kein Zweig menschlicher Thätigkeit und
nntniß fremd geblieben; er ist nicht allein christlicher Theolog und Philosoph, das
ngelium zu predigen, sondern auch Staatsmann, Kriegsmann, Jurist, dem Gesetze
Ehre zu geben, die ihm gebührt, Historiker, der Mit- und Vorzeit in's Gesicht zu
en und — den Spiegel vorzuhalten, Physiker und Astronom, um an der Natur, näm-
h an der Schöpfung der Welt Gottes unsichtbares Wesen, das ist, seine ewige Kraft
d Gottheit zu ersehen. Aber die Krone bleibt immer die Poesie, welche treulich nach-
schreibt, was der Geist dictirt, und was das Auge des Geistes sieht (Inf. II. 8. Prg.
XXIV. 52—54.). Und der Poesie zur Seite sehen wir von seiner Jugend an einer-
s Gesang und Musik, andererseits die zeichnende Kunst: daher einerseits das
Ohr für alle Melodien und Harmonien im Paradiese (Prg. II. 112—114. Par. XXIII.
97—102.), andererseits das Auge für die göttlichen Bildwerke im Purgatorium (Prg. X.
28—102. XII. 16—69.).

Hiermit wenden wir uns sogleich zu Dante's literarischer Verlassenschaft, auf die es
uns wesentlich ankommt. Hierzu gehört 1) die *vita nuova*. Das neue Leben ist das
Jugendleben erster Liebe im unmittelbaren Glauben, welcher nicht zweifelt: hier sehen
wir den Morgenstern seines Lebens wirklich auf- und wieder untergehen. Beatrice ist
die wirkliche, wahrhaftige Erscheinung im Fleische, und eben darum zugleich nach der aus-
drücklichen Lehre des Dichters anagogische Allegorie, welcher leibliche Wirklichkeit
zum Grunde liegt. Hier singt der Dichter nicht allein seine ersten Lieder, sondern er

*) Vgl. *Victor de Saint-Maurix*: La div. Comédie. Paris. 1853. Tom. I. p. 219. — *A. Valeriu*, Voyage historique et litteraire. Tom. I. p. 293. 313.

führt auch ein Tagebuch darüber, welches darüber in nachfolgender Reflexion Rechenschaft gibt. In engster Verbindung mit der Vita nuova steht 2) das *Convito* sowohl nach dem Inhalte, als auch nach der Form, welche die einzelnen Lieder historisch und wissenschaftlich erklärt. Das Convito war auf 15 Trattati und 14 Canzonen berechnet, wovon nur 4 Trattati und 3 Canzone zur Vollendung gekommen sind, wenn auch die dazu bestimmten übrigen Canzonen anderwärts sich finden, und mit Wahrscheinlichkeit sich nachweisen lassen. In dem Gastmahle geht der Stern der Liebe noch einmal auf, aber in anderer Gestalt, und unter schmerzlichen Wehen, welche das Herz des Pilgers zwischen der obern und unteren Gemeinde theilen. Dem ersten, unmittelbaren kindlichen Glauben folgt jetzt die vermittelnde, den Zweifel des Verstandes überwindende Thätigkeit des Geistes (Par. IV. 124—132.), die Glaubens-Erkenntniß. An das Convito schließt sich 3) das Canzoniere, in welchem sich die einzelnen Canzonen, Sonette, Balladen, Madrigale nebst einer Sestine finden. Auch diese einzelnen Lieder, über deren Aechtheit die Kritik nicht überall zum Abschluß gekommen ist, gehören wesentlich zum Verständnisse des Dichters und seines Hauptwerkes. Dazu kommen 4) zwei Bücher de vulgari eloquio in lateinischer Sprache. Das Werk war ursprünglich auf vier Bücher berechnet: es handelt von der Sprache überhaupt, als dem Privilegium des Menschen, und von der italischen Muttersprache insbesondere, sowie von deren verschiedenen Dialekten, und demnächst von der durch die Sprache vermittelten Dicht- und Redekunst in ihren unterschiedenen Formen. Wichtig sind ferner 5) die Epistole in lateinischer Sprache, deren die Ausgabe von Alessandro Torri (1842) vierzehn gesammelt und mitgetheilt hat. Wir können daraus den Briefsteller nach allen seinen Beziehungen kennen lernen, namentlich den Staatsmann, den Theologen, den Dichter. Außerdem wird ihm 6) eine *Quaestio de duobus elementis aquae et terrae* zugeschrieben, welche er zu Verona, nach der gewöhnlichen Angabe im Jahr 1320, also ein Jahr vor seinem Tode gehalten haben soll. A. Torri hat sie als Anhang den Briefen zugefügt. Hier wird in scholastischer Weise die höhere Lage der Erde über dem Wasser, elevatio s. emergentia terrae, und deren Bedeutung, causa finalis et efficiens, als der verborgene Sinn, als die Welt-Allegorie nachgewiesen. Wichtiger und authentisch ist 7) die berühmte lateinische Schrift *de Monarchia*, wenn auch noch bis auf diese Stunde über das Jahr ihrer Entstehung und über die Bestimmung für Kaiser Heinrich VII. oder Kaiser Ludwig von Baiern unter den Sachkundigen gestritten wird. Hatte Pabst Bonifacius VIII. unterm 24. November 1302 in der Bulle Unam sanctam dem päbstlichen Stuhle die Oberhoheit über Kaiser und Könige als die Vasallen vindizirt, und die Lehre von der Ebenbürtigkeit christlicher Reichsobrigkeit als manichäischen Dualismus verdammt, so beweiset nun Dante, daß beide Gewalten, als die beiden Schwerdter, von Gott unmittelbar bestellt sind zu gegenseitiger Unterstützung und Ueberwachung, wie bereits der Sachsenspiegel gerade hundert Jahre früher gleich zum Eingang als altes Recht verkündigt hatte. — Wie Israel, so lehrt näher der Autor, das Volk Gottes ist, seit Abraham auserwählet zur Vorbereitung und Erziehung für die allgemeine christliche Kirche, so ist das römische Volk seit Aeneas, ja seit Dardanus ausersehen zur allmähligen Entwickelung der Universal-Monarchie für das eben so vorersehene römische Kaiserthum (vgl. Conv. IV. 3—5.). Von dieser Lehre wurde zeitig für die freie Stellung kaiserlicher Reichsobrigkeit Gebrauch gemacht. Damit im Zusammenhange steht die alsbald nachfolgende berühmte Schrift des Marsilius von Padua († 1328): Defensor pacis. Darauf beruht auch der berühmte Beschluß des ersten Kurvereins zu Rense von 1338. Dagegen wurde aber auch Dante's Schrift von dem Pabste Johann XXII. zu Avignon durch den Kardinal-Legaten Bertrando de Poggetto nicht allein verboten und verdammt, sondern auch zum Feuer verurtheilt, und zwar in direkter Opposition gegen den Kaiser Ludwig von Baiern und den von diesem beförderten Pabst Nikolaus V. Nächst dieser für die Kirchen- und Staats-Verhältnisse gleich wichtigen Schrift, welche nach fast 200 Jahren Marsilius Ficinus († 1499) in die italienische Sprache übersetzt hat, sind 8) die *Rime sacre* zu nennen, nämlich die sieben Buß-Psalmen in

Terzinen und das *Credo* in derſelben Versart. Dieſe geiſtlichen Lieder ſind erſt ſeit 1752 durch den Abate Quadrio zur öffentlichen Kenntniß gekommen, die Kritik iſt noch im Zweifel über die Aechtheit: Anderen ergibt ſich die letztere aus dem Inhalte ſelbſt. Es iſt geſagt worden, daß dieſe Lieder von dem Dichter zu ſeiner Rechtfertigung gegen die Beſchuldigung der Häreſie benützt worden wären. So geht auch die Sage, daß er noch zuletzt als Tertiarier in den Franziskaner-Orden getreten ſey (Inf. XVI. 106. XXVII. 67.), wie hundert Jahre früher der Troubadour Folco von Marſeille in den Ciſtercienſer-Orden ſich hatte aufnehmen laſſen (Par. IX. 37—42.). — Hat übrigens Dante mit den Bußpſalmen in ſeiner Mutterſprache ſeine Laufbahn beſchloſſen, ſo iſt auch nicht zu überſehen, daß die Buß-Pſalmen das Erſte von der Bibel waren, was Dr. Martin Luther verdeutſchte und auslegte, und zwar im Jahr 1517. Nächſt den Buß-Pſalmen, an denen wir uns auch in dem italieniſchen Gewande gründlich erbauen können, ſind noch 9) die bukoliſchen Eklogen in lateiniſcher Sprache und zwar in Hexametern zu nennen: ein poetiſcher, ein idylliſcher Briefwechſel mit Johannes de Virgilio, welcher den Dichter nach Bologna einladet und ihm zugleich die klaſſiſche Sprache der Römer für die göttliche Komödie angelegentlich empfiehlt, worauf der Exulant aus Ravenna antwortet. Dieſe Briefe fallen in das Ende ſeines Lebens, ſie klingen wie ein Schwanengeſang; und ſo heißt es auch zuletzt: Dum loquor, en comites! et *sol de monte rotabat.*

Aber die reife Frucht ſeines ganzen Lebens, welche ſich durch die ganze zweite Hälfte deſſelben hindurchzieht, iſt 10) die *Commedia*, oder, wie ſpäter hinzugefügt wurde, die *divina Commedia* in terze rime, und zwar in 100 Geſängen, wovon der erſte unter ernſter Erinnerung an den das Leben in ſeiner Mitte umſchlingenden Tod die Einleitung zu allen folgenden Viſionen enthält; und dann ſchildern 33 Geſänge die Höllenfahrt zur Selbſt- und Sünden-Erkenntniß von der Vorhölle an bis zum Mittelpunkt der Erde hinab, wo die Empörung gegen Gott an Lucifer, der Hochverrath gegen Kirche und Staat an Judas Iſcharioth, und an Brutus und Caſſius geſtraft wird; 33 Geſänge den Läuterungsberg zur Buße und Läuterung von dem Vor-Purgatorium an bis hinauf zum irdiſchen Paradieſe, wo wiederum der Dualismus der Kirche und des Staates, des geiſtlichen und obrigkeitlichen Amtes unter wiederholten Mahnungen für das Heil der eigenen Seele in großartigen Viſionen dem Seher ſich offenbaret; 33 Geſänge die Himmelfahrt zur ſeligen Gotteserkenntniß durch alle Sternenſphären des himmliſchen Paradieſes vom Monde an bis hinan zum Empyräum, wo endlich das unruhige Herz Ruhe und volle Genüge, der Hunger und Durſt der Sehnſucht Befriedigung findet, weil nunmehr der Seher, nach allen vorausgegangenen Prüfungen auf achttägiger Wallfahrt, Gott ſelbſt in ſeiner Dreieinigkeit, und in der Mitte derſelben die Gott-Menſchheit im Menſchenbilde zu ſehen, und die Kräfte der zukünftigen Welt vorab zu ſchmecken gewürdigt wird. — Erſt hiermit kommt das inhaltreiche Leben des Dichters zu ſeinem Abſchluſſe: in der göttlichen Komödie konzentriren ſich zugleich die zahlloſen Mythen und Legenden der Vorzeit von Wanderungen durch das Jenſeits und von Viſionen aus der unſichtbaren Welt zu ihrem poetiſchen Reſultate, zu ihrer Verklärung. Das Leben iſt nun zu ſeinem Ziele gekommen, al fine di tutti i disii (Pr. XXXIII. 46.). Hatte in ſeiner Jugend das neue Leben mit einer wunderbaren Viſion abgeſchloſſen, welche den Keim zu allen Geſichten der göttlichen Komödie enthält, und dieſe zum Voraus ankündigt; hatte das Gaſtmahl, im Blicke von Unten nach Oben, nicht allein von dem dritten Himmel, von dem Geſtirn der Liebe, ſondern von allen Himmelsſphären nach ihrer Reihe, Ordnung und Bedeutung gehandelt; hatten die Lieder in einzelnen Akkorden ihres Heim- und Liebeswehes nur an die empfänglicheren und zarteren Seelen, an die Frauen ſich gewendet, in ſorgende Gedanken um die Noth der Welt verſunken, gleich der Frau, die ſich auf ihre Hand lehnt, wie eine geknickte Roſe, und aus dem Arme eine Stütze des Schmerzes macht, gerade wie 100 Jahre zuvor Walter von der Vogelweide ſich ſelbſt ſchildert, indem er von dem darnieder liegenden Rechte und Frieden ſingt; hatten die Bücher von der Volksſprache dieſer zum Voraus das Wort geredet, und zugleich von der Bedeutung der Komödie

Zeugniß abgelegt; hatte unter den Briefen das Widmungsschreiben an Cane grande della Scala in Verona zur Erklärung der göttlichen Komödie, insbesondere des Paradieses, und namentlich des ersten und letzten Gesanges, die Bahn gebrochen und den Weg gezeigt; hatte die lateinische Dissertation von dem Verhältnisse des Wassers und des Festlandes auf dem Erdglobus gehandelt, und hiermit den Blick von der östlichen Halbkugel zur westlichen gelenkt, wo dem Seher der Läuterungsberg mitten im großen Weltmeere sich zeigen sollte; hatten die drei Bücher von der Monarchie an das geistliche Hirtenamt des Evangeliums und an das obrigkeitliche Laienamt des Gesetzes, sowie an das geordnete Verhältniß dieses Dualismus erinnert; hatten die geistlichen Lieder Buße gepredigt, und den Katechismus von den drei Glaubensartikeln, von den Sakramenten, von den zehn Geboten, und von dem Vater Unser nicht ohne Erinnerung an die guten Werke des Gebets, der Almosen und der Enthaltsamkeit, nicht ohne Aufblick zur Mutter Gottes noch im Alter verjüngt und erneuert; hatte endlich in den Eklogen zuletzt noch einmal das irdische Heimweh in den rührendsten Weisen dem wahren, dem himmlischen Heimweh präludirt, so fassen sich nun in der göttlichen Komödie alle diese Elemente zu tiefster Innerlichkeit, zur weltgeschichtlichen Allseitigkeit mehr und mehr zusammen, in fortgehender Hebung und Steigerung. — Es ist ein oberflächliches Vorurtheil, welches eben wegen seiner Oberflächlichkeit immer wieder neu auftaucht, daß das Inferno poetischer sey, als das Purgatorium und das Paradiso. Die Wahrheit ist, daß das Inferno nach seinem Gegenstande, und folglich auch nach der Form plastischer ist, aber wie das leibliche Bild des Todes, so daß in diesen Regionen die Poesie nur zuweilen, wie zur Erfrischung, zu Frühlingsbildern der Oberwelt sich erhebt (Inf. XXIV. 1—22.), während sie in den Stationen des Purgatoriums als im besseren Fahrwasser die Schwingen neu erhebt und ihre Auferstehung vom Tode feiert (Prg. I. 1. 7.), und zum letzten Werke, all' ultimo lavoro, an einer Höhe des Parnasses nicht genug hat, sondern beide Gipfel ersteigt, um im letzten Kampfe, nell' aringo rimaso, den Siegespreis zu erringen (Par. I. 1—36.), denn zuletzt gilt es mehr und mehr, die Lehren christlicher Theologie poetisch zu durchdringen und zu erleuchten. Darum können auch nur die Leser, die wirklich ein- und durchdringen, die mit fühlen und mit denken, zu einem gerechten Urtheil sich erheben. Mit Recht ist gesagt worden, daß das Inferno das Gesicht, das Purgatorio die Empfindung, das Paradiso den Gedanken zu heben und zu schärfen bestimmt und geschickt sey, weil der Dichter selbst in der Finsterniß sieht und mitfühlt, auf dem Berge steigt und mit betet, im Himmel fliegt und denkt und jubelt. — Nach dieser Stufenfolge dient erst Virgilius, der Sänger des römischen Volksepos und der römischen Eschatologie, der Dichter der vierten Ekloge, als Beatrice's Missionar zum Führer und Wegweiser durch Hölle und Purgatorium bis an das irdische Paradies: aber von da an übernimmt Beatrice selbst die Leitung. Soviel den Lehrinhalt betrifft, so ist die Eschatologie die Grundlehre, in welcher sich das Gedicht vom Anfang bis zum Ende bewegt, sie wird auch eben so dogmatisch als poetisch vorgetragen, namentlich im Purgatorium XXV. und im Paradiese XIV. — Mitten in der Engelwelt wird nächst der Lehre von den Engeln selbst, von der Engel-Natur und von den Engel-Ordnungen (Par. XXVIII.) auch die Protologie, die Lehre von der Schöpfung und von dem partiellen Engelfalle (Par. XXIX.) in den Umkreis des Unterrichts gezogen. Vergl. Conv. II. 6. — Drei Gesänge des Paradieses (XXIV. XXV. XXVI.) enthalten in der Form der Katechisation auf Grund bestimmter Schriftworte die Lehre von dem christlichen Glauben, seiner Quelle und seinem Inhalte, von der Hoffnung und dem Ziele derselben, von der Liebe und ihrem Ursprunge und Gegenstande, nebst einem Anhange über den Paradieses-Zustand und den Sündenfall des ersten Menschenpaares: zuletzt sieht der Pilger, was er glaubt, hofft, liebt (XXXIII.). — Schon in der Sphäre des Merkurius hatte Kaiser Justinianus von der Bestimmung des römischen Reiches nach der Geschichte (Par. VI. vgl. Conv. IV. 4. 5.) gezeugt, und Beatrice die Lehre von der Genugthuung Christi für alle Schuld des Menschengeschlechts gründlich entwickelt (VII.): aber im Reichsadler des Ju-

piter-Sterns (XIX.) wird es noch einmal wiederholt, daß allein in Chriſto und im Glauben an Ihn das Heil iſt, wogegen die mannigfachen Wege, auf welchen die Menſchen lebend oder ſterbend zu dieſer ſeligen Erkenntniß kommen, unerforſchlich und unergründlich ſeyen. — Beſonders wichtig, oft angedeutet, aber nirgends ausführlich dargelegt iſt die Lehre von Licht und Liebe, als den beiden Faktoren der Weltſchöpfung und Weltordnung (Par. XXVII. 112. XXX. 40. 42. u. ſ. f.), worauf gleichwohl bis jetzt die Aufmerkſamkeit der Leſer noch am wenigſten ſich gerichtet hat. Dagegen wiederholt ſich in allen Weiſen und Bildern beſtimmt und gemeſſen die Lehre vom Geſetz und Evangelium, ſowie von den beiden Schwerdtern (Prg. XVI. 97 sq., XXXII. 38 sq.) — Merkwürdig iſt auch die Lehre von der Höllenfahrt Chriſti (Inf. IV. 35 f. VIII. 124 f. XII. 37—45.). — Die Lehre von den Sünden und ihrer Klaſſification und Progreſſion finden wir theils im Inferno XI. unter drei Kategorien, theils im Purgatorio (XVII. XVIII.) wieder unter drei Hauptformen. So lehrt nicht minder Marco Lombardo (Purg. XVI.), daß dem Menſchen allein die Schuld alles ſeines Schadens und Verderbens zur Laſt falle, aber nicht ebenſo ſeine Errettung und Heilung als Verdienſt zuzuſchreiben ſey: denn das Verdienſt des Menſchen, ſo heißt es anderwärts (Par. XXIX. 65.) beſteht nur darin, daß er die göttliche Gnade nicht verſchmäht, ſondern das ihm aus Barmherzigkeit angebotene Almoſen annimmt: aber — die Menſchen ſtoßen die Hülfe ſelbſt von ſich (Par. XXX. 141.). An die Sünde mahnt alsbald das erſte Geſicht von den drei Beſtien, Pardel, Löwe, Wölfin (Inf. I. 32. 45. 49.), mit dem unverkennbaren Fingerzeige auf Jeremias 5, 1—7. An den immer ärgern Verfall aller Zucht und Ordnung unter den Menſchen mahnet nicht minder, ſo ſcheint es, die von Virgil zu ganz beſonderer Beherzigung empfohlene, eben ſo räthſelhafte als ſinnreiche Sage von dem Alten auf dem Berge Ida in Creta (Inf. XIV. 94—138.), welche auf den Traum Nebukadnezar's nach Daniel's Schilderung (K. 2.) und zugleich auf das erſte Geſicht des Propheten Jeſaias (1, 4—9.) zu deuten ſcheint. — So begegnen wir auch überall Apoſtrophen und Digreſſionen über den ſittlichen, ſocialen und politiſchen Verfall, auch über die Entadelung des Adels, wie zum Zeichen, daß er nicht aus dem ſündigen Blute kommt, ſowie über die Verweltlichung der Kirche und des päbſtlichen Stuhles (Inf. XIX. 90—123. Prg. VI, 76—151. XVI. 46—141. XXXII. 109—160. Par. IX. 127—142. XVIII. 88—136. XXVII. 40—148. XXIX. 85—126.). Ja, wir ſehen drei Päbſte hintereinander (Inf. XIX.) zur Hölle hinabſtürzen, ſo daß einer von dem andern immer tiefer in den Abgrund gedrückt wird. — So hören wir auch gegen Ablaß und Indulgenzen (Par. XXIX. 120. 123.) und gegen falſchen Heiligen-Dienſt (Par. XXIX. 124—126.) gewaltig eifern, und dann wieder über den Vorrang klagen, welcher den päbſtlichen Dekretalen vor der heiligen Schrift geſtattet wird (Par. IX. 136—138.). Die Theſen von 1517 ſind mild gegen die Apoſtrophen von 1300; beide bezeichnen ziemlich dieſelbe kirchliche Entwicklungsſtufe. — Wenn übrigens all dieſes Sündenelend der Zeit einerſeits auf die Urſache, nämlich auf den Sündenfall Eva's und Adam's, ja auf den erſten Engelfall zurückweiſet, an welchen ſich zugleich die Dichtung von der Gründung der Hölle, und von der Erhebung des Berges für das irdiſche Paradies und — für die Läuterung nach dem Falle (XXXIV. 121—126.) mit tiefer Bedeutung anknüpft, ſo weckt es andererſeits vorwärts die Hoffnung auf eine neue Errettung, auf eine gründliche Reformation an Haupt und Gliedern, welche der Dichter nicht von päbſtlicher, ſondern von reichsobrigkeitlicher Seite durch die Erhebung des Geſetzes erwartet, und unter den verſchiedenſten Bildern in Ausſicht ſtellt (Inf. I. 101—111. Prg. VI. 118—123. XX. 10—15. 94—96. XXXIII. 34—54. Par. XVII. 76—93. XXI. 118—120. XXII. 14—18. 94—96. XXVII. 61—66. 142—148.). Alle dieſe Weiſſagungen ſind nicht allein im Allgemeinen, ſondern auch im Einzelnen an der ſeitdem verfloſſenen Zeit zu meſſen. Hier ſey zunächſt nur noch bemerkt, daß ſich mitten unter den Lehrgegenſtänden chriſtlicher Theologie überall auch die politiſche und ſociale Frage erhebt, ſowie auch in den jenſeitigen Sphären fort und fort die dieſſeitigen Sphären in Erinnerung kommen, indem bald eine von dem irdiſchen Schauplatze bereits ab-

getretene Generation in ihren Häuptern in die Scene tritt (Prg. VII. VIII.), bald die gegenwärtigen Herren und Könige der Erde gestraft und an ihre Amtspflicht erinnert werden (Par. XIX.). Und wie die weltgeschichtlichen Größen, so konzentriren sich in der göttlichen Komödie auch alle übrigen Höhen des dichtenden und denkenden Menschengeistes, wie in einem Spiegel. Darum hat F. W. Schelling gutes Recht gehabt, bereits vor 50 Jahren, auf die in dem Gedichte als in einem Individuum sich sammelnde Universalität als auf die urbildliche Form für die folgenden Jahrhunderte aufmerksam zu machen. Des deutschen Philosophen Zeugniß gehört auch mit zu den ersten Stimmen gegen die seichte Aufklärung jener Zeit in allen Zweigen der menschlichen Erkenntniß: wir nennen deshalb die Quelle: „Kritisches Journal der Philosophie. Herausgegeben von Schelling und Hegel. Tübingen bei Cotta. 1802. 1803."

Schon nach diesen Andeutungen ist es erklärlich, wenn einerseits dem Dichter nach seinem Tode die Ehre geworden ist, die ihm bei Lebzeiten versagt war, andererseits kirchliche Bedenken gegen seine römische Rechtgläubigkeit erwachsen sind. Nach jener Seite erhebt sich frühzeitig in Italien ein Lehrstuhl der g. K. nach dem andern. Erst tritt in Mailand 1350 unter dem Bischofe und Signore Giovanni di Visconti ein Gelehrtencongreß zu einer vollständigen Erklärung der g. K. zusammen, welche gleichwohl noch bis zu dieser Stunde fehlt. Dann erheben sich 1373 in Florenz, 1375 in Bologna, 1386 in Pisa, 1398 in Piacenza, nicht minder in Venedig Lehrstühle der g. K. In Florenz lehren hintereinander Boccaccio, Filippo Villani, Mario Filelfo, in Bologna Benvenuto de' Rambaldi da Imola, in Pisa Bartolo da Buti, in Piacenza Filippo von Reggio, in Venedig Gabriello Squaro von Verona. So wurde noch später dem Dichter in Ravenna, wo seine Asche trotz aller Florentinischen Auslieferungsgesuche ruhen blieb, ein Grabesdenkmal nach dem andern (1483, 1780) errichtet, und in Florenz ward endlich, wenn auch spät, dem verbannten Landsmanne neben dem Denkmale Galileo Galilei's ein Monument gewidmet. Selbst im Vatican zu Rom finden wir zweimal in den Wandgemälden von Raffaël Sanzio, im Parnaß und in der Disputa dei Dottori, Dante's Bild. So ist auch Michel Angelo Buonarotti's jüngstes Gericht sichtlich Dante'sche Poesie. — Auf der anderen Seite wurden frühzeitig von der strengeren römischen Richtung viele Stellen des Gedichts verdächtigt, und nach Befinden unterdrückt, als wenn das Gedicht nicht ein einiges Ganzes wäre. Aber als zu Kostnitz im 15. Jahrhunderte das Kirchenconcilium sich versammelte zum Behufe einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, da war Angesichts des Berufes das Augenmerk vieler Väter auf Dante gerichtet: und der Fürstbischof von Fermo in der Diöcese Rimini, F. Giovanni da Serra Valle übersetzte zu dem Ende in dem Zeitraume vom 1. Febr. 1416 bis 16. Febr. 1417 die ganze g. K. in lateinische Prosa: die Handschrift soll noch in der Vaticanischen Bibliothek liegen. So mußte auch damals das gute Werk der Reformation erliegen. Aber als sie nach 100 Jahren dennoch unversehens zum Durchbruch gekommen war, da konnte den Reformatoren unter den vielen Zeugen evangelischer Wahrheit, welche in ununterbrochener Reihe durch alle Jahrhunderte der christlichen Aera gehen, der große italienische Dichter nicht verborgen bleiben. Matthias Flacius war es, der ihn in seinen Catalogus testium veritatis evangelicae (1556) förmlich aufnahm, und zwar unter wörtlicher Anführung vieler Belege aus der göttlichen Komödie und anderen Schriften. Nicht lange hernach (1586) versuchte ein französischer Edelmann, François Perot de Mezières durch sein Aviso piacevole mittelst der göttlichen Komödie Italien für die Reformation empfänglich zu machen: da trat alsbald Robert Bellarmin als Gegner auf, doch nicht gegen Dante, sondern gegen die evangelische Auslegung. Als gleichzeitig Philipp Mornay du Plessis-Marly in seinem Mysterium iniquitatis s. historia papatus Dante als einen vollgültigen Gewährsmann gegen den Papismus und für die Reformation in den Kampf führte, da erhob sich ebenfalls im heftigsten Eifer der Bischof Coeffeteau. Seitdem hat der Streit über die kirchliche Stellung des Dichters zwischen der römischen und evangelischen Kirche bis auf diesen Tag fortgedauert. Zwar suchte

der Jeſuit Pater Harduin (1727) den Florentiniſchen Dichter von dem ſonſt unvermeidlichen Vorwurfe der Häreſie dadurch zu retten, daß er die göttliche Komödie einem Schüler Wicleff's zuſchreiben zu können vermeinte; aber dieſe Erdichtung konnte ſelbſtredend vor der hiſtoriſchen Kritik nicht Stand halten; Italien wollte ſich überdies den Stolz der Nation nicht rauben laſſen: und darum wurde vielfältig und künſtlich genug die Umdeutung der Aeußerungen Dante's verſucht, um ſie ſo viel möglich mit dem gangbaren römiſchen Kirchenſyſteme in Einklang zu bringen. Als neuerlich ſelbſt von römiſcher Seite Ugo Foſcolo (1823, 1827) die evangeliſche Auslegung der göttlichen Komödie für unwiderleglich erklärte, hat er an Gian Antonio Maggi einen Gegner gefunden; aber beſonders haben die Franzoſen De le Cluze, Ozanam, Artaud de Montor Dante's regelrechten Romanismus gegen die einleuchtendſten Gegenbeweiſe zu vertheidigen geſucht. Als Roſſetti (1832) abenteuerlich genug in Dante's Schriften und Gedichten eine geheime, weit verzweigte Verſchwörung gegen die römiſche Kirche nachzuweiſen ſuchte, ſo daß deßhalb ſeine Schrift über den Spirito antipapale des Mittelalters römiſcher Seits geächtet worden iſt, ſo hat A. W. Schlegel die Grundloſigkeit dieſer Hypotheſen ohne beſondere Mühe zur Rechtfertigung Dante's, Petrarka's und Boccaccio's nachweiſen können, aber, wie er ſelbſt ſagt, nicht pour rétablir leur réputation d'orthodoxie. Als endlich K. Graul Dante's evangeliſche Vorblicke gründlich zu würdigen verſucht hatte, da iſt Giambattiſta Giuliani in einem fulminanten Discorso recitato il 27. Maggio 1844 nell' Academia Tiberina di Roma mit allen erdenklichen Sophismen aufgetreten, um die seguaci dell' insolente Lutero mit ihren Verſuchen, den erſten chriſtlichen Dichter evangeliſch zu deuten, ein für allemal abzuweiſen, wenn ſie nicht lieber, nach dem Aufrufe des Pariſer Profeſſor Ozanam, gutwillig in ſich gehen, und von London wie von Berlin aus zu den Thoren Rom's und in die Hallen des Vatican's einziehen wollten. — Aber lange vor dieſen neueſten Kämpfen hat ſchon Pierre Bayle die Bemerkung gemacht, daß Dante ſowohl denen, die ihn gern zu einem guten römiſchen Katholiken machen möchten, als auch denen, die an ihm das Gegentheil wahrnehmen, Stoffes genug für ihre entgegengeſetzten Behauptungen geliefert habe. Die Wahrheit iſt, daß Dante Alighieri nach den Verhältniſſen ſeiner Zeit, welche beide Richtungen noch nicht in zwei Theile geſchieden hatte, an beiden Kirchen ſeinen Antheil hat, und daß er darum auch nicht, wie der franzöſiſche Enthuſiasmus ſich ſelbſt vorſpiegelt, nach Rom (Par. XXVII. 25.), nicht nach dem Vatican (Par. X. 139—142.) weiſet, ſondern nach der Roma, onde Christo è Romano (Prg. XXXII. 102.). — Daß Dante gegen die ſchreienden Mißbräuche und Korruptelen der Kirche, ſowie gegen deren förmliche Duldung und Sanktion eifert und zürnt, wird allgemein anerkannt: aber darin liegt nicht der eigentlichſte Schwerpunkt ſeiner kirchlichen Stellung. Weſentlicher iſt es, daß in ihm das Gemeinſchaftliche beider Kirchen unvermiſchter, unbefangener, und von allen Zuthaten mehr abgelöst erſcheint, als es die römiſche Kirche gut hieß und gut heißt. Und wo ſich die Differenz herausſtellt, da zieht ſie ihn entweder mehr und mehr auf die evangeliſche Seite, oder ſie wird doch milder und elaſtiſcher, und verliert die Schärfe des Sauerteigs, welche den ganzen Teig verdirbt. So tritt dem Klerus das allgemeine Prieſterthum, der Hierarchie das obrigkeitliche Amt zur Seite. Das Purgatorium wird nach Anleitung der Bergpredigt zu ſieben Seligkeiten, welche der Vollendung vorausgehen; es iſt auch wirklich noch auf der Erde, wie der Engländer Wright ſagt, aber von der Welt abgewandt, auf der entgegengeſetzten Seite; es iſt überdies weſentlich allegoriſch: zugleich weiſet es auf die unſichtbare, aber wirkliche und wahrhaftige Gemeinſchaft zwiſchen der oberen und unteren Gemeinde, auf die Gemeinſchaft im gegenſeitigen Andenken und Gebete. Die Jungfrau Maria iſt, als die gebenedeiete unter den Weibern, die Roſe, in welcher das Wort Fleiſch ward, die Mutter ihres Schöpfers, aber ebendarum ein Kind Adam's (Par. XXIII. XXXIII.). Der chriſtliche Glaube beſchränkt ſeinen Inhalt nach der Schrift auf die drei Artikel von der Dreieinigkeit (Par. XXIV.); und dieſer Glaube iſt das Prinzip des Heils (Inf. I. 29. 30.), der Weg zum Himmel (Pr. XXIV. 44.) und der Sieg, der

die Welt überwindet (Inf. IV. 48.); der Glaube ist es, der die Seelen Gott angenehm macht (Par. XXV. 10.). Alle Werke helfen nicht, sondern allein der Glaube (Prg. VII. 8. 25. XVIII. 48. XXII. 60. Par. XX. 104.). Das Gebet ist die dem Christen verliehene Waffe (Prg. VI. 28—57. Par. XX. 94—99.). Die Taufe ist das Thor zum Glauben (Inf. IV. 36.), sie ist das Verlöbniß der Seele mit dem Glauben zur Ehe (Par. XII. 62.). Die heilige Schrift ist Quelle und Norm der christlichen Wahrheit mittelst der Predigt in der Kirche (Par. V. 76—78. XXIX. 89. 90.). Schriftstellen und Kirchenlieder ziehen sich durch alle hundert Gesänge vom Anfange bis zum Ende. Alle diese Lichtstrahlen in der Finsterniß sind um so höher anzurechnen, als sie in eine Zeit fallen, wo das evangelische Prinzip, seiner unverwüstlichen Continuität unbeschadet, allerwärts aus der sichtbaren Geltung zurückgetreten war. In diesem Sinne konnte der schon genannte englische Uebersetzer der göttlichen Komödie, J. Ch. Wright, sagen: As a member of the pure, primitive, universal, apostolical Church, from which the *Romanists* have apostatized, and to which we, as Protestants, continue to belong, Dante was a *Catholic.* — Der Glaube ist es, durch den Petrus auf dem Meere gehen kann, der Glaube ertheilt das Bürgerrecht zum Himmel, der Glaube ist mehr als Notitia und Assensus, er ist auch Fiducia (Pr. XXIV. 39. 43. 64.). Das ist evangelische Lehre: und wer freute sich nicht, wenn die römische Kirche auch ihrerseits ohne Aber, ohne Vorbehalt frisch und freudig Ja sagen kann!

Zum Schlusse wäre jetzt noch die unerschöpflich reichhaltige Literatur seit Jacopo della Lana bis auf unsere Tage wenigstens nach den Hauptepochen und nach den unterschiedenen Nationen und Sprachen, in welchen Dante gelesen und studirt worden ist, im Grundrisse zu zeichnen; aber wir begnügen uns, auf die neueste Bibliografia Dantesca von Viconte Colomb de Batines (1845, 1846) zu verweisen, wiewohl schon jetzt viele neuhinzugekommene Schriften von Bedeutung zu künftiger Vervollständigung vorliegen. Nächstdem müssen wir wenigstens im Allgemeinen auf den deutschen Fleiß aufmerksam machen, welcher sich auf die letzten hundert Jahre zu beschränken scheint. Deutsche Uebersetzungen, größtentheils mit Erläuterungen, erschienen in Prosa von Bachenschwanz zu Leipzig, 1767, 1768, 1769, und von D. Hörwarter und von Enk zu Innsbruck, 1830, 1831; in Reimen von Kannegießer, 1820 flg., 1825, 1843, von Streckfuß 1824, 1834, von Bernd von Guseck 1841, in Jamben ohne Reim von Philalethes 1839, 1840, 1849 und von Kopisch 1842. Dazu kommen noch die theilweisen Uebersetzungen, zu Braunschweig 1763 in den „Versuchen über den Karakter und die Werke der besten italienischen Dichter", ferner von A. W. Schlegel 1794 bis 1797 und von K. Graul 1843. Wollten wir auch sonst deutsche Namen dieses Jahrhunderts nennen, welchen irgend ein Verdienst, größeres oder kleineres, um Dante zukommt, — F. W. Schelling 1803, womit H. Leo in der Geschichte von Italien zu vergleichen ist, ferner Uhden, Ad. Wagner, F. C. Schlosser, Al. von Humboldt, D. Blanc, K. Witte, B. R. Abeken, von Oeynhausen und Karl Förster, von Reumont, D. C. G. Carus, D. Lutterbeck, D. C. B. Schlüter, Prof. K. Hegel, D. E. R. Arndt, Bähr, Wegele, Ruth, Bellermann, Nordmann, — so setzen wir uns der Gefahr aus, unter vielen Namen, die ohnehin viele Erklärung in Anspruch nehmen, unwillkürlich manche Andere zu vergessen. Aber das dürfen wir nicht verschweigen, daß Dante, wie Shakspeare, grade in Deutschland je länger je mehr ein tieferes Eingehen, als anderwärts, zu finden scheint, wiewohl es auch in Deutschland nicht hat fehlen können, daß manche Gelehrte, deren Geistesrichtung der Dante'schen fremd ist, grade diesem Dichter fleißige und verdienstliche Studien gewidmet haben: denn entgegengesetzte Pole suchen sich. Zum Schlusse sey noch die kürzlichst (1853) in Leipzig bei Bernh. Tauchnitz erschienene Ausgabe der Divina Commedia nach dem Texte des Bartolinianischen Codex in Udine um deßwillen genannt, weil sie uns, wenn sie auch die Herstellung des genuinen Textes nicht fördert, doch eben dadurch an diese wichtige Aufgabe und noch außerdem an Vieles erinnert, denn in Udine an der Grenze Deutsch-

lands hat Dante für einige Zeit freundliche Zuflucht gefunden, in Leipzig, wo dieſe neueſte Ausgabe erſchienen iſt, erſchien vor Zeiten auch die älteſte deutſche Ueberſetzung der göttlichen Komödie, in Leipzig ſteht auch aus alter Zeit in der Pauliner-Kirche das Denkmal Markgraf Dietzmann's von Meißen mit einer dem Florentiniſchen Dichter nach der Sage zugeſchriebenen Inſchrift in elegiſchem Versmaße, worüber ein Leipziger Gelehrter, Dr. Nobbe, eine Abhandlung geſchrieben hat.

Zum Schluß nennen wir noch einige beſonders auf den evangeliſchen Standpunkt des erſten chriſtlichen Dichters bezügliche Schriften, nämlich Dr. Baumgarten-Cruſius: De doctrina Dantis Aligerii theologica (1836), und außer dem ſchon genannten K. Graul auch die Evangeliſche Kirchenzeitung (1841, Nr. 40—51, 57—60, 68—70; 1842, Nr. 10—12.), ſowie die ſeit 1834 erſchienenen Schriften des Unterzeichneten.

C. F. Göſchel.

Der vorſtehende Artikel über Dante iſt kaum geſchloſſen, da bringt die Literatur über den großen Dichter, die nicht ſtille ſteht, ſchon wieder eine neue Poſt aus alter Zeit mit neuen Entdeckungen über des alten Dichters Stellung zur Kirche, zum Staate, zur bürgerlichen Geſellſchaft. Das iſt wieder ein neues Zeichen der durch alle Jahrhunderte fortgehenden und in dieſer Zeit beſonders hervortretenden allgemeinen Theilnahme an dem Dichter, der keinem Lande oder Volke allein, ſondern der Menſchheit, keiner einzelnen Kirche allein, ſondern der geſammten Kirche eigenſt angehört. Dießmal kommen die neuen Zeichen aus Frankreich, aus Paris. Daſelbſt erſcheinen ſchnell hintereinander in dem laufenden Jahre 1854 zwei Bücher über denſelben Gegenſtand. Zuerſt: *Dante* hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélations d'un catholique sur le moyen age, par *E. Aroux*, ancien deputé; und unverzüglich darauf: *Dante* révolutionnaire et socialiste, mais non hérétique. Révélation sur les Révélations de M. Aroux, et defense D'Ozanam, par Ferjus *Boissard*. Es fehlt mithin nichts, als das Dritte, wornach Dante weder Revolutionär, noch Socialiſt, aber Häretiker, nämlich Häretiker im Sinne des Ultramontanismus ſeyn würde.

Aroux bewegt ſich in den von Ugo Foſcolo und Roſſetti bereits angebahnten Wegen, um in der Weiſe geheimer Polizei ſtaats- und kirchengefährlichen Umtrieben und deßfallſigen weitverzweigten geheimen Verbindungen förmlich nachzuſpüren: er entdeckt eine durch die ganze Welt verbreitete grundſätzliche Oppoſition gegen Kirche und Staat, eine lange Reihe ſektireriſcher Verbrüderungen zum Umſturz alles Beſtehenden und eine abſonderliche geheime Zeichenſprache für eben dieſe Umtriebe. Zu dieſer zuſammenhängenden Verſchwörung ſoll nun vor allen andern der große Florentiniſche Dichter gehört haben, als ein verſteckter Häretiker, Revolutionär und Socialiſt, als ein Anhänger der Albigenſer, als ein geheimer Templerfreund, als ein in Unglauben verſunkener Verehrer des klaſſiſchen Heidenthums, als ein provenzaliſcher Spötter, als Pantheiſt, als — Proteſtant vor dem Proteſtantismus und als ein Meiſter der geheimen Zeichenſprache. Je weiter wir uns in die redſelige Schrift hineinleſen, um ſo unheimlicher wird es einem zu Muthe: unwillkürlich findet ſich der Leſer wie in ein — ſehr gelehrtes — Irrenhaus verſetzt; das heiterſte Licht verfinſtert ſich, das gradeſte Wort wird gekrümmt, die argloſeſte Aeußerung verdächtigt, die tiefſten und höchſten Gedanken verkehren ſich zu Zerrbildern, die holdeſten Erſcheinungen werden zu häßlichen Lügengeſtalten: die Inquiſition lauert überall auf Fang. — Wirklich beſtätigt ſich hier, was einige Jahre zuvor ein ehrenwerther Engländer, Church, bei Gelegenheit der Anzeige der neuen Carlyleſchen Ueberſetzung des Inferno in einer ausführlichen, ebenfalls zur neueſten Danteliteratur gehörigen Erörterung über die weltgeſchichtliche Bedeutung der göttlichen Komödie kurz und gut angedeutet hat: Let no reader of fastidious taste disturb his temper by study of Dante. — The comedia is open to all the attacks that can be made on grotesqueness and extravagance. Aroux iſt dieſer Gefahr ſowenig als Prof. Roſſetti entgangen, der, wie Church bemerkt, den größten chriſtlichen Dichter zu einem Voltaire weit überbietenden Spötter erniedrigt. Darüber ſieht er Alles durch ge-

färbtes Glas; seine Schrift ist zugleich ein warnendes Beispiel, wie leicht vorgefaßte Meinungen zu fixen Ideen, und die Menschenfündlein selbsteigener Weisheit zu den wunderlichsten Selbsttäuschungen ausarten können. Aber wir sind damit noch nicht zu Ende, denn der Autor stellt weitere Erörterungen zu gleichem Zwecke in Aussicht, durch die nachgelassenen Werke einerseits von Rossetti, andererseits von de la Mennais.

Doch ehe sich noch diese Aussichten verwirklichen, erscheint schon eine Gegenschrift, in welcher ein Landsmann des Verfassers, Namens Boissard, mit französischer Lebhaftigkeit über die falschen Interpretationen und Conjecturen, Allusionen und Phantasieen, über die „puerilen Chikanen“ des vormaligen Deputirten die Geißel schwingt, um unter Berufung auf das Urtheil aller Jahrhunderte, wogegen vereinzelte Einreden nie aufgekommen sind, Dante's Rechtgläubigkeit im Sinne der römischen Kirche zu vertheidigen, während er den großen Dichter von revolutionären und socialistischen Tendenzen nicht freisprechen zu können meint, ohne ihm jedoch daraus ein sonderliches Verbrechen zu machen; denn nach dieser ultramontanen Vorstellung ist Revolution und Socialismus eben nur eine Revolte gegen menschliche Meinung, keine Empörung gegen Gottes Ordnung. Der Verfasser erklärt ganz unbefangen die Solidarität zwischen dem Glauben und zwischen den menschlichen Einrichtungen im Gebiete des Staats und der Verfassung für lächerlich, ohne nur zu ahnden, daß der wirkliche Glaube nach Röm. 13, 1 flg. und 1 Petr. 2, 13. auch im Staate Gottes Ordnung erkennet, wie er denn alle menschlichen Verhältnisse durchdringt und nach dem Worte Gottes richtet. Das eben ist Dante's politisch-kirchlicher Standpunkt.

Jedenfalls ist aber Dante's eigenste religiöse und politische Richtung von beiden Franzosen gänzlich mißverstanden. Wer vorurtheilsfrei hinzutritt, wird vielmehr in Dante den Mann erkennen, der in Opposition gegen allen Socialismus Du und Ihr zu unterscheiden weiß (Pr. XVI. 10.) und den Unterschied der Stände, ihre Rechte, ihre Pflichten, ihre Bestimmung nach Gottes Ordnung in Ehren hält, der in Reaktion gegen alle Revolution für die beiden von Gott geordneten Amtsgewalten auf Erden bis auf das Blut kämpft, der unter Erinnerung an die alten guten Zeiten auf Restauration der Kirche und des Staats dringt. Nennt doch auch Boissard selbst den Dichter Guelfe contre les pretentions des Gibelins, Gibelin contre les fautes des Guelfs, Blanc contre l'ambition aristocratique des Noirs, Noir contre les excès democratiques des Blancs. Aber wenn ebendeßwegen Dante nach dieser Seite gegen die neuesten französischen Urtheile vollständig zu absolviren ist, so muß er andererseits als ein Vorläufer der evangelischen Reformation und insofern als ein Ketzer im Sinne des Ultramontanismus angesehen werden. So sehr auch Boissard dagegen eifert, darin wird Aroux trotz aller seiner handgreiflichen Verirrungen Recht behalten, wenn er Dante den Chef d'un parti nennt, qui s'étend après sa mort, qui vit caché pendant des siècles et éclate enfin avec *Luther*.

C. F. Göschel.

Darius (דָּרְיָוֶשׁ, Δαρεῖος), auf den Keilinschriften Dariawusch, wornach die hebräische und griechische Aussprache so genau der persischen entspricht, als die Bedingungen der verschiedenen Mundarten zulassen. Wahrscheinlich ist das Wort, wie auch Ahasverus (s. d. Art.), ursprünglich Gattungsname, und bedeutet wie das Neupersische دارا od. دارایَ so viel als König, Herrscher. Dies war ein Name, den sich die Könige wohl erst bei ihrer Thronbesteigung gaben, wie das von Darius Ochus geschichtlich begründet ist. In der heil. Schrift werden drei persische Könige dieses Namens erwähnt.

1) Darius der Meder, der Eroberer des babylonischen Reiches Daniel 6, 1., ein Sohn des Ahasverus aus dem medischen Stamm, 9, 1. 11, 1. Da er 6, 29. als der unmittelbare Vorgänger des Cyrus bezeichnet ist, so hat man zunächst an Kyaxares II. zu denken, der nach Jos. Antiq. 10, 11, 4. ein Sohn des Astyages war, und, ein Oheim des Cyrus, seinem Vater nach Xenoph. Cyr. 1, 5, 2. in der Regierung folgte, aber feig (1, 4, 22.) und genußsüchtig (4, 5, 8. 5, 5, 44.) seinem Neffen Cyrus, dem er seine Tochter

Amyſis *) zur Frau und damit die rechtliche Anwartſchaft auf Medien gegeben hatte (8, 5, 19.), faſt alle Gewalt und die geſammte Kriegführung überließ. Wenn Andere den Aſtyages, Großvater des Cyrus, ſelbſt darunter verſtehen, weil Herodot demſelben alle männliche Nachkommenſchaft abſpricht (1, 109.) und auch Euſebius in der Tabelle übereinſtimmend mit der apokryphiſchen Geſchichte von Bel den Cyrus als unmittelbaren Nachfolger des Aſtyages zu betrachten ſcheint; ſo iſt zu bedenken, daß Aſtyages bekannt genug war, um die Erwähnung ſeines Vaters nicht zu bedürfen, und gerade die Unbedeutenheit des Kyaxares II. ihn aus dem Andenken verwiſcht haben mochte, daß alſo bei ihm, dem ſonſt Unbekannten, da nun Cyrus das Reich bekam (קִבֵּל 6, 1. cf. 2, 6. 7, 8.), die Erwähnung des Vaters am Platz war.

2) Darius, Sohn des Hyſtaſpes oder Guſtaſp, Viſtaſph, der nach Ermordung des mediſchen Magiers Pſeudo-Smerdes, Artaſaſtha Esra 4, 7., als einer der ſieben vornehmſten perſiſchen Fürſten auf den Thron gelangte, ein Schwiegerſohn des Cyrus, welcher 521—486 v. Chr. regierte, ſein Reich durch glückliche Eroberungen vergrößerte, durch geſchickte Eintheilung der Provinzen befeſtigte, und Esra 4, 5. 24. den zurückgekehrten Juden die widerrufene Erlaubniß zum Tempelbau auf's Neue ertheilte. Er iſt in der Weltgeſchichte durch die großen Kriegsrüſtungen gegen Griechenland bekannt, und ſein Name hat in der Bibel einen guten Klang, Esra 5, 5. 6, 1. Hag. 1, 1. 2, 1. Zach. 1, 1., beſond. Esra 6, 10. Ihm erſt verdankte die jüdiſche Kolonie ihren erſten neuen Aufſchwung. Denn mit dem Tempelbau wurden ohne Zweifel auch die Mauern Jeruſalems wieder hergeſtellt. Vgl. meine Combination in Theolog. Studien 1854, 1.

3) Darius der Perſer, welcher Nehem. 12, 22. genannt iſt, kann, da in dieſer Stelle, die einen abgeriſſenen Einſchiebſel bildet **), der jüdiſchen Hoheprieſter bis auf Jaddua Erwähnung geſchieht, welch letzterer nach Jos. Ant. 11, 7, 2. 7, 4. zur Zeit Alexanders des Großen lebte, nicht Darius II. oder Nothus ſeyn, ſondern es muß in derſelben an Darius III. oder Codomannus gedacht werden, denſelben, welchen 1 Makk. 1, 1. erwähnt. Zwar hat Nehemias die Regierungszeit des Darius Nothus, wie Ewald Iſr. Geſch. III. 2, 241. richtig bemerkt, ohne Zweifel noch erlebt, aber da Jaddua (ebendaſelbſt I. 220. 1. Aufl.) noch in die griechiſche Herrſchaft reicht, ſo kann auch Neh. 12, 22. nur von dem letzten Perſerkönig die Rede ſeyn.

Da die Erwähnung des erſten Darius (Dan. 6, 1. 9, 1. 11, 1.), unter welchem wir mit allen vernünftigen Erklärern und Geſchichtsforſchern Kyaxares II. von Medien, ſey er Sohn oder Bruder des Aſtyages, Großvaters des Cyrus, verſtehen, dem Herzog Georg von Mancheſter in ſeinem Buche: The times of Daniel 1845 Veranlaſſung gegeben hat, die ſeltſame, von Ebrard (Theolog. Stud. 1847) und Diak. Wetzke 1850 weiter ausgeſponnene Hypotheſe aufzuſtellen, dieſer erſte Darius ſey Hyſtaſpis Sohn, und darauf den Schluß zu gründen, Nebukadnezar der Bibel ſey der Cyrus der Profangeſchichte, die Chaldäer ſeyen die Perſer und der Cyrus der Bibel ſey ein perſiſcher Unterkönig oder Statthalter von Babylonien geweſen, durch deſſen Vermittlung die Juden zur Zeit Artaxerxes I. unter dem gleichzeitigen Serubabel und Esra nach Paläſtina wieder eingewandert ſeyen; eine Hypotheſe, mit der Ebrard etwas zu frühe die Umwälzung der Geſchichte und Chro-

*) Nach Kteſias fragm. edit. Lion p. 7.

**) Dies erkennt man ſicher aus Folgendem. Neh. 12, 1—7. werden die Vorſteher der Prieſterordnungen erwähnt, welche zur Zeit Serubabels und Joſuas mit einwanderten, v. 8. 9. aber die Leviten-Vorſteher angereiht. Hierauf v. 12—21. diejenigen Prieſteroberſten, die zur Zeit des Hohenprieſters Jojakim als Söhne und Nachkommen an deren Stelle getreten waren, und daran wieder v. 24—26. die Leviten-Vorſteher angefügt, welche ebenfalls zu Jojakims, des Hoheprieſters, Zeit im Amte ſtunden. Um dieſen recht kenntlich zu machen, hat ein Späterer als Nehemias die Gloſſe v. 10. 11. eingeſchoben, von deſſen Hand auch der ähnliche Einſchiebſel v. 22. 23. berührt. Läßt man dieſe Gloſſen weg, ſo ſteht v. 1—26. in ſchönſter, überſchaulichſter Verbindung.

nologie angekündigt hat: so ist hierauf noch in Kürze Folgendes zu sagen. Daß Cyrus der Bibel kein untergeordneter König oder Statthalter war, sondern der große Cyrus der Profangeschichte, der Gründer eines Weltreiches, beweist unwidersprechlich 2 Chr. 36, 23. und Esra 1, 2., wo er im Edikte von sich sagt, daß ihm Gott alle Königreiche der Erde übergeben habe. Dieser Cyrus aber, der Befreier der Juden, den Jesaias 41, 2. 3. 25. 45, 1—7. gewiß nicht als einen Unterkönig oder Statthalter geweissagt und besungen hat, wird Dan. 6, 29. auf's Engste mit Darius verbunden, ja ihm gleichzeitig gesetzt, der als 62jähriger Fürst nicht das Reich eroberte, sondern wie es schon seinem Alter nach anzunehmen ist, das durch Cyrus' Waffenthaten eroberte Chaldäerreich bloß in Besitz nahm, 6, 1. Nach dem Herzog von Manchester und seinen Vertheidigern müßte er aber wenigstens 50 Jahre später gelebt haben, und wie hätte sein Königreich und das des Darius 6, 29. als ein gleichartiges zusammengestellt werden können, wenn er doch nur Unterkönig oder Statthalter war. Wäre aber Darius in Dan. 6, 1. 29. 9, 1. 11, 1. nicht Kyaxares, der Oheim des großen Cyrus, sondern Darius, Hystaspis Sohn; wie hätte dann überall hervorgehoben werden können in diesen Stellen, daß er vom medischen Stamm sey, da männiglich bekannt ist, daß Darius, Hystaspis aus persischem Blute sproßte und wie Cyrus dem Geschlecht der Achämeniden angehörte, und daß er eben den Magiern als Medern, die im falschen Smerdes die Meder auf den Thron bringen wollten, die Herrschaft entriß. Doch sapienti sat! **Baihinger.**

Datarius, s. Curie, römische.

Daub, s. Theologie, spekulative.

Daut (Joh. Maximilian), ein Schustergeselle aus Frankfurt a. M., gehört in die Reihe der schwärmerischen Propheten, die bald nach dem Beginne des 18. Jahrhunderts auftraten und die über die Welt hereinbrechenden Gerichte Gottes verkündeten. Im Auftrag Gottes, wie er vorgibt, schrieb er im Jahre 1710 seine „helle Donnerposaune", worin er besonders über Frankfurt das Weh und dem heiligen römischen Reiche, wie auch andern Reichen, namentlich Schweden, den Untergang drohte. Nur ein kleines Häuflein wird gerettet werden, um die „Hochzeit des Lammes" zu feiern, nachdem Türken, Juden und Heiden werden bekehrt seyn. Gegen die lutherische Geistlichkeit stieß er harte Schmähungen aus. Aus Frankfurt vertrieben, ging er in Begleitung eines gewissen Boomen nach Leyden zu dem Mystiker Ueberfoldt, mit dem er sich aber bald entzweite. Die Folge war, daß er gegen ihn schrieb und dessen Anhänger als „Judasbrüder" bezeichnete. Später söhnte er sich wieder mit ihm aus und hielt sich zu Schwarzenau im Wittgensteinschen auf. In der Gegend von Ulm fanden er und sein Geistesverwandter, der Perrückenmacher Tennhardt, ziemlichen Anhang unter den dortigen Landleuten, so daß der Magistrat nöthig fand, ein scharfes Edikt wider die unberufenen Prediger zu erlassen und das Lesen der Daut'schen Schriften zu verbieten. Zu diesen gehören auch seine 1711 herausgegebenen „geistlichen Betrachtungen", welche voll chiliastischer und mystischer Ideen sind. Unter andern redet er von einer „Schwängerung der Natur durch den heiligen Geist." Der wider ihn abgeordnete Professor der Theologie und Prediger Johann Frick suchte ihn von seinen Irrthümern zurückzubringen; und es soll ihm gelungen seyn, ihn wieder mit der orthodoxen Landeskirche zu versöhnen. Auch ein Mitglied des Hamburgischen Ministeriums schrieb wider ihn: „J. M. Daut's u. C. A. Römeling's Weissagungen aus dem göttlichen Wort beurtheilt." 1711. Uebrigens fand er auch in England Anhang.

Vgl. Unschuld. Nachr. 1710. S. 15 ff. 1711. S. 872 ff. Acta Erudit. Lips. 1714. p. 90. Walch, Rel.Streitigkeiten in der luth. Kirche. Thl. II. S. 794. Thl. V. S. 1051. *Pfaff*, Introductio in Hist. theol. T. II. p. 372. *Bürger*, exercitatio de sutoribus fanaticis. Lips. 1730. Fuhrmann, Handb. der Rel. und Kirchgesch. u. d. A. **Hagenbach.**

David (דָּוִד, דָּוִיד; *Δαβίδ*, *Δαυίδ*), der zweite König Israels (1055—1015 v. Chr.), war der jüngste der acht Söhne Isai's, eines begüterten Judaiten zu Bethlehem (1 Sam. 16, 10.). Wie schon von den ältesten Zeiten her der Stamm Juda

eine ausgezeichnete Stellung unter den übrigen Stämmen Iſraels einnahm, ſo gehörte auch die Familie Iſai's von Alters her zu den angeſehenſten dieſes Stammes. Der Segensſpruch des ſterbenden Jakob (Gen. 49, 8—12.) hatte Juda ſchon als den Vorkämpfer ſeiner Brüder, als Sieger und Herrſcher über die Völker, als Segensbringer und Heilsvermittler gekennzeichnet; — in der Wüſte war dem Stamme Juda ſowohl bei der Lagerung, wie beim Aufbruch und dem Zuge eine vor allen andern Stämmen ausgezeichnete Stellung angewieſen (Num. 2, 3.), — und nach Joſua's Tode wurde dieſem Stamme die Hegemonie im Kriege gegen die Kanaaniter zuerkannt (Richt. 1, 2.). Nicht minder ragt von Anfang an die Familie, der Iſai angehörte, vor den übrigen Familien Juda's hervor. Beim Zuge durch die Wüſte ſtand einer ihrer Ahnherrn, Naheſſon, an der Spitze des ganzen Stammes (Ruth 4, 20.; Num. 1, 7.; 2, 3 ꝛc.). Aus den alten, dieſe Familie betreffenden Geſchichtsüberlieferungen tritt es als eigenthümlich hervor, daß dreimal ausgezeichnete Heidinnen (Thamar vgl. Matth. 1, 3.; Gen. 38.; — Rahab vgl. Matth. 1, 5.; Richt. 6, 25.; — Ruth vgl. Matth. 1, 5.; Ruth 4, 21.) in dieſelbe eintreten und die Stammmütter der Hauptlinie werden. Wir erſehen daraus, wie vorzugsweiſe in dieſer Familie der durch das fundamentale Segenswort Gen. 12, 3. dem Samen Abrahams eingepflanzte Trieb nach Vereinigung mit dem Heidenthum, der ſonſt meiſtens und die ganze ältere Geſchichte Iſraels hindurch eine ſo grundverkehrte Richtung nimmt, ſey es bewußt, ſey es unbewußt, ſich in normaler und ächt theokratiſcher Weiſe bethätigte. — Wie gerade in dieſer Familie vor allen andern, ſelbſt in den ſo vielfach heruntergekommenen Zeiten der Richter, theokratiſche Frömmigkeit in edelſter und lieblichſter Weiſe erhalten und gepflegt wurde, zeigt die Geſchichte der Ruth und des Boas; dieſer ein Urtypus theokratiſcher Rechtſchaffenheit, jene eine wahrhaft geweihte Blüthe des Heidenthums, die ihren Kelch ſehnſuchtsvoll dem Lichte der göttlichen Offenbarung in Iſrael entgegenſtreckt.

Das war die Familie, der David entſproſſen war, und er war ihr edelſter Sprößling. Den einfachen Sitten ſeiner Zeit gemäß erwuchs er unter der Beaufſichtigung der Heerden ſeines Vaters zu einem ſtattlichen, kräftigen und muthigen Jüngling, der kühnlich und erfolgreich auch mit einem Bären und Löwen den Kampf aufnehmen konnte, um ihnen die geraubte Beute zu entreißen (1 Sam. 17, 34 ff.), und der bereits auch in der Dicht- und Tonkunſt ſich einen ruhmvollen Namen erworben hatte (1 Sam. 16, 18.). Um dieſe Zeit erſcheint der Prophet Samuel im Hauſe ſeines Vaters, von Jehova geſandt, um Einem der Söhne Iſai's durch feierliche Salbung die Weihe zum künftigen Königthum, deſſen erblichen Beſitz Saul wegen ſeiner untheokratiſchen Beſtrebungen verſcherzt hatte, zu verleihen. David, dem, wie ſich erſt jetzt herausſtellt, die Sendung galt, muß erſt von der Heerde herbeigeholt werden. Schwerlich erkannten damals ſchon David oder ſeine Angehörigen die Bedeutung dieſes Aktes; wenigſtens blieb vorläufig in der Familie Alles beim Alten. Aber der Geiſt Jehovah's kam von dem Tage an über David, während er gleichzeitig von Saul wich und einem böſen Geiſte des Mißmuthes und Trübſinns Platz machte. Die Umgebung des Königs verſpricht ſich Heilung oder wenigſtens Linderung von der Einwirkung des Saitenſpieles, als deſſen Meiſter ihr der braungelockte heldenmüthige Hirtenjüngling aus Bethlehem bekannt war. So kommt David an den Hof. Er erwirbt ſich auch bald die volle Gunſt des Königs und wird unter die Zahl ſeiner Waffenträger aufgenommen. Doch blieb er nicht lange in dieſer Stellung. Es brach ein Krieg mit den Philiſtern aus, der den König in's Feld rief, und David, dem man wohl nicht kriegeriſche Kraft und Uebung genug zutraute, um ſeinen Gebieter dorthin zu begleiten, kehrt wieder zu den Heerden ſeines Vaters zurück. Nach einiger Zeit jedoch begibt er ſich im Auftrage ſeines Vaters in das Lager, um Nachricht über ſeine mit in den Krieg gezogenen Brüder einzuholen. Dort iſt er Zeuge, wie der rieſige Philiſter Goliath von Gath dem Heere Iſraels Hohn ſpricht, und keiner der Iſraeliten es wagt, ſeiner trotzigen Herausforderung zum entſcheidenden Zweikampfe Folge zu leiſten, obwohl Saul dem Sieger ſeine eigene Tochter zum Lohne ver-

ſprochen hatte. David aber übernimmt mit einigen Schleudersteinen in der Hirtentasche und starkem Gottvertrauen im Herzen den Kampf mit dem gewaltigen Riesen und erlegt denselben. — So berichtet 1 Sam. 17, 22—58. Die neuere Kritik hat aber in diesem Abschnitt eine Menge Widersprüche mit dem in 1 Sam. 16. Berichteten finden wollen. Winer (Realler. I. 259) zählt diese in folgender Weise auf: „Nach 16, 21 ff. war David schon Waffenträger Sauls und dem Könige alle Familienverhältnisse desselben bekannt, aber 17, 15. entfernt sich David gerade in der Zeit, wo er als Waffenträger dem Saul zur Seite stehen sollte, von diesem, und 17, 33. wird er als ein dem Waffenhandwerk fremder Hirtenknabe, — 17, 28. gar als unbefugter Zuschauer des Krieges bezeichnet, und was noch mehr auffällt Vs. 55 ff. erscheint David dem Abner wie dem Könige seiner Abkunft nach unbekannt; ferner V. 12. schaltet der Erzähler eine Notiz über David ein, die den Lesern schon aus 16, 5 ff. gegenwärtig seyn mußte, also mindestens überflüssig ist; V. 54. ist Jerusalem auf eine der Geschichte nicht eben gemäße Weise erwähnt, und was von der Niederlegung der Waffen Goliath's gesagt ist, scheint mit 21, 9. zu streiten.“ Allein die „Widersprüche“ sind in der That von sehr geringem Belang. Joab, David's späterer Feldhauptmann, hatte nach 2 Sam. 18, 15. zehn Waffenträger; Saul wird ihrer ohne Zweifel noch eine viel größere Anzahl gehabt haben. Zu Friedenszeiten gehörten die Waffenträger zum Hofstaat; es war eine Ehrenstellung als Ausdruck der persönlichen Gunst des Königs. Zu Kriegszeiten aber gestalteten sich natürlich die Dinge ganz anders; da mußte der Waffenträger selbst Krieger seyn. Die Ungeschicklichkeit in der Handhabung kriegerischer Waffenrüstung, welche David in K. 17. zeigt, steht mit K. 16. so wenig im Widerspruch, daß sie vielmehr den Uebergang von K. 16. zu K. 17. vermittelt und es uns erklärlich macht, warum David beim Ausbruch des Krieges den Hof und den König verließ. Wenn aber „der Geschichte zuwider“ schon in K. 16, 18. David ein Kriegsheld genannt wird, so ist dies nur, wie auch Winer anerkennt, „eine bei diesen Schriftstellern nicht auffällige Prolepsis.“ Am meisten befremdlich möchte noch die Frage Sauls in K. 17, 55 ff. nach der Herkunft des Jünglings erscheinen, allein das Befremdliche dieser Frage schwindet, sobald man sich das Interesse, aus dem sie hervorging, vergegenwärtigt. Die Frage setzt nicht Unbekanntschaft mit der Person David's, sondern nur mit seinen Familienverhältnissen voraus, die der König, wenn er früher überhaupt Notiz davon genommen hatte, gar leicht vergessen haben konnte. Das Wissen um die Herkunft seines Harfenspielers und Waffenträgers hatte kein besonderes Interesse für Saul; da aber jetzt der Harfenspieler zum Eidam des Königs werden soll, liegt ihm begreiflich sehr viel daran, Näheres über dessen Verhältnisse zu erfahren. Die Behauptung aber, daß K. 17, 54. Jerusalem in geschichtswidriger Weise erwähnt werde, ist selbst eine geschichtswidrige; denn wenn auch die Festung von Jerusalem erst später durch David den Jebusitern abgenommen wurde, so war doch die Stadt selbst schon seit Josua's Zeit im Besitz der Israeliten (Jos. 15, 63.; Richt. 1, 21.). Daß aber David nach dem Siege Goliath's Waffen in seinem eigenen Zelte (Hause) niederlegt, später aber das Schwerdt Goliath's beim Heiligthum zu Nobe sich findet, ist doch wahrlich kein unlöslicher Widerspruch (1 Sam. 17, 54.; 21, 9.).

David's Sieg war eine rettende That für ganz Israel. Das erkennt Saul, das erkennt auch das ganze Volk. Als nun aber der Chor der Weiber, die den Siegern mit Gesang und Reigen entgegenzogen, dem Dankgefühle der Nation in den Worten: „Saul hat Tausend geschlagen, David aber Zehntausend“ einen Ausdruck gab, da erwachte Saul's Eifersucht. Der Gesang der Weiber erinnert ihn an Samuels Wort (1 Sam. 15, 28.): „Jehova hat das Königthum heute von dir gerissen und wird es einem Andern geben, der besser ist als Du.“ Aber während Saul's Abneigung sich bis zum tödtlichsten Hasse steigert, knüpfen sich Bande der innigsten Liebe und Freundschaft zwischen seinen eigenen Kindern und dem gehaßten Bethlehemiter. Saul's hochsinniger und edelmüthiger Sohn Jonathan schließt sich mit begeisterter, jeder Aufopferung fähigen Hingebung an den Heldenjüngling an. Saul war durch sein Versprechen verpflichtet, ihm seine älteste Tochter

Merob zum Weibe zu geben, aber er zögert mit der Erfüllung ſeiner Zuſage und gibt ſie zuletzt einem Andern zum Weibe. Dagegen wird dem Verſchmähten die Liebe der jüngern Tochter Michal zu Theil. Darauf gründet Saul einen Plan zum Verderben David's. Er bietet ihm Michal zum Weibe, fordert aber als Morgengabe die Vorhäute von hundert Philiſtern, in der Hoffnung, daß David ſelbſt durch das Schwert der Philiſter fallen werde. Doch noch vor Ablauf des feſtgeſetzten Termines bringt David die doppelte Anzahl von Vorhäuten, und wird nun der Gemahl der Michal. In den fortdauernden Kämpfen mit den Philiſtern häuft ſich David's Siegesruhm, aber mehrt ſich auch Saul's Eiferſucht und Haß. Schon früher hatte Saul ſelbſt in einem Anfall von Raſerei einmal mit ſeinem Spieße nach David, als dieſer mit Saitenſpiel ſeinen Gebieter zu erheitern bemüht war, geworfen, ohne den gewandten Jüngling zu treffen. Jetzt denkt er daran, ſeine ganze Umgebung zum Meuchelmorde gegen ihn aufzubieten. Zwar gelingt es der Beredtſamkeit Jonathan's, die Mordgedanken Saul's für eine Zeitlang zu beſeitigen, aber neuer Kriegsruhm David's facht des Königs Haß zu neuer Gluth an. Auch diesmal weicht David durch eine geſchickte Wendung dem tödtlichen Wurfſpieß des von Raſerei ergriffenen Königs aus. Er flieht in ſein Haus, und ſchon folgen ihm des Königs Boten mit dem Auftrage, ihn zu tödten. Durch Michal's Liſt entkommt er (1 Sam. 19, 8—17.) und findet zunächſt zu Rama bei Samuel eine Zuflucht. Dreimal ſendet Saul Boten dorthin, ihn zu fangen. Aber der Geiſt, der hier waltet, ergreift die Boten, daß ſie weiſſagen, anſtatt das ihnen befohlene Mordwerk auszurichten. Endlich eilt Saul ſelbſt dorthin. Aber auch ihn ergreift, wie ſchon vordem einmal (1 Sam. 10, 6.) in beſſeren Zeiten, der Geiſt der Weiſſagung, diesmal aber das Gericht der Verſtockung in ihm vollendend. — Jonathan's erneuerter Verſuch, eine Ausſöhnung zu bewirken, wird von Saul mit Hohn und Grimm abgewieſen, und Jonathan kann ſeinem flüchtigen Freunde keine andere Botſchaft bringen, als die, daß es bei ſeinem Vater gänzlich beſchloſſen ſey, ihn zu tödten. Nochmals ſchwören ſich die beiden Freunde unverbrüchliche Liebe und Treue und ſcheiden ſchweren Herzens von einander. — David flieht von Rama nach Nobe, wo ſich damals die Stiftshütte (jedoch ohne Bundeslade 1 Sam. 7, 1.; 2 Sam. 6, 3.) befand, um das Orakel Jehova's (Urim und Thummim) zu befragen. Da er ſich für einen geheimen und eiligen Boten des Königs ausgibt, trägt der Hoheprieſter Ahimelech kein Bedenken, ſeinen Wünſchen zu willfahren, indem er zugleich ihn mit Schaubroden ſpeiſt und ihm Goliath's Schwert ausliefert. Sich nirgends im Reiche Iſraels ſicher glaubend, ſucht David eine Zuflucht bei dem Philiſterkönige Achis. Hier geräth er durch das Mißtrauen der Knechte des Achis in eine bedenkliche Lage, der er ſich durch verſtellten Wahnſinn entzieht. Auch hier iſt alſo ſeines Bleibens nicht. In einer Höhle bei Adullam, nicht weit von Bethlehem, wohin er jetzt flüchtete, ſammeln ſich 400 Mann, meiſt ſeiner von Saul verfolgten Verwandtſchaft angehörig, um ihn. Unterdeſſen hatte der Edomiter Doeg den Vorgang in Nobe dem Saul hinterbracht, und auf deſſen Befehl ein furchtbares Blutbad unter der Prieſterſchaft von Nobe angerichtet. Nur Abjathar, Ahimelechs Sohn, entkam mit Urim und Thummim zu David, — für dieſen ein außerordentlicher Gewinn, weil er nun in allen zweifelhaften Lagen das Orakel Jehova's befragen konnte. Seine Eltern hatte David, um ſie vor Saul's Rache zu ſichern, in das Gebiet der Moabiter übergeſiedelt. — Die Schaar der Männer bei David vermehrte ſich von Tag zu Tag, aber ſtrenge enthielt er ſich aller Feindſeligkeiten gegen Saul und deſſen Gebiet. Dagegen eilte er bei der Nachricht, daß die judäiſche Grenzſtadt Kegila von den Philiſtern belagert werde, zu deren Entſatz herbei. Saul bietet nun ſein Kriegsheer auf, um ihn dort einzuſchließen und zu fangen. Da David befürchtete, daß die Bewohner von Kegila ihn ausliefern möchten, und dieſe Furcht durch Urim und Thummim beſtätigt wird, ſo flieht er in die Wüſte Siph. Aber auch hier droht ihm Verrath. Schon hat Saul's Heer ihn und die Seinigen umzingelt, aber ein Einfall der Philiſter nöthigt Saul, diesmal von der Verfolgung abzuſtehen. Sobald er indeß die Philiſter vertrieben hatte,

setzte er die Verfolgung gegen David, der sich in die Wüste Engedi zurückgezogen hatte, fort; gerieth aber hier unversehens in die Hände David's. Um ein Bedürfniß zu verrichten, hatte sich nämlich Saul von seinen Begleitern entfernt und in eine Höhle zurückgezogen, in deren Hintergrunde sich David mit seiner Schaar befand. Von heiliger Scheu vor dem Gesalbten Jehova's erfüllt, weist David das Ansinnen der Seinigen, diese günstige Gelegenheit zu benutzen, um sich seines Feindes zu entledigen, entschieden ab, und begnügt sich, einen Zipfel seines Kleides abzuschneiden. Und so zart ist sein Gewissen, daß ihm selbst diese That, als sie vollbracht war, das Herz beschwert. Als Saul, nichts von alle Dem ahnend, die Höhle verläßt, ruft ihm David zu, zeigt ihm den Zipfel, und stellt ihm in beweglicher Rede vor, wie Unrecht er thue, ihn zu verfolgen. Noch einmal erwacht der bessere Geist in Saul; David's Edelmuth rührt ihn zu Thränen, er bekennt: „du bist gerechter als ich“, und nicht zweifelnd daran, daß ihm das Königthum von Gott bestimmt sey, läßt er ihn schwören, die ihm zugefügte Unbill nicht an Saul's Kindern rächen zu wollen. — Sehr bedeutsam schließt sich an diese Begebenheit eine andere an, durch die jene erst im rechten Lichte (d. h. nicht als Aeußerung eines gutmüthig-weichen und schwachen Naturgrundes, sondern einer den an sich leidenschaftlich heftigen Naturgrund beherrschenden und heiligenden ethischen Macht) erscheint. Auf seinen weitern Streifzügen kam David in die Wüste Maon (statt פארן ist ohne Zweifel in 1 Sam. 25, 1. mit Thenius ad h. l. מעון zu lesen). Dort erfährt er, daß ein reicher Heerdenbesitzer, Namens Nabal, auf dem Karmel bei Gelegenheit der Schafschur festliche Gelage hält. Aller Lebensbedürfnisse für sich und die Seinen völlig entblößt, sendet er etliche Knappen an Nabal, um ihn zu beglückwünschen und sich mit Berufung auf den Schutz, den seine Streifzüge den Besitzern dieser Gegend gewährt haben, eine freundliche Beisteuer auszubitten. Aber der hartherzige und geizige Mann fertigt die Boten mit dem schnödesten Hohn ab. Da entbrennt David's Leidenschaft zur flammenden Gluth; er rüstet sich zur blutigen Rache, aber die kluge und schöne Abigail, Nabal's Weib, kommt ihr zuvor. Ohne ihres störrischen und dazu trunkenen Mannes Vorwissen eilt sie mit reichen Geschenken, um David's Zorn zu besänftigen, ihm entgegen. Es gelingt ihr dies auch vollkommen. Als Nabal nun erfährt, in welcher Gefahr er geschwebt habe, erschrickt er so, daß er vom Schlage getroffen nach einigen Tagen stirbt. David wirbt nun um die Hand der jungen Wittwe, deren Klugheit und Lieblichkeit sein Herz gewonnen hatte, und führte sie als seine Gattin heim (die Michal hatte Saul nach David's Flucht einem Andern zum Weibe gegeben). Bald darauf haust David wieder in der Wüste Siph, und Saul, über den sein böser Geist wieder Meister geworden, zieht mit 3000 Mann gegen ihn aus. David beschleicht in der Nacht, als Alle schliefen, das Lager seines Feindes, widersteht auch jetzt aller Versuchung und Mahnung seiner Gefährten, durch einen tödtlichen Streich gegen das Haupt seines Todfeindes aller seiner Noth für immer ein Ende zu machen, und begnügt sich, dessen Speer und Becher mitzunehmen. Nun erneuert sich Saul's Beschämung, aber David kann der momentanen Sinnesänderung des Königs jetzt ebenso wenig trauen, wie das Erstemal. Er sucht daher vor den beständigen Nachstellungen, denen er doch einmal zu unterliegen befürchtet, zum Zweitenmale eine Zuflucht beim Philisterkönige Achis, der ihn als notorischen Feind Saul's vertrauensvoll aufnimmt und ihm und seinen Männern (600 an der Zahl) die Stadt Ziklag zur Wohnung anweist. In dieser zweideutigen und fatalen Stellung beschäftigt sich David eine Zeitlang unangefochten mit Streifzügen gegen die südlich wohnenden Feinde Israels (Amalekiter, Gessuriter, Gerasiter). Als aber ein neuer Krieg zwischen Saul und Achis ausbrach, und der Letztere David's thätige Beihülfe erwartete und forderte, stellt sich die Gefährlichkeit seiner Stellung heraus. David ist zwar entschlossen, was er thun will (ohne Zweifel würde er im entscheidenden Augenblick nicht wie Achis erwartete sein Schwert gegen Israel, sondern gegen die Feinde Israels gewandt haben), — aber das Mißtrauen der philistäischen Fürsten, die auf David's Entfernung bestehen, befreit ihn aus seiner zweideutigen Lage. Als er nach

iklag zurückkehrt, findet er es von den Amalekitern zerſtört und geplündert; ſofort jagt den Räubern nach, ſchlägt ſie und führt alle Gefangenen mit überreicher Beute heim. Nach ſeiner Rückkehr erhält er Kunde von Saul's und Jonathan's unglücklichem Ausgange. Den Amalekiter, der ihm dieſe Botſchaft gebracht und ſich (fälſchlich) gerühmt, Saul mit eigener Hand getödtet zu haben, beſtraft er für den (erlogenen) Frevel mit dem Tode, und gibt ſeiner tiefgefühlten Trauer über Saul und Jonathan in einem ergreifenden Trauergeſange einen entſprechenden Ausdruck (2 Sam. 1, 19—27.).

David begibt ſich nun nach Hebron, wo er (dreißig Jahre alt) vom Stamme Juda zum Könige ausgerufen wird; aber Abner, Saul's Feldhauptmann, proklamirt zu Mahanaim deſſen Sohn Isboſeth zum Könige über die andern eilf Stämme. So beſtanden eine Zeitlang zwei Reiche mit feindſeligen Reibungen, bei denen die Vortheile immer auf David's Seite waren, neben einander. Abner überwarf ſich endlich mit Isboſeth und ging zu David über, und Isboſeth ſelbſt wurde bald darauf von zwei Männern, die dadurch ſich David's Dank zu verdienen wähnten, ermordet; — David aber gab ihnen einen Lohn, wie ſie ihn verdient hatten. Jetzt endlich, nach 7½jähriger Spaltung, erkannten auch die übrigen 11 Stämme David als König an und ſalbten ihn zu Hebron. Dieſer zog nun nach Jeruſalem, eroberte die Burg Zion, die bis dahin immer noch im Beſitze der Jebuſiter geweſen war, und erbaute ſich mit Hülfe tyriſcher Baukünſtler eine Burg daſelbſt. Nach einem Siege über die Erbfeinde Iſraels, die Philiſter, wandte er zunächſt ſeine Aufmerkſamkeit auf eine Reorganiſation des ſeit Eli's Zeiten vollſtändig desorganiſirten Cultus. Wahrſcheinlich dachte er von vornherein daran, einen Tempel auf dem Berge Zion zu errichten. Deßhalb brachte er vorläufig nur die Bundeslade (von Kiriath-Jearim) dorthin und ließ die Stiftshütte zu Nobe (1 Sam. 21, — oder Gibeon? 1 Kön. 3, 4.). Bei der Einführung der Bundeslade in das für ſie bereitete Zelt, legte er ſeinen königlichen Schmuck ab und begleitete das Heiligthum mit religiöſen Tänzen, woran der Spott Michal's (die unterdeß zu ihm zurückgekehrt war) ihn nicht irre machen konnte. Als nun unter den fortwährenden Kriegen, die er zu führen hatte, eine zeitweilige Pauſe eintrat, gedachte er Hand an's Werk zu legen zum Aufbau eines prachtvollen Tempels. Aber der Prophet Nathan, der anfangs nach eigener Einſicht dieſen Plan gebilligt hatte, unterſagt ihm, durch göttliche Offenbarung eines Andern belehrt, im Namen Gottes die Ausführung, denn nicht ein Mann des Krieges, ſondern ein Mann des Friedens ſolle Jehova ein Haus bauen. Dagegen verheißt Jehova, dem David ein Haus zu bauen, daß ſein Same ewiglich regieren und ſein Thron ewiglich beſtehen ſolle. So läßt denn David von dieſem Plane ab, um ſeine ganze Thätigkeit der ihm durch die Prophetie vorgezeichneten Aufgabe ſeines Lebens, nämlich der Kräftigung und Erweiterung des theokratiſchen Staates zuzuwenden. Durch ſeine Siege über die Philiſter, die Syrer von Damaskus und von Zoba, die Moabiter, Ammoniter, Edomiter und andere umwohnende Völker gibt er dem Staate die Ausdehnung, die ihm ſchon durch alte Weiſſagungen (Gen. 15, 18.; Ex. 23, 31.; Deut. 11, 22—24.) beſtimmt war. Danach ſollte er nämlich den Kern des Landes zwiſchen Euphrat und Nil beſitzen und ſomit zwiſchen den beiden durch jene Flüſſe repräſentirten Weltmächten im Oſten und Weſten eine ſelbſtſtändige und in politiſcher Beziehung ebenbürtige Stellung einnehmen. — Mit der meiſten Erbitterung wurde, wie es ſcheint, der Krieg gegen die Ammoniter geführt, deren junger König Hanon David's condolirende Geſandte auf das Schimpflichſte mißhandelt hatte (2 Sam. 10. und 12, 26 ff.). David ließ die Bewohner der ammonitiſchen Hauptſtadt Rabba, die am längſten widerſtand, auf die grauſamſte Weiſe durch Sägen, eiſerne Dreſchwagen und Ziegelöfen tödten. Statt des Kri: „Er ließ ſie durch Ziegelöfen (במלבן) gehen“, hat das Ketib: „Er ließ ſie במלכן hindurchgehen,“ d. i. nach Kimchi per locum ubi Ammonitae filios suos comburebant idolo suo Molech, — dann handelte es ſich, wie Thenius ſagt, „um eine recht auffällige Beſtrafung ihres Götzendienſtes.“ Für die Erklärung der übrigen Strafen reicht eine allgemeine Berufung auf die rohen, grauſamen Sitten der Zeit nicht aus; David hatte ohne

Zweifel einen besondern Grund, hier so grausam zu verfahren; wahrscheinlich vergalt er ihnen nur wieder, was sie selbst an Andern, vielleicht an Israel selbst geübt hatten, vgl. Amos 1, 13. 3. und 1 Sam. 11, 1. 2. Jedenfalls unstatthaft ist aber die öfter beliebte Textesverdrehung, als habe David die Besiegten nur zu harten Frohn- und Sklavendiensten beim Sägen, Dreschen und Ziegelbrennen verurtheilt. Vgl. auch die ähnliche Härte gegen die besiegten Moabiter 2 Sam. 8, 2. — In die Zeit des Kampfes mit den Ammonitern fällt auch ein Ereigniß, das den dunkelsten Schlagschatten auf David's Leben wirft und den Anfang einer langen Kette von Unheil bildet. Während nämlich Joab, David's Feldhauptmann (und Schwestersohn) Rabba belagerte, blieb David müßig in seiner Burg und verstrickte sich in Ehebruch mit Bathseba, dem schönen Weibe des Hethiters Uria, der im Heere diente. Um die Schande nicht offenbar werden zu lassen, läßt er den Uria unter irgend einem Vorwande nach Jerusalem kommen in der Hoffnung, er werde durch einen Beischlaf mit seinem Weibe, die sich schon schwanger wußte, die Folgen des Ehebruchs unbewußt auf seine Rechnung nehmen. Aber Uria enthält sich jeder Zusammenkunft mit Bathseba, und der königliche Sünder läßt sich auf der Bahn des Verbrechens so weit fortreißen, daß er dem Joab den Befehl gibt, den Uria der größten Gefahr im Kampfe auszusetzen und ihn dann im Stiche zu lassen, damit er durch das Schwert der Ammoniter umkomme. Der abscheuliche Plan gelingt und David heirathet nun die Bathseba. Aber der Prophet Nathan läßt den König sich selbst an der Geschichte vom Schafe des Armen das Todesurtheil sprechen, und verkündet ihm den göttlichen Fluch, daß um dieser Sünde willen die Nemesis mit Mord und Blutschuld fortan über sein Haus kommen solle. Nathan's Wort: „Du bist der Mann!“ hat indeß gefaßt, David geht in sich und thut Buße, von deren Tiefe und Aufrichtigkeit der 51. Psalm ein leuchtendes Zeugniß ablegt.

Gar bald bricht das angedrohte Gericht über David's Haus herein. Er selbst hat zwar wieder Gnade gefunden vor Jehova und seine Sünde ist ihm vergeben, aber die irdischen Folgen des Fluches der Sünde müssen dennoch ihren Verlauf haben. Sein Sohn Amnon schändet und mißhandelt seine Halbschwester Thamar, ihr Bruder Absalom ermordet ihn dafür und flieht zu seinem Großvater mütterlicherseits, dem Könige von Gesur. Joab bewirkt nach drei Jahren seine Zurückberufung, aber noch zwei volle Jahre hindurch läßt ihn David nicht vor sein Angesicht. Unterdessen buhlt Absalom mit niederträchtiger Schmeichelei um die Volksgunst und läßt sich endlich zu Hebron zum Könige ausrufen. David unter Jehova's Gerichte sich demüthig beugend, denkt anfangs nicht an Widerstand und flieht aus Jerusalem. Die Demüthigung des Königs benutzt Simei, ein Verwandter Saul's, ihn mit Hohnreden und Steinwürfen zu verfolgen. Auch darin erkennt David ein verdientes Gericht und spricht: „Lasset ihn fluchen, Jehova hat's ihm geheißen.“ — Neben dem großen Abfall im Volke macht David aber auch manche Erfahrung von treuer Liebe und Anhänglichkeit an seine Person (2 Sam. 17, 27 ff.; 18, 3 ff.; 19, 31 ff.). Bald hat sich auch ein ansehnliches Heer um ihn gesammelt, mit welchem seine Generale Joab, Abisai und Ithai gegen die Empörer in's Feld rücken. Im Walde Ephraim kam es zur Schlacht. Absalom bleibt auf der Flucht mit seinem langen Haare an einer Terebinthe hängen und wird (obwohl David flehentlich gebeten: „Fahret mir fein säuberlich mit dem Knaben Absalom“), von Joab aus Privatrache (2 Sam. 14, 30.) durchbohrt. Als die Kunde davon zu David gelangt, bricht er in die tiefgefühlte Klage aus: „Mein Sohn Absalom, wollte Gott, ich müßte für dich sterben!“ Diese Klage, sowie sein früheres Betragen gegen den ruchlosen, empöreriſchen Sohn, erscheint allerdings auffallend, ist aber durchaus nicht als charakterlose Schwäche zu deuten, — damit wäre der strenge richterliche Ernst, mit welchem er ihn fünf Jahre lang aus seinen Angesichte verbannt hatte, unverträglich. Absalom's Sünde und Schande hatte eine doppelte Seite: Einmal ist dabei wirksam der Fluch, der durch David's Sünde über David's Haus gekommen ist (2 Sam. 12, 10.) und die Missethat der Väter, die heimgesucht wird an den Kindern (Exod. 20, 5.); — dann aber auch freilich nicht minder

Absalom's eigene Verworfenheit und Ruchlosigkeit, die gerade ihn zum Träger des Familienfluches machte. Nicht von dieser, sondern von jener Seite sieht aber David Absalom's That an, — denn seine eigene Schuld ist so groß in seinen Augen, daß er Absalom's Schuld darüber gering erachtet, — daher erklärt sich das tiefe und grenzenlose Erbarmen mit dem mißrathenen Sohne.

Die ganze Empörung war mit einem Schlage erstickt. Amasa, Absalom's Feldherr, ging zu David über; Simei bittet und erlangt Gnade; der Stamm Juda führt den König feierlich nach Jerusalem zurück. Darüber erwacht aber die Eifersucht der andern Stämme, und der Benjaminite Seba beutet diese Mißstimmung zu neuer Empörung aus, die indessen bald gedämpft wird (2 Sam. 20.). — Hierauf läßt (K. 21.) nun die Urkunde einen Bericht über eine dreijährige Hungersnoth folgen, die, wahrscheinlich einer frühern Zeit angehörig, hier nachgeholt wird. Das hohepriesterliche Orakel deutete diese Noth als Strafe für eine Blutschuld, die noch ungesühnt seit Saul's Zeiten auf Israel lastete. Saul hatte nämlich den von Josua beschwornen Bund mit den Gibeonitern (Jos. 9.) nicht achtend, aus unbekannter Veranlassung ein Blutbad unter denselben angerichtet, zu dessen Sühnung die Gibeoniter die Auslieferung von sieben Nachkommen Saul's verlangten. David willfahrt ihnen und die Ausgelieferten werden gehängt. Um dies Verfahren zu begreifen, muß man sich in die Anschauungen des orientalischen Alterthums von der Solidarität der Familie, der strengen äußerlichen Vergeltung und der Berechtigung zur Blutrache versetzen, Anschauungen, die auch noch in der Gesetzgebung des alten Bundes mit gewisser Beschränkung geltend blieben.

Nachdem David endlich alle inneren und äußeren Feinde des theokratischen Staates überwältigt und denselben nach Innen und Außen geordnet, befestigt und gekräftigt hatte, ordnete er eine allgemeine Volkszählung an. Selbst der sonst so gewaltthätige Joab nimmt Anstoß an dieser Maßregel und führt sie nur gezwungen und mit sichtbarem Widerwillen aus. Auch der Prophet Gad tritt dagegen auf; er verkündet dem Könige Jehova's Zorn und bevorstehendes Strafgericht. David, dem die Wahl zwischen drei Uebeln gelassen ist, will lieber in Gottes als in der Menschen Hände fallen, und so rafft eine Pest, noch ehe die Zählung vollendet ist, 70,000 Mann weg. Da that David Buße in Sack und Asche, und flehte zu Jehova, ihn, den Schuldigen, zu strafen, des unschuldigen Volkes aber zu schonen. Jene Strafe scheint nun in keinem Verhältniß zur Verschuldung zu stehen; ja man könnte fragen, was denn überhaupt Sündiges darin liege, wenn ein König sein Volk zählen läßt. Zunächst ist darauf zu antworten, daß David, der nicht autokratischer, sondern theokratischer König war, eine solche Maßregel nicht von sich aus, sondern nur auf Jehova's, des eigentlichen Königs von Israel, Befehl in's Werk setzen durfte. Aber damit allein reichen wir doch nicht aus. David muß bei dieser Maßregel einen ganz besonders Gottwidrigen Plan gehabt haben, der sie zu einer so schweren Verschuldung machte. Diesen Plan glauben wir in Folgendem zu erkennen: David's bisherige Regierung war mit ruhm- und siegreichen Kriegen angefüllt gewesen. Er war jetzt durch seine kriegerischen Erfolge so weit vorgedrungen, wie es seine Aufgabe und des Staates Bestimmung erheischte. Darum ist seinem kriegerischen Wirken jetzt ein „Bis hieher und nicht weiter!“ vorgeschoben. Jedes weitere Fortschreiten auf dieser Bahn würde den theokratischen Staat zu einem Weltstaate umgestaltet und seine Bestimmung vereitelt haben. Aber das wird man zugeben müssen: Wäre es die Aufgabe der Theokratie gewesen, eine politische Weltherrschaft zu begründen, so wäre jetzt der geeignete und einzige Zeitpunkt dazu gewesen. Die Geschichte aller Welteroberer zeigt, daß wenn sie einmal im Siegeslaufe begriffen sind, keine Macht der Erde sie aufzuhalten vermag, bis ihnen von der Hand, die die Fäden der Weltgeschichte lenkt, ein Riegel vorgeschoben wird. David aber war in einem solchen unaufhaltsamen Siegeslaufe begriffen; auch ihn würde auf dieser Bahn schwerlich eine der damaligen Weltmächte aufzuhalten vermocht haben; — David hätte ein Alexander, Jerusalem ein welterobernde Rom werden können, dazu waren alle Bedingungen und Mittel vorhanden

(die Zählung ergab in Juda 500,000, in Israel — obwohl noch nicht alle Stämme gezählt waren — 800,000 streitbare Männer). Die Versuchung dazu lag dem menschlichen Ehrgeize nahe, und David, meinen wir, unterlag ihr: er wollte den theokratischen Heilsstaat in einen erobernden Weltstaat umgestalten. Das war ohne Zweifel das Motiv der angeordneten Zählung, und der Ernst der göttlichen Strafe entsprach dem Gewichte solcher ungöttlichen Verkehrtheit. David aber ließ sich weisen und züchtigen und kehrte in die Schranken seiner Bestimmung zurück. Die Art der Strafe war übrigens doppelt angemessen: sie züchtigte David an dem, woran er gesündigt hatte, und sie war dem Volke eine Strafe für die wiederholte Auflehnung gegen den Gesalbten Jehova's.

David hatte den Sohn der Bathseba, Salomo, den Zögling Nathans, zu seinem Nachfolger bestimmt. Auf die Altersschwäche David's bauend, organisirte aber ein anderer seiner Söhne, Adonja, eine Verschwörung (bei der sich auch Joab und der Hoheprieſter Abjathar betheiligten), um die Thronfolge an sich zu reißen. Aber der wachsame Nathan entdeckte die Verschwörung. Nun läßt David noch bei Lebzeiten den Salomo zum Könige salben und proklamiren (2 Kön. 1.). Als er sich bald darauf dem Tode nahe fühlte, mahnte er unter Anderem seinen Nachfolger auch, die aus persönlichen Rücksichten versäumte Strafe an dem Majestätslästerer Simei und dem dreifachen Meuchelmörder Joab (er hatte den Abner, Amasa und Absalom heimtückisch und aus Eifersucht und Privathaß getödtet) nachzuholen. Diese in der Todesstunde doppelt befremdliche Mahnung zu nachträglicher Rache kann nur dann mißdeutet werden, wenn man David's eigenthümliche Stellung zu beiden Verbrechern vergißt. Zu den vielen Leiden, welche sich David durch seine Sünde mit Bathseba zugezogen hatte, gehörte auch dies, daß er den gewaltthätigen, aber mächtigen und einflußreichen (2 Sam. 3, 39.) Joab dulden und alle seine vielen Frevel ungestraft lassen mußte. Denn durch den Mordbefehl an Joab in Betreff des Uria hatte er sich selbst in Joab's Verworfenheit verstrickt und trug selbst Mitschuld an Joab's Freveltaten. Aehnliche Rücksichten hinderten ihn an der Bestrafung Simei's (2 Sam. 16, 10.). Aber beide hatten doch ihr Leben verwirkt, und des Königs heilige Pflicht war es, Gerechtigkeit zu üben. Daß er dies um seiner eigenen Sünde willen hatte unterlassen müssen, daß er diesen Bann aus Israel nicht hatte hinwegthun dürfen, das drückte ihm schwer auf dem Herzen, und ließ ihn nicht ruhig sterben, bis er sicher war, daß Salomo, den nicht solche unheilvolle Rücksichten banden, die unterdrückte Gerechtigkeit wieder aufrichten und das verdiente Gericht über die Frevler bringen werde.

David's Karakter und Persönlichkeit ist von Bayle, Voltaire, Tindal, dem Wolfenbüttler Fragmentisten u. A. in sehr ungebührlicher Weise verunglimpft worden. Ein Tugendmuster im rationalistischen Sinne war er freilich nicht, aber als ein solches hat ihn die heilige Schrift auch nicht darstellen wollen. Die Urkunde, die so offen und unbefangen über seine zum Theil so grellen Versündigungen berichtet, trägt eben dadurch auch die Bürgschaft in sich für die Wahrhaftigkeit und Treue ihrer Darstellung, wo sie Edles und Rühmliches von ihm berichtet, so daß Verdächtigungen auf dieser Seite nur ein Zeugniß von absichtlichem Uebelwollen des Beurtheilers ablegen. Muß man seinen Ehebruch und die schändlichen Maßregeln, die derselbe nach sich zog, verabscheuen, so muß man auch die Tiefe und Aufrichtigkeit der darauf folgenden Buße anerkennen, die nicht nur im 51. Psalm einen so wahren und kräftigen Ausdruck gefunden hat, sondern auch einen so mächtigen und nachhaltigen Eindruck in seinem innersten Seelenleben zurückließ, daß davon fast sein ganzes späteres Handeln, Denken und Dichten beherrscht wurde. Und zeigt der Vorfall mit Nabal, welcher besinnungslosen Leidenschaft seine kräftige Natur fähig war, so tritt sein edler Sinn, seine Mäßigung, seine Großmuth gegen Feinde, seine Menschenfreundlichkeit, seine zarte Gewissenhaftigkeit und seine Demuth auf solcher Folie grade um so glänzender hervor. Wie groß und über alle seine Nachfolger erhaben er als König dastand, bedarf keiner Erörterung. Nicht minder hervorragend und einzigartig ist seine heilsgeschichtliche Stellung. Was die Aufgabe und

die Bedeutung der ganzen altteſtamentlichen Geſchichte iſt, nämlich Chriſtum vorzubilden, zu weiſſagen und zu zeugen, ſammelt und eint ſich in ihm, wie in einem Brennpunkte. Er iſt Stammvater Chriſti nach dem Fleiſche, auf ihn wird der Segen der Verheißung ausdrücklich übertragen (2 Sam. 7.), und von da an ſchildern alle Propheten Chriſtum als Iſai's Sproß und David's Sohn. An ſeinem Königthum entfaltet die Prophetie ihre Anſchauung von dem Königthum des Geſalbten, auf welchen alle Geſchichte und Weiſſagung des Alten Teſtamentes hinzielt; und in ſeiner ſpeciellen Lebensführung prägt ſich, wie bei allen hervorragenden Gottesmännern, und kräftiger als bei den meiſten, jener Grundgedanke des Reiches Gottes aus, den der verheißene Davidsſohn in ſeinem Leben urbildlich darſtellt, nämlich: durch Niedrigkeit zur Hoheit, durch Leiden zur Herrlichkeit. Darum enthalten denn auch David's gottbegeiſterte und gottinnige Pſalmen, er mag klagen und jammern oder danken und frohlocken, eine geheimnißvoll prophetiſche Bedeutung und greifen über die Gegenwart hinaus in die ähnlichen Lagen und Zuſtände des Urbildes, der ſein Sohn und ſein Herr iſt. So iſt denn David endlich auch ein Prophet Chriſti, der die empfangene Verheißung in gläubigem Gemüthe bewegt und in der Erleuchtung des Geiſtes Gottes weiter bildet. Ueber ſeine gottesdienſtlichen Anordnungen (1 Chron. 23—26.), ſeine muſikaliſchen und dichteriſchen Leiſtungen ſind die betreffenden Artikel zu vgl. — Unter den Specialſchriften über David ſind zu erwähnen: S. Chandler, krit. Lebensgeſch. David's. Aus d. Engl. v. W. Diederichs. Bremen 1777. 8. 2 Bde. P. Delany, Unterſ. d. Lebens u. d. Regier. Dav. Aus d. Engl. von Windheim. Hannov. 1748. 3 Bde.; J. L. Ewald, David. Leipz. u. Gera 1795. 2 Bde. Außerdem J. J. Heß, Stolberg, H. Ewald ꝛc. in den betreffenden Geſchichtswerken, Niemeyer in ſ. Karakter. d. Bib. IV. 125 ff., Hitzig in d. Hall. Encyklop. XXIII. 209 ff. **Kurtz.**

David von Augsburg, ſ. Bertholdt der Franziskaner.

David von Dinant. Auf der im Jahre 1209 zu Paris verſammelten Synode wurden außer Amalrich von Bena und ſeinen Anhängern auch noch einige häretiſche Schriften verdammt, unter dieſen quaternuli magistri David de Dinant; daher man die Vorausſetzung machte, dieſer ſey Anhänger Amalrichs geweſen, welche Vorausſetzung durch die gleichzeitige Verdammung ſeiner Schriften keineswegs begründet iſt. Man weiß auch nichts Weiteres von ihm als jene Notiz*); nur ſcheint er eine Schule hinterlaſſen zu haben; denn es gab nach *Albertus M.* summa, part. 1. tract. 6. quaestio 29. art. 2. quidam haeretici, welche ſeine Richtung verfolgten; auch bezeichnet Thomas v. Aquin in sec. sent. lib. dist. 17. quaestio 1. art. 1. quidam moderni philosophi als Anhänger David'ſcher Irrthümer. Wahrſcheinlich war David zur Zeit der erwähnten Pariſer Synode bereits geſtorben. Die einzigen Mittheilungen über ſeine Lehre finden ſich bei den beiden genannten Scholaſtikern in ihren Summen und Commentaren zu Peter dem Lombarden (daraus iſt die Zuſammenſtellung der Irrthümer des D. bei *d'Argentié* collectio judiciorum etc. I. 132. geſchöpft). Nach dieſen Mittheilungen muß der Titel ſeines Werkes gelautet haben: de Tomis h. e. de divisionibus, nach dem Chron. anon. bei *Bouquet* l. c. quaterni.

Wenn die Amalricianer zu einem förmlichen Widerſpruche gegen das herrſchende kirchlich-religiöſe Syſtem fortgingen, ſo unterſcheidet ſich David von Dinant inſofern von ihnen, als er, obwohl innerlich der Kirchenlehre nicht minder entfremdet, ſich im Bereich der Metaphyſik und theologiſchen Speculation hielt; und zwar hat er dieſe Richtung mit großer Entſchiedenheit verfolgt. Er nahm die gewöhnliche Eintheilung der Platoniker auf, daß alle Dinge ſich auf drei Arten zurückführen laſſen, körperliche (res materiales), geiſtige (spirituales) und göttliche und ewige (divinae), das Prinzip der

*) Die Nachricht im Chron. anon. bei *Bouquet* XVIII. f. 714, daß er circa papam Innocentium conversabatur, eo quod idem papa subtilitatibus studiose incumbebat, und daß Amalrich Schüler David's geweſen, iſt ſchwerlich glaubwürdig.

erſten iſt die Materie, der zweiten die Vernunft (*νους*, sive mens), der dritten Gott; dieſe drei ſind die erſten einfachen Subſtanzen; als einfach ſind ſie von einander nicht unterſchieden; mithin ſind ſie unter ſich identiſch. Daſſelbe bewies er noch auf andere Weiſe. Wären jene drei von einander unterſchieden, ſo müßten ſie durch einen Unterſchied ihrer Form von einander unterſchieden ſeyn, und es müßte ein Gemeinſames (commune) angenommen werden, welches zu dieſen drei Gattungen des Seyns geformt werden konnte. Allein dieſe Annahme würde in's Unendliche führen; denn es würde eine Materie der erſten Materie, eine Vernunft der erſten Vernunft, ein Gott des erſten Gottes gedacht werden müſſen; daher bleibe nichts übrig als anzunehmen, daß Materie, Geiſt und Gott daſſelbe ſind. Darum konnte er auch ſagen: omnia esse unum et hoc unum esse deum. David hat Anſätze genommen, um über die materialiſtiſche Grundlage ſeiner Alleinheitslehre hinauszukommen, aber zu einem rein ſubſtantiellen Pantheismus, wie er bei Spinoza ſich findet, hat er es nicht gebracht. Seine Quellen waren die Platoniker, Ariſtoteles nnd die arabiſche Philoſophie, doch nur durch ein Mißverſtändniß konnten Ariſtoteles und die arabiſchen Philoſophen zur Beſtätigung ſeiner Anſicht angeführt werden. S. über ihn *Krönlein*, de genuina Amalrici a Bena ejusque sectatorum ac Davidis de Dinanto doctrina. Giss. 1842. Berichtigungen gibt deſſelben Verfaſſers Abhandlung über Amalr. v. B. und David v. Dinant in den St. u. Kr. 1847. S. 272 u. ff. Vgl. überdieß Ritter, Geſchichte der Philoſophie. 7. Band. S. 628. Hahn, Geſchichte der Ketzer im Mittelalter. 3. Band. 1850. S. 189 ff. Herzog.

Debora, דְּבוֹרָה, *Δεβόρρα, Δεββῶρα*, — I. Amme der Rebekka, von dieſer aus Meſopotamien mit nach Kanaan gebracht, wo ſie ihre Herrin noch überlebte und von Jakob unter einer Eiche zu Bethel, die ſeitdem ihren Namen trug, begraben wurde. Vgl. Gen. 24, 59.; 35, 8.; Richt. 4, 5.

II. Prophetin und Richterin in Iſrael, wahrſcheinlich aus dem Stamme Ephraim, die Gattin Lapidoth's. Sie wirkte zur Zeit der Zwangsherrſchaft des kanaanitiſchen Königs Jabin von Hazor. Die Unterlage für ihre richterliche (Recht ſprechende) Thätigkeit war ihre Vertrauen erweckende prophetiſche Begabung. Erſt ſpäter trat ſie in die Reihe der übrigen Richter, als der von Jehova berufenen Heilande, ein, indem ſie das Werkzeug in der Hand Gottes zur Erlöſung Iſraels vom Joche Jabin's wurde. Zwanzig Jahre hat der Druck des Tyrannen bereits gedauert, als Debora kraft ihrer prophetiſchen Stellung den Naphthaliter Barak auffordert, ſich an die Spitze eines Heeres zum Befreiungskampfe zu ſtellen, mit der Verheißung, daß Jehova die Feinde in ſeine Hand geben werde. Barak erklärt ſich auch willig dazu, aber nur unter der Bedingung, daß Debora ſelbſt mitziehe, und dieſe willigt ein. Das Verhältniß beider zu einander wird aber völlig verſchoben, wenn man, wie häufig, Baraks Forderung in ſeiner Muthloſigkeit begründet ſieht, und ſich Debora als eine Kriegsheldin denkt, die, wie die Jungfrau von Orleans, perſönlich am Kampfe Theil genommen habe. Davon weiß Richt. 4. nichts. Die LXX. haben ohne Zweifel den richtigen Geſichtspunkt getroffen, wenn ſie Richt. 4, 8. (freilich aus eigenen Mitteln) den Barak ſeine Forderung durch die Worte begründen laſſen: *ὅτι οὐκ οἶδα τὴν ἡμέραν ἐν ᾗ ἐυοδοῖ Κύριος τὸν ἄγγελον μετ' ἐμοῦ*. Er wünſcht den Beiſtand der Debora nicht in der Eigenſchaft einer Heldin, ſondern in der einer Prophetin. Da er nicht, wie die übrigen Retter Iſraels, unmittelbar von Gott berufen, und nicht unmittelbar vom Geiſte Gottes ergriffen und getrieben iſt, ſo wünſcht er, daß der Geiſt Gottes in der Prophetin ihm wenigſtens zur Seite ſtehe, um ſeine kriegeriſchen Aktionen dadurch beſtimmen und lenken zu laſſen. In der Antwort der Debora V. 6: „Ich will mit dir ziehen, aber der Preis wird nicht dein ſeyn auf dieſem Wege, ſondern der Herr wird Siſſera (den feindlichen Feldherrn) in die Hand eines Weibes geben," hat man mit Unrecht Spott und Hohn über die Feigheit des Mannes geſehen, die einem Weibe (Jael, ſ. d. A.) die Palmen des Ruhmes überlaſſen müſſe. Allerdings deutet dieſes Wort auf einen Mangel in Barak hin, dem auch ein Mangel

im Erfolge entſprechen werde; aber es iſt nicht ein Mangel an natürlichem Muthe, ſondern ein Mangel an Glaubensfülle und Glaubensſicherheit. Wäre ſein Glaube ein voller geweſen, ſo würde derſelbe ihm auch die Zuverſicht gegeben haben, daß Jehova, der ihn berufen, ihm auch zur rechten Zeit den Geiſt der Einſicht und des Rathes verleihen werde. Weil er aber nicht vollen Glauben hat, ſo ſoll er auch nicht den vollen Ruhm des Sieges ernten. Nach der Beſiegung der Feinde feierte Debora den Sieg in einem herrlichen Triumphgeſange, der uns in Richt. 5. erhalten iſt. Die Authentie dieſes ſchwunghaften, begeiſterten Liedes wird heut zu Tage von allen Kritikern bereitwillig zugeſtanden. Es iſt monographiſch commentirt von C. H. Hollmann (Lips. 1818), Kalkar (Othin. 1833), Kemink (Ultraj. 1840), Herder, Geiſt d. hebr. Poeſie II. 235 ff.), Böttger (Bibl. Stud. d. ſächſ. Geiſtlicht. H. I—III.), und J. v. Gumpach (in deſſ. Altteſt. Studien, Heidelb. 1852, S. 1—138.). Kurtz.

Decan. Decanus, urſprünglich der Anführer von 10 Soldaten, δεκαδαρχης, d. h. Führer einer decania. Der Ausdruck wurde zur Bezeichnung einer kirchlichen Würde gebraucht. Ueber die Decane in den Capiteln ſ. Capitel. Ueber die Decane in den Klöſtern ſ. Kloſter. Ueber die Landdecane, decani rurales, ſ. Archipresbyter. Das Amt fand in modificirter Weiſe Eingang in die proteſtantiſchen Kirchen beider Bekenntniſſe. In den lutheriſchen Kirchen kommen ſie meiſt unter dem Namen der Superintendenten (ſ. d. Art.) vor, doch in manchen Fällen von ihnen unterſchieden und ihnen ſubordinirt. In den reformirten Kirchen erſcheinen ſie als Vorſteher der verſchiedenen Abtheilungen der Geiſtlichkeit, der Capitel in Ländern deutſcher Zunge, der Klaſſen in Ländern franzöſiſcher Zunge. S. Richter, Handbuch des Kirchenrechts. 4. Ausg. 1853. S. 155 und die Art. betreffend die einzelnen Landeskirchen. Ueber die Decane in der anglikaniſchen Kirche ſ. d. Art. anglikaniſche Kirche Band I. 330. Herzog.

Decania, ſ. Archipresbyter.

Decanicum oder *Decaneta* hießen in früheren Zeiten die für geiſtliche Pönitenten beſtimmten Detentions- oder Strafhäuſer. S. Demeritenhäuſer.

Decanissa, in den Nonnenklöſtern, entſprechend dem Decan in den männlichen Klöſtern.

Decius. Die römiſche Welt hatte lange Zeit das Chriſtenthum in ſich geborgen, ohne zu ahnen, daß ſie von ihm zerſprengt und nur in ihren Theilen ſo weit erhalten bleiben würde, als dieſelben in chriſtlicher Umwandlung der Entwickelung eines Neuen dienen ſollten. Der Staat hatte ſpät angefangen, von den Chriſten als ſolchen Notiz zu nehmen und hatte es nur von Zeit zu Zeit in einzelnen Städten und Ländern gethan. Das war nicht anders als feindlich, aber in ſehr verſchiedenen Graden von Strenge geſchehen. Die verhältnißmäßig milde Behandlung und das nicht ſeltene gänzliche Ueberſehen der Chriſten hingen damit zuſammen, daß den Herrſchern wie den Beherrſchten das ſtaatliche und religiöſe Bewußtſeyn des Römerthums abhanden kam. Man beachtete die Chriſtenheit endlich nicht mehr als Geſellſchaft und die chriſtliche Religion wurde als einer der vielen orientaliſchen Kulte angeſehen und behandelt, welche das Reich damals überſchwemmten und ſich mit ihren Myſterien an die Stelle der heimiſchen Gottesdienſte drängten. Unterdeſſen gewann das Chriſtenthum ungemein an Ausdehnung in allen Provinzen und in allen Ständen, es ſchloß ſich unter einer kräftig regierenden Hierarchie zu einem ſtaatlich organiſirten Gemeinweſen zuſammen, kämpfte bereits auf wiſſenſchaftlichem Gebiete mit den Heiden um die Herrſchaft und erwarb ſich die Gunſt einer großen Zahl von Gebildeten und Mächtigen. Als es ſoweit gekommen war, feierte Rom das Feſt ſeines tauſendjährigen Beſtehens, beherrſcht von einem erbärmlichen Orientalen, unter dem Roms Weltreich zerfallen zu müſſen drohte, der Roms heimiſchen Göttern fremd und dem Chriſtenthume ſo günſtig war, daß man ſpäter erklären konnte, er ſey ſelbſt Chriſt geweſen. Da ſchämte ſich das alternde Rom und mit Anſtrengung aller geiſtigen und materiellen Kräfte verſuchte es, ſein zweites Jahrtauſend mit der Grundlegung zur Erneuerung ſeines alten Ruhmes zu beginnen. So ſind die zweite Hälfte

des dritten und der Anfang des vierten Jahrhunderts die Zeit eines gewaltigen Kampfes geworden, der die Erhaltung und lebenskräftige Reorganisation der römischen Weltmonarchie und die Vernichtung und Ersetzung fremdartiger Elemente zum Ziele hatte. Diese Periode wurde von Decius eingeleitet. Cajus Messius Quintus Trajanus Decius, am Ende des zweiten Jahrhunderts zu Budalia unweit Sirmium in Niederpannonien geboren, war auf dem Wege des Kriegsdienstes zu hohen Ehren emporgestiegen und unter Philippus Arabs römischer Senator geworden. Als sich im Jahre 249 die Legionen in Mösien und Pannonien empörten, wandte sich Philipp in großer Verzagtheit an den Senat. Da erbot sich Decius zu dem Versuche, die Aufrührer zu unterwerfen. Er erhielt den Auftrag, dies zu thun, und bemühte sich, ihn auszuführen; aber die Truppen zwangen ihn, die kaiserliche Würde selbst anzunehmen. Diese Würde behauptete er im Kampfe mit Philipp, der in der Schlacht bei Verona fiel. Decius bestieg den Thron mit großen Planen. Das Reich sollte in seiner alten Ausdehnung und in allen seinen Theilen wirklich von Rom beherrscht und regiert werden und das so zunächst kräftig zusammengehaltene und von inneren und äußeren Feinden befreite Reich sollte weiter von innen heraus umgebildet werden durch Wiedererweckung oder doch neue Pflege altrömischen Geistes, altrömischer Institutionen und altrömischer Religion. Zur Erreichung des ersteren Zieles hatte Decius viel zu thun; er hatte Bürgerkriege zu unterdrücken und Einfälle von Barbaren zurückzuweisen. Er hatte Gegenkaiser zu besiegen und herrschsüchtige Unterfeldherren niederzuhalten. Er theilte die Herrschaft, setzte Cäsaren ein und schickte sie in die Provinzen. Dadurch gefährdete er freilich wiederum die Einheit und Macht des Reiches. Es mußte deßhalb wenigstens mit Entschiedenheit Alles aus dem Wege geräumt werden, was diese Gefahr vergrößern konnte. Das war vor Allem das Christenthum, diese äußerst zahlreiche und durch alle Regionen verzweigte Association. Decius folgte nur dem Trajan, dessen Namen er auch trug, indem er dem Christenthume als einer Hetärie Feind wurde. Dem andern der oben angegebenen Ziele suchte sich Decius durch folgende Schritte zu nähern. Er machte sich um die Stadt Rom verdient, dadurch daß er sie schmückte und befestigte. Er ehrte den Senat. Er erneuerte das Amt des Censors und übertrug es zuerst dem Valerianus, seinem späteren Nachfolger. Er trat als Rächer der alten versäumten Götter auf, wollte ihnen das ganze Reich wieder unterwerfen und hoffte durch den neuen strengen Gehorsam ihren Schutz wieder zu erwerben. Das führte ihn in den Kampf gegen die fremde, neue, unerlaubte Religionsform, welche Denken und Thun umgestaltete, die Tempel öde machte und bereits einen Staat im Staate geschaffen hatte. So geschah es, daß Decius den Plan faßte, das Christenthum auszurotten, und im Jahre 250 eine allgemeine Verfolgung gegen dasselbe anordnete. Diese Verfolgung wird nach alter Rechnung als die siebente bezeichnet; sie unterscheidet sich aber wesentlich von allen vorhergegangenen hinsichtlich der Ausdehnung, Strenge und Wirkung, so daß man sie die erste allgemeine Christenverfolgung im römischen Reiche nennen kann. Man forderte von denen, die des Christenthums verdächtig waren, daß sie den Göttern opferten oder doch vor dem Bilde des Kaisers Weihrauch streuten. Wenn sie, nachdem ihnen das Gebot vorgelesen war und man sie zu seiner Erfüllung ermahnt hatte, dieselbe verweigerten, so sollten stufenweise zuerst Drohungen, dann milde Strafen, zuletzt das Schwert angewandt werden. Wer aber der Citation vor die Behörde überhaupt nicht Folge leistete, sondern floh, dessen Vermögen zog man ein und dem untersagte man bei Todesstrafe die Rückkehr. Die Wirkung dieser Maßregeln war furchtbar, denn es gab viele schwache und nichtswürdige Christen. Die Untreuen wurden lapsi genannt und zu ihnen wurden gerechnet thurificati, sacrificati, libellatici (welche sich von den Behörden eine Bescheinigung erkauften, als hätten sie geopfert) und acta facientes (welche falsche Erklärungen zu Protokoll gaben). Cyprian und Dionys von Alexandrien haben Zeugniß gegeben von der Erbärmlichkeit besonders der Vornehmeren und Reicheren. Von ihnen widerstanden die Wenigsten. Viele verleugneten sogleich; Andere nach leichten Prüfungen. Viele flohen in die Wüste und sind

hier die Vorgänger der Mönche geworden. Aber es fanden ſich überall auch einzelne ſtandhafte Bekenner, ihre Zahl mehrte ſich nach dem erſten Schrecken und ſie wurden bald Gegenſtand der ſchwärmeriſchen Verehrung der übrigen Chriſten. Man unterſchied Confeſſoren, welche wegen ihres Bekenntniſſes Leiden zu erdulden hatten, und Märtyrer, welche dafür ſterben mußten. Zu jenen gehörte Origenes und eine große Menge von Klerikern. Auf die Vorſteher der Gemeinden war die Verfolgung hauptſächlich gerichtet. Viele Biſchöfe entzogen ſich deßhalb ihren Kirchen und verbargen ſich eine Zeit lang; unter ihnen war auch Cyprian. Auch ſieben epheſiniſche Jünglinge ſollen damals geflohen ſeyn. Sie kamen in eine Höhle, ſchliefen da ein und erwachten erſt 200 Jahre ſpäter, in einer Zeit, als das Chriſtenthum längſt zur Herrſchaft gekommen war. So erzählt die Sage, welche wenigſtens im Occidente die decianiſche Verfolgung als das früheſte chriſtliche Heldenzeitalter behandelt. Aber auch die Geſchichte meldet die ruhmwürdigſten Beiſpiele von Bekenntnißtreue und Blutzeugenſchaft und unter den Märtyrern treffen wir verhältnißmäßig ſehr viel Kriegsleute. — Decius erreichte ſeinen Zweck nicht und ſtarb ſchon im Jahre 251 im Kriege gegen die Gothen an der unteren Donau. Er hatte nur dazu beigetragen, daß die Kirche aus der furchtbaren Züchtigung gereinigt, gebeſſert, gekräftigt hervorging und einen neuen großartigen Aufſchwung nahm. Die lapsi begehrten in der Mehrzahl ſehr bald, wieder in die Kirche aufgenommen zu werden, und unterwarfen ſich zu dieſem Zwecke den ſchwerſten Büßungen. Aus der verſchiedenen Behandlung der lapsi entſprangen überall Streitigkeiten, auch die Kirchenſpaltungen, welche nach Felicíſſimus und Novatian benannt werden. Sie zogen ſich in die Regierungszeit des Gallus und Voluſianus, welche die Verfolgung fortdauern ließen, und des Valerianus, welcher dieſelbe nach kurzer Ruhe in großer Strenge wieder aufnahm. — Ueber Decius ſiehe die Schriftſteller, welche in Pauly's Realencyklopädie II. 880. angeführt ſind, über die Decianiſche Verfolgung *Euseb.* hist. eccl. VI. 40—42. und *Cypr.* sermo de lapsis und ſeine Briefe. Zu vergl. iſt Gfrörer's allg. Kirchengeſch. I. 553—556. und Burckhardt's Zeit Conſtantin des Großen S. 22. **Albrecht Vogel.**

Decretalen und Decretalenſammlungen, ſ. Kanonen- und Decretalenſammlungen.

Decretum absolutum, ſ. Prädeſtination.

Decretum Gratiani, ſ. kanoniſches Recht.

Dedan, ſ. Arabien.

Defensor matrimonii. Die römiſch-katholiſche Kirche löst ordentlicher Weiſe eine zu trennende Ehe nur rückſichtlich des Zuſammenlebens der Eheleute (separatio quoad mensam et thorum) und läßt das Band der Ehe ſelbſt (vinculum matrimonii) unberührt. Eine vollſtändige Vernichtung der Ehe, ſo daß die Getrennten ſich auf's Neue vermählen können, iſt dagegen die Folge der Annullirung der Ehe, indem angenommen wird, daß die Verbindung der Eheleute an ſolchen Mängeln litt, daß ſie gar nicht den Karakter der Ehe hatte. Nicht ſelten wurde in der Kirche die Nullität der Ehe nachgeſucht und ausgeſprochen, wo es den Parteien eigentlich nur darauf ankam, eine neue Ehe einzugehen und dies geſchah in ſo leichter Weiſe, daß Perſonen ſelbſt bei Lebzeiten des andern Theils vier Ehen nach einander ſchließen konnten. Als Benedikt XIV. von dieſen Thatſachen Kunde erhalten und den Grund derſelben ermittelt hatte, nämlich die Nachläſſigkeit der Richter oder ſelbſt deren Unwiſſenheit, der Wille der Eheleute oder, wo ein ſolcher nur bei einem Theile vorhanden, die Unmöglichkeit, die Sache durchzuführen, zumal in einer zweiten Inſtanz, entſchloß er ſich, dem Uebel abzuhelfen. Er verfügte deshalb durch eine Enkyklika: Quamvis quaternae vigilantiae: vom 26. Auguſt 1741 (Bullarium Magnum ed. Luxemburg. Tom. XVI. Fol. 41 sq.), daß die älteren Verordnungen über die Beſtellung der Richter durch eine Synode oder außerhalb derſelben mit Beirath des Kapitels ſtrenger befolgt würden (Synodal- und Proſynodalrichter); ſodann verordnete er durch die Bulle: Dei miseratione: vom 3. November 1741 (a. a. O. Fol. 48 sq.), daß Eheſachen nur von den Biſchöfen oder Synodalrichtern behandelt würden. Zugleich

bestimmte er: Es soll jeder Bischof in seiner Diöcese eine geeignete rechtskundige und redliche Person, wo möglich aus dem geistlichen Stande, unter dem Namen *matrimoniorum defensor* bestellen, und so oft dieselbe ungeeignet scheine oder verhindert sey, durch eine andere ersetzen. Das Amt dieser Person sollte darin bestehen, den Gerichtsverhandlungen über Giltigkeit oder Nullität einer Ehe vollständig beizuwohnen und selbst, wenn es nöthig sey, mit Mund und Schrift dasjenige darzuthun, was für die Validität der Ehe spreche. Sobald die Ungültigkeit der Ehe erkannt wird und eine der Parteien dagegen appellirt, soll er sich derselben anschließen, wenn aber die Parteien mit dem Erkenntnisse zufrieden sind, soll er selbst das Rechtsmittel ergreifen. Mit gleichem Eifer soll er in der zweiten Instanz thätig seyn. Wenn das Urtheil in derselben das vorige bestätigt oder die Giltigkeit der Ehe anerkennt (für welche überhaupt im Zweifel zu entscheiden ist. c. 26. X. de sentent. et re judicata. II. 27. c. 1. X. de consanguin. IV. 14.), dann hat er sich zu beruhigen, Falls nicht die Fehlerhaftigkeit des Erkenntnisses dagegen spricht. Geht aber die Sache in Folge des Antrags der Parteien zur dritten Instanz, so muß er sich auch weiter derselben unterziehen, und wenn dem dritten Urtheile, das die Nullität ausspricht, nicht zwei gleichlautende Erkenntnisse vorangegangen, dann hat er die Sache zur vierten Instanz zu bringen. Erledigt ist die Sache aber damit nicht für immer, wenn sich später Umstände finden, die eine Wiederaufnahme der Angelegenheit rechtfertigen. Das Amt des Defensors wird unentgeldlich verwaltet, wenn er nicht ein ihm zu bewilligendes Honorar beansprucht. Da im Widerspruche mit diesem Gesetz in Polen noch Fälle vorkamen, daß Eheleute öfter sich vereinbarten, vom ersten Urtheile in ihren Ehesachen nicht zu appelliren, so erklärte der Pabst dergleichen Contracte für nichtig und schärfte auf's Neue die frühere Vorschrift ein durch das Breve: Nimiam licentiam et libertatem, vom 18. Mai 1743 (a. a. O. Fol. 160 sq.).

Die Einführung der Defensoren erfolgte nun allgemein. Da aber nach manchen Landesgesetzen die in der päbstlichen Verordnung vorausgesetzte vierte Instanz nicht erlaubt ist (m. s. z. B. das Preußische Rescript vom 16. April 1801 in Jacobson, Geschichte der Quellen des Preußischen Kirchenrechts. Bd. I. Th. I. Anhang Nro. CXIII. S. 320), so ist in solchen Fällen eine förmliche Wiederaufnahme des Prozesses auf Grund neuer Thatsachen üblich geworden (Arg. des §. 11. der Bulle vom 3. November 1741).

Das Institut solcher öffentlichen Anwalte für die Ehe ist ohne Zweifel sehr zweckmäßig und verdient weitere Verbreitung. Es hat diese auch zuvörderst in Oesterreich (v. Barth-Bartenheim, das Ganze der österreichischen Administration. Band II. S. 615 ff.) und dann in Preußen gefunden. Hier war man schon längst darauf bedacht, den leichtsinnigen Ehescheidungen entgegen zu treten und insbesondere das öffentliche Interesse mehr als bisher wahrzunehmen. Man entschloß sich deshalb, dies Interesse geradezu als Partei anzuerkennen und im Prozesse selbst zu personificiren (s. v. Savigny, Darstellung der in den preußischen Gesetzen über die Ehescheidung unternommenen Reform. Berlin 1844 und in seinen vermischten Schriften Bd. V. [Berlin 1850] nro. LV. s. bes. S. 327). Daraus ging die Verordnung über das Verfahren in Ehesachen vom 28. Juni 1844 (Gesetzsammlung d. J. S. 184 ff.) hervor, welche bestimmt: Bei jedem Ehegericht erster Instanz ist ein Staatsanwalt zu bestellen, welcher in den Prozessen wegen Scheidung, Ungültigkeit oder Nichtigkeit einer Ehe, durch alle Instanzen das öffentliche Interesse wahrzunehmen hat u. s. w. Durch die Verordnung vom 2. Januar 1849 ist diese Einrichtung auch weiterhin bestätigt. H. F. Jacobson.

Definitoren geistlicher Orden, s. Mönchthum.

Degradation, s. Kirchenstrafen.

Dei gratia. Wenn der Apostel Paulus in seinen Briefen sich gewöhnlich durch Gottes Willen (διὰ θελήματος θεου) berufen nennt, so liegt es nicht fern, daß Bischöfe, welche sich als Nachfolger des Apostels ansehen, einer ähnlichen Bezeichnung bedienten. Per gratiam Dei episcopus nennt sich Felix von Rom 356 (*Hardouin*, Coll. Concil I, 757). Andere Ausdrücke, wie Dei oder Christi nomine, miseratione, misericordia, wechseln später,

und werden wie von Geiſtlichen auch von hohen weltlichen Perſonen gebraucht. Rothar nennt ſich in ſeinem Edikt für die Longobarden 643 in Dei nomine rex, anno Deo propitiante regni mei octavo (*Walter*, corpus juris Germanici I, 683). Aehnlich *Ethelbald*, divina dispensatione rex Merciorum 716. Seit Pippin iſt der Zuſatz Dei gratia gewöhnlich. So nennt ſich Carl der Große: Carolus gratia Dei rex regnique Francorum rector et devotus s. ecclesiae defensor atque adjutor in omnibus apostolicae sedis. 769 (*Pertz*, Monumenta Germaniae III, 33). Seit dem 7. Jahrhundert brauchten in Deutſchland die Biſchöfe die Formel Dei gratia. Dazu wurden ſpäter noch andere Zuſätze gefügt, von denen beſonders der: *apostolicae sedis gratia* oder *providentia* ſehr verbreitet wurde. Die Meinung, es ſey dies erſt in der Mitte des 13. Jahrhunderts geſchehen (*Zallwein*, principia juris eccl. IV, 278 u. a.) oder in Deutſchland gar erſt im Anfange des 15. Jahrhunderts (*Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. I. cap. LX. §. 10) iſt falſch. Aehnliche Ausdrücke ſind viel älter: denn ſchon Bonifacius nennt ſich servus apostolicae sedis (*Hartzheim*, Concilia Germaniae I, 43). Im Jahre 1121 drückt ſich Adalbert Erzbiſchof von Mainz in einem Schreiben an den Pabſt Calixtus alſo aus: Calixto beatissimo Domino suo et Patri universalis ecclesiae Adalb. Dei et sui gratia quidquid est, debitam obedientiam (Neues Lehrgebäude der Diplomatik, überſetzt von Adelung. B. VIII. S. 183), und 1152 ſchreibt Eberhard II. Biſchof von Bamberg: Reverendissimo .... Eugenio, summo Pontifici .... Eberh., humili opus manuum suarum, divina et apostolica gratia (al. miseratione) si quid est, ... debitam .... devotionem: (*Pez*, thesaurus noviss. anecdot. VI, 368). Allgemein wurde dieſe Formel allerdings erſt ſeit dem Anfange des 14. Jahrhunderts. Seit dem 15. Jahrhundert iſt der Titel: Von Gottes Gnaden: ein Vorrecht der Landesherren geworden. Indem dieſe dadurch zugleich an den höheren Herrn, von dem ſie ihre Krone zu Lehn tragen, erinnert werden, iſt dieſer Ausdruck mit Recht gegen die, welche die Fürſten zu: Von Volkes Gnaden machen wollen, vertheidigt worden. M. ſ. *Geisler*, de titulo: Nos Dei gratia. Lipsiae 1677. 4. *Tilesius*, de sensu tituli: Nos Dei gratia. Regimont. 1723. 4. *Heumann*, de titulo Dei gratia. Gotting. 1727 u. a. *Mabillon*, de re diplomatica lib. II. cap. II. §. X. Binterim, die vorzüglichſten Denkwürdigkeiten der chriſtkatholiſchen Kirche. Bd. I. Th. II. S. 150 ff.

H. F. Jacobſon.

Deismus. Der Name wird in einem doppelten Sinn gebraucht, in metaphyſiſchem und in dogmengeſchichtlichem Sinn. Im metaphyſiſchen Sinn bezeichnet man damit eine gewiſſe Denkweiſe in Beziehung auf Gott und ſein Verhältniß zur Welt überhaupt, und zwar diejenige Anſicht, welche (im Gegenſatz gegen den Atheismus) das wirkliche Seyn Gottes anerkennt, welche (im Gegenſatz gegen den Pantheismus) die Verſchiedenheit Gottes von der Welt, ſeine Ueberweltlichkeit feſthält, aber die Gottheit als von der Welt nicht bloß verſchieden, ſondern auch geſchieden, in einem äußerlichen Verhältniß zu der Welt denkt, als ob das Weltganze, einmal geſchaffen, ohne weiteres Einwirken Gottes, ſeinen geregelten Gang den anerſchaffenen Naturgeſetzen gemäß fortſetze; dagegen denkt der Theismus den lebendigen Gott auch in einem fortwährenden, lebendigen, inneren Verhältniß zur Welt, ſo daß er auf das Schöpfungsganze wie auf alle einzelnen Geſchöpfe jeden Augenblick erhaltend und regierend wirkt. Dieſer metaphyſiſche Sprachgebrauch des Wortes Deismus iſt übrigens erſt von neuerem Datum.

In dogmengeſchichtlichem Sinn verſteht man unter Deismus eine Auffaſſung des Chriſtenthums, welche in demſelben lediglich eine leicht faßliche natürliche Religion, einen rein vernunftmäßigen Gottesglauben anerkennt und alles hiemit Unvereinbare oder unvereinbar Scheinende, vermöge freier Prüfung durch den Verſtand, als unächt aus dem Chriſtenthum ausſcheidet. In materieller Hinſicht iſt der Deismus ſoviel als Naturalismus, denn er erklärt die natürliche Religion für die Norm und Summa auch der chriſtlichen Religion; formell iſt er ſoviel als Rationalismus, ſofern er der Vernunft und dem von aller Auctorität unabhängigen Denken ein unbegränztes Recht zuſpricht, die gegebene chriſtliche Religion zu prüfen und zu läutern. Geſchichtlich iſt dieſer Deismus in Eng-

land aufgetreten während des 17. und 18. Jahrhunderts. Diese Erscheinung war bedingt durch den Gang, welchen theils die Reformation, theils die Philosophie, theils die allgemeine Bildung in England genommen hatten, während der Socinianismus und die Kritik der Offenbarung von Spinoza, nebst französischen Zuständen, vom Ausland her mitwirkten. Der Gang der englischen Reformation war ein sehr kampfreicher gewesen, und es hatten sich innerhalb des reformirten Gebietes so verschiedene Parteien von Nonconformisten oder Dissenters der bischöflichen Staatskirche gegenüber consolidirt, daß der Drang natürlich wurde, ein jenseits des Streits liegendes Gebiet religiöser Wahrheit zu suchen, auf welchem alle Parteien sich würden vereinigen können. Die Philosophie wurde in England so, daß nicht bloß eine gewisse Schule entstand, sondern auch die allgemeine Bildung die Hauptergebnisse sich aneignete, zuerst von Francis Bacon von Verulam († 1626) angebaut; er reformirte die bisher scholastische Philosophie durch Zurückführung auf Erfahrungserkenntniß (Empirismus); während er selbst jedoch zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie eine scharfe Gränze gezogen hatte, wurde von Anderen sein Bestreben, alle Philosophie auf denkende Erfahrung zurückzuführen, auch auf den Glauben und das Christenthum angewendet, welches er nur auf Gottes Wort hatte gründen wollen. Thomas Hobbes († 1679) führte vollends alle Erkenntniß auf Sinnesempfindung und deren Behandlung durch den rechnenden Verstand zurück (Sensualismus, statt Empirismus), und leitete alles Wollen aus sinnlicher Empfindung und Begierde ab, wornach nichts an sich gut oder böse ist, und keine sittliche Regel schlechthin gilt; aller religiöse Glaube und Kultus ist nach ihm theils aus wißbegierigem Nachdenken über gemachte Erfahrungen, theils aus Furcht entsprungen, und durch Staatengründer und Gesetzgeber sowie durch Offenbarung „geformt“ und zur positiven Religion geworden. Die Offenbarung und heilige Schrift bezweckt Gründung eines Reichs Gottes, der Inhalt aber von Gottes Wort kann theilweise übervernünftig, nie vernunftwidrig seyn. Die Kirche ist ein Gemeinwesen von Christen, das als rechtliche Gesammtperson schlechthin vom Staatsoberhaupt abhängt, der Souverän ist kraft göttlichen Rechtes auch oberster Seelsorger, und hat zu bestimmen, was gelehrt werden darf und rechtgläubig ist. Hobbes wirkte, ohne eine eigentliche Schule zu gründen, auf die allgemeine Bildung tief ein und wurde, mit Thorschmid zu reden, „der Großvater aller Freidenker in England.“ Noch umfassender gestaltete sich der Einfluß John Locke's († 1704), der ebenfalls alles Wissen, auch alle religiösen und sittlichen Begriffe aus Sinnesempfindung und Reflexion ableitete, und der Vernunft die Vollmacht zuerkannte, sowohl über die Wirklichkeit als über den wahren Sinn der Offenbarung zu entscheiden; die Offenbarung könne nur Wahrheiten mittheilen, die der Vernunft nicht widersprechen, welche aber die sich selbst überlassene Vernunft entweder mit Mühe oder gar nicht entdeckt und im besten Fall nur in wissenschaftliche Form gefaßt haben würde, während die Offenbarung sie in einfacher allgemein faßlicher Gestalt mittheilt. Die christliche Wahrheit ist zwar nicht aus der Vernunft erzeugt, kann aber durch Vernunft begriffen werden. Daß das biblische Christenthum durchaus vernunftgemäß sey, ist der Grundgedanke seiner Schrift: The Reasonableness of Christianity 1695. So wurde Locke ein Stützpunkt der rationalistischen Richtung, wiewohl auch die Glaubigen sich an ihn kraft seines Offenbarungsglaubens anschloßen.

Die Reihe der eigentlichen Deisten eröffnet Edward Herbert, Lord Cherbury († 1648), ein Welt- und Staatsmann, der durch Wissenschaft und viele Reisen gebildet, in zwei Schriften: De Veritate 1624, und De Religione Gentilium (1645) 1663, nebst zwei kleineren Schriftchen: de causis errorum und de religione laici, seine religionsphilosophischen Gedanken niedergelegt hat. Das erstgenannte Werk ist eine Art Kritik des Wissens, das zweite eine Kritik des Glaubens, „censura religionis.“ Herbert stellt die Religion hoch, als das einzige spezifische Merkmal des Menschen, wornach kein Mensch, der gesunden Geistes ist, Atheist seyn könne. Da er Sittlichkeit und gegenseitige Eintracht für den nothwendigen Zweck aller Religion ansah, und doch Streit und Zwietracht in Nebendingen herrschend fand, so forschte er nach den Gründen davon und fand fünf

twahrheiten als den Kern aller Religion, auch der heidnischen, nämlich: 1) Da-
ines höchsten Gottes; 2) Pflicht der Verehrung desselben; 3) Tugend und Fröm-
t sind die Haupttheile der Gottesverehrung; 4) Verpflichtung, die Sünden zu be-
und zu lassen; 5) Wirklichkeit göttlicher Vergeltung theils in diesem, theils in jenem
Die Entartung und das Sinken der ursprünglich reinen und vernünftigen
religion glaubt er den Priestern Schuld geben zu müssen, die aus eigennützigem
esse weitere Lehren, Gebräuche und Ordnungen erfunden und eingeführt hätten.
ungeachtet seyen die »fünf Grundsäulen der reinen Religion« fest stehen geblieben.
gens sey auch in der Geschichte des Christenthums die ursprünglich reine, auf den
Wahrheiten beruhende Religion durch die Hierarchie verfälscht worden. Diese fünf
l seyen, auch ohne Offenbarung (welche Herbert zwar nicht für unmöglich, aber nur
starken Bedingungen für glaubhaft erklärte) zur Erlangung des Heils hinreichend,
e denn auch jenseits allen Streites der Religionsparteien liegen und zu jeder Zeit
Orten anerkannt seyn sollen. Herbert's Einfluß zeigt sich schon bei dem nächsten
itsteller, welcher desselben Weges kam: Charles Blount († 1693), Uebersetzer der
ersten Bücher des Philostratus über Apollonius von Tyana 1680, und Verfasser
Schrift: Anima Mundi 1679, sowie der Oracles of Reason 1695 (nach seinem Tod
nen), hat von Hobbes die Auctorität des Staats in Sachen der Religion ange-
en, von Herbert die fünf Artikel nebst der Ansicht, daß die ursprünglich reine und
nstige heidnische Religion nur durch die Selbstsucht der Priester mittels erdichteter
barungen entstellt worden sey. Ohne je einen direkten Angriff zu wagen, sucht er
hristenthum indirekt in Schatten zu stellen, und zwar mit der Waffe des Witzes
eistreicher Ironie, in einem Ton, wie er damals, in dem Zeitraum der Restaura-
1660—1689) herrschend war.

Nachdem aber durch die Revolution von 1689 die Stuarts gestürzt, der Prinz von
ien als William III. auf den Thron erhoben, die Preßfreiheit 1694 gesetzlich ge-
n war, und Locke die »Vernünftigkeit des Christenthums« als Losung angegeben
trieb die deistische Aufklärung, deren Keime bisher gelegt waren, eine rasche Blüthe,
ach einem halben Jahrhundert wieder zu verwelken. Im Jahr 1696 machte ein
ber, John Toland († 1722), Aufsehen durch die Schrift: Christianity not my-
us, worin er mittelst Locke'scher Methode, aber in der Sache über Locke hinaus-
, den Satz durchführte und zu begründen suchte, nicht nur, daß die Lehren des
geliums nicht wider die Vernunft seyen (Hobbes und Locke), sondern auch daß gar
Uebervernünftiges, wirklich Geheimnißvolles und Unergründliches im Evange-
sey, daß sämmtliche geoffenbarte Religionswahrheiten, weil sie jedenfalls höchst nütz-
nd nothwendig seyen, auch ebenso faßlich und verständlich seyn müssen, als was wir
olz, Stein, Luft, Wasser u. dgl. wissen. Um diese, Angesichts aller Wunder der
n Geschichte und der unergründlich tiefen Wahrheiten des Evangeliums erstaunlich
Behauptung zu erweisen, ging Toland theils vom Wesen der Vernunft und der
ntniß überhaupt aus, theils suchte er aus der Bibel selbst und den Kirchenvätern
weisen, daß im ächten Urchristenthum keine schlechthin unbegreiflichen Geheimnisse
nden, solche seyen vielmehr erst im Lauf der Zeit, durch Anbequemung an das Ju-
um mit seinen levitischen Gebräuchen und Festen, und an das Heidenthum mit seinen
rien, so wie durch Einmischung der Philosophie, eingeschwärzt worden. Dieses
eine der Hauptschriften des Deismus, reizte nicht nur zu heftigem Widerspruch in
schriften, sondern wurde auch kraft Beschlusses des irischen Parlaments durch Hen-
nd öffentlich verbrannt, während der Verfasser selbst nur durch schnelle Flucht aus
in der gerichtlichen Verfolgung entging. Noch im Jahr 1700 verhandelte die Con-
on der anglikanischen Geistlichkeit über dieselbe Schrift in Verbindung mit einer
n (Amyntor), worin er gelegenheitlich kritische Zweifel gegen die Aechtheit mehrerer
stlichen Denkmale hatte einfließen lassen, Zweifel, die um so mehr Anstoß erregten,
e in einer vagen Unbestimmtheit gehalten waren. In der Vertheidigung erklärte

jedoch Toland, daß er keine Schrift des Neuen Testaments, sondern bloß Schriften von apostolischen Vätern u. A. im Auge gehabt habe, und ließ sich auf die kritischen Fragen über das Neue Testament nicht näher ein. Der Mann sank indessen geistig immer tiefer; seine späteren Schriften (Letters to Serena 1704; Nazarenus 1718; Pantheisticon 1720) verrathen, bei manchen Merkmalen vielseitiger Gelehrsamkeit, doch auch einen feindseligen verbitterten Geist, welcher zu Verhöhnung der christlichen Offenbarung und zu einem unwissenschaftlichen Pantheismus hinneigte. Bedeutender tritt Anthony Collins († 1729) auf, persönlich ein vertrauter Freund Locke's, dessen Prinzipien und Methode er sich angeeignet hatte; er vertheidigte und empfahl in seinem anonym erschienenen Discourse on Freethinking 1713 im Gegensatz gegen blinden Auctoritätsglauben das „freie Denken“ (unter dem er sich aber nur ein unglaubiges Denken vorstellte), als ein Menschenrecht, das nie beschränkt werden könne und dürfe, denn es sey durch die Bibel selbst erlaubt und geboten, schon die Propheten des Alten Testaments seyen große Freidenker gewesen, Christus selbst fordere auf, in der Schrift zu suchen, und der Apostel Paulus anerkenne die Freiheit des denkenden Urtheils, indem er Gründe und Beweise gebrauche; überdies trage das freie Denken zum Wohl der Gesellschaft Vieles bei, und von jeher seyen die durch Einsicht und Tugend ausgezeichnetsten Männer aller Zeiten Freidenker gewesen. — Dieses Buch, das übrigens mit schlecht verhaltener Bitterkeit wider Christenthum und Kirche, ja wider die Menschheit geschrieben und an persönlichen Seitenhieben reich ist, rief eine Menge Gegenschriften hervor, unter welchen die von dem berühmten Philologen und Kritiker Bentley verfaßte die geistreichste und schlagendste war; die Gegner stimmten übrigens mit Collins und dessen Meister, Locke, darin vollkommen überein, daß Vernunft und Offenbarung keinen absoluten Gegensatz bilden können, und daß das Denken in voller Freiheit zu üben sey, nur forderten sie, daß das Denken ein wahrhaft freies und nicht von Vorurtheilen des Unglaubens befangenes seyn müsse. Ein Jahrzehent später griff Collins aus Anlaß einer Schift Whiston's den Beweis für die göttliche Auctorität des Christenthums, wie er aus den Weissagungen geführt zu werden pflegt, indirekt an; er führte in der Schrift: A Discourse of the *Grounds* and *Reasons* of the christ. Rel. 1724, nach einer Kritik der Whiston'schen Hypothesen und Versuche, aus, daß der Hauptbeweis für das Christenthum allerdings der aus den Weissagungen sey, daß aber dieser nur mittels allegorischer Auslegung geführt werden könne. Jede neue Offenbarung sey auf eine frühere gegründet, und so hange auch die Wahrheit des Christenthums von der Offenbarung des Alten Testaments ab; der Hauptartikel des Evangeliums, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias sey, habe nur aus dem Alten Testamente bewiesen werden können, wie denn auch wirklich die Apostel diesen Weg eingeschlagen haben. Weder Wunder noch Aechtheit und Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Bücher können von der Wahrheit des Christenthums überzeugen. Ist der Beweis aus den Weissagungen des Alten Testaments gültig, so steht das Christenthum auf seinem wahren Grund unüberwindlich; ist jener Beweis falsch, so ist das Christenthum grundlos. Der Weissagungsbeweis nun, welchen die neutestamentlichen Schriftsteller führen, beruht, nach Collins, durchaus auf typischer und allegorischer Auslegung und Anwendung der alttestamentlichen Stellen, das ganze apostolische Christenthum ist auf Typik und Allegorie gegründet; wenn man also mit Whiston die allegorische Auslegung als schwach und schwärmerisch verwirft, so zerstört man die Grundlage des Christenthums. Und in der That lief die stillschweigend angedeutete Meinung des Verfassers darauf hinaus, das Christenthum ermangle einer haltbaren Grundlage, weil der einzig mögliche Beweis für dasselbe ganz und gar nicht bündig sey. Ein lebhafter Streit erhob sich wider diese Ansicht, indem die Gegner theils den Satz bestritten, daß das Christenthum positiv auf das Alte Testament gegründet sey, theils auf die wirkliche Congruenz der Weissagung und Erfüllung hinwiesen, theils das thatsächliche Vorhandenseyn typischer Weissagungen im Alten Testamente behaupteten, theils zugaben, daß die Schriftsteller des Neuen Testaments in einzelnen Deutungen von alttestamentlichen Stellen geirrt haben

konnten. Collins hatte darin gefehlt, daß er die anscheinenden Schwächen des urchristlichen Weissagungsbeweises als Waffe gegen das Christenthum überhaupt gebrauchen wollte; seine Gegner irrten meist darin, daß sie mit ihrer modernen Theologie dem Urchristenthum zu Hülfe kommen zu müssen glaubten. Die Erörterung über den Beweis aus den Weissagungen führte auf den verwandten Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums aus den Wundern. Thomas Woolston († 1731) mischte sich anfangs in den Streit über die Weissagungen, und zwar als ein begeisterter, ja schwärmerischer Verehrer der allegorisirenden Methode; nachher trug er diese Methode auf die Erzählungen von den Wundern Jesu über in sechs Abhandlungen nebst zwei Vertheidigungsschriften, Discourses on the Miracles of our Saviour 1727—30. Er erörterte 15 Erzählungen der Evangelien über Wunder Jesu ausführlich in der Weise, daß er die Schwierigkeiten aufzeigte, woran jede Geschichte, wörtlich verstanden, leide, wobei er theils die Glaubwürdigkeit des Berichterstatters, theils den Karakter der handelnden Personen verdächtigte und jedesmal zu dem Ergebniß gelangte, der Buchstabe der Geschichte habe keinen vernünftigen Sinn, sondern die Erzählung habe eine mystische Bedeutung. Die letztere kommt aber immer darauf hinaus, daß die Schrift eben allegorisch und nicht buchstäblich auszulegen sey. Woolston verfährt bei seinen »Invectiven gegen den Buchstaben der Geschichte« nicht nur mit einer empörenden Unehrerbietigkeit gegen die heilige Schrift, sondern auch mit einer unsinnigen Willkühr, während er in dem Positiven, was er aufstellt, stets den Eindruck einer bemitleidenswerthen Gedankenarmuth macht, indem er sich unaufhörlich in demselben engen Kreis von Vorstellungen dreht. Unter den vielen Streitschriften wider Woolston, der übrigens auch gerichtlichen Strafen nicht entging, war Sherlock's »Zeugenverhör über die Auferstehung Jesu« die gelungenste und verbreitetste. Gegen diese trat 15 Jahre später Peter Annet († 1768) auf, indem er die Glaubwürdigkeit der Berichte über die Auferstehung Jesu angriff; er bestritt hierauf auch die Wunder im Leben des Apostels Paulus, verbunden mit Angriffen auf den Karakter des Apostels. Er legte das allegorische Gewand Woolston's ab, ging auf den Begriff des Wunders mit negativer Kritik ein, behandelte aber den Karakter des Apostels Paulus und die biblische Geschichte überhaupt in einer rücksichtslos wegwerfenden Art, die ein leidenschaftliches und zerrissenes Gemüth verrieth.

Nachdem von den Deisten die Forderung, daß das Christenthum ein vernünftiges und geheimnißloses seyn, die Vernunft aber in religiösen Fragen freien Lauf haben müsse, geltend gemacht, und die Weissagungen und Wunder als Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums einer auflösenden Kritik unterworfen waren, so fragte es sich: was soll denn der positive Gehalt des Christenthums der Aufklärung seyn, das die Deisten befürworten? Die Antwort lautete zunächst dahin: eine Religion, welche Sittlichkeit zu ihrem Zweck und Prinzip hat. Diesem Gedanken lieh Graf Shaftesbury († 1713) Worte, wiewohl er nicht streng zu den Deisten zu rechnen ist, in den Characteristicks 1714. Er war für die Idee des Schönen begeistert, sah in der Welt eine von Gott geschaffene Harmonie, im sittlich Guten wesentlich das Schöne, und suchte eine rein diesseitige Religion des Schönen, welche die Vollendung der Tugend wäre. Dadurch war der feine hochgebildete Weltmann gegen das Christenthum eingenommen, das ihm durch Verheißung eines Tugendlohns, durch Vertrösten auf den Himmel die reine Sittlichkeit, welche Selbstzweck ist, zu verderben schien; übrigens hat er seine Opposition gegen das Christenthum stets schalkhaft zu verhüllen gewußt, und ist mehr indirekt als durch offene Verneinung und Bekämpfung dem christlichen Glauben entgegengetreten. Die Gesammtansicht des Deismus über Religion und Christenthum ist vollständig an den Tag getreten in Matth. Tindal's († 1733) Christianity as old as the Creation: or the Gospel a Republication of the Rel. of Nature 1730. Tindal, nach Skelton »der große Apostel des Deismus« hat in dieser Schrift, welche als das deistische Grundbuch betrachtet werden kann, die Ansicht durchgeführt, daß die natürliche Religion schlechthin vollkommen, und das Christenthum nur insofern wirklich Religion sey, als es mit der natürlichen Religion identisch ist.

denwirkung des heiligen Geiſtes. Aber ſo viel Wahres der Verfaſſer auch ſagt, ſo übertreibt er doch andererſeits und ſcheint von ſkeptiſchem Geiſt erfüllt zu ſeyn. Dieſe Skepſis hat Hume († 1776) vollendet, indem er alle, die das Chriſtenthum mit Vernunftprinzipien vertheidigen, für verkappte Feinde oder gefährliche Freunde des Evangeliums erklärt, den Glauben an Wunder und die ganze Geſchichte der Religion durch Zweifel auflöst.

So hat der ganze Verſuch, durch rationelle Bearbeitung das Chriſtenthum auf natürliche Religion zurückzuführen, in Verzweiflung an der Aufgabe geendigt, und der Deismus iſt in Skepſis verlaufen, während zugleich die methodiſtiſche Erweckung in der engliſchen Kirche zur Abnahme des Deismus beitrug. Indeſſen hat der engliſche Deismus auf den franzöſiſchen Naturalismus und den deutſchen Rationalismus weſentlich eingewirkt. — Bearbeitungen: John Leland, View of the principal deistical Writers 1754. Ueberſ. Abriß der vornehmſten deiſtiſchen Schriften 1755 f. 2 Theile. Thorſchmid, Verſuch einer vollſt. engell. Freydenker-Bibliothek 1765—67. Lechler, Geſch. des engl. Deismus. 1841.

G. V. Lechler.

Dekalog (bei den griechiſchen Kirchenvätern gewöhnlich *ἡ δεκάλογος* sc. *βίβλος* oder *νομοθεσία*, ſ. Suiceri thes. s. v.). — In dem Bundesbuche Exod. C. 20, 1—17, und C. 21—23., welches (vgl. 24, 7.) die Verpflichtungsurkunde für die Schließung des moſaiſchen Bundes enthält, ſind an die Spitze geſtellt (20, 2—17.) die zehn Worte (ſ. Ex. 34, 28*), Deut. 4, 13. 10, 4.) LXX. *οἱ δέκα λόγοι, τὰ δέκα ῥήματα*, die Summa der Bundespflichten und ſo die Grundlage der ganzen Geſetzgebung, weshalb ſie auch Deut. 4, 13. κ. ἐξ. als der Bund, den Gott Iſrael geboten habe, bezeichnet werden. Dieſelben werden als durch Jehova ſelbſt geredet eingeführt, während die übrigen Geſetze nur durch Moſes verkündigt werden (vgl. hierüber ſchon Philo de decal. §. 5. ed. Mang. II. 183.). Sie waren auf zwei ſteinerne Tafeln eingegraben und zwar nach Ex. 32, 15. ſo, daß dieſe auf beiden Seiten beſchrieben waren; da in ihnen das Zeugniß Jehova's an ſein Volk ſich concentrirte, ſo ſollten ſie im Centrum des Heiligthums, in der Bundeslade aufbewahrt werden Ex. 25, 21.**). — Die Zehnzahl bezeichnet dieſe Gebote als ein in ſich geſchloſſenes Ganze, wie denn ſolche dekalogiſche Reihen ſich noch mehrere in den mittleren Büchern des Pentateuchs finden (wenn auch die Anſicht von Bertheau über die ſieben Gruppen von je 7×10 Geboten bedeutend beſchränkt werden muß, vgl. Ewald, Geſch. Iſraels Bd. II. S. 154 ff.). — Der Dekalog iſt außer Ex. C. 20. noch Deut. 5, 6 ff. verzeichnet. Die beiden Recenſionen unterſcheiden ſich, geringfügigere Abweichungen abgerechnet (ſ. die genaueſte Zuſammenſtellung derſelben, ſo wie der Varianten des ſamaritaniſchen Textes in Vet. Test. ed. Kennikott vol. I. p. 149), dadurch von einander, daß in denſelben das Sabbathgebot verſchieden motivirt wird (im Exodus durch den Schöpfungsſabbath, im Deuteronomium, entſprechend der in dieſem Buche vorherrſchenden ſubjektiven Begründung des Geſetzes, durch die Erinnerung an die ägyptiſche Knechtſchaft und die Erlöſung aus derſelben), ferner daß im Deuteronomium bei dem Verbot der böſen Luſt das Weib ſtatt des Hauſes geſondert vorangeſtellt und dieſe Trennung noch durch den Wechſel des Verbums verſtärkt wird. (Die LXX. ſtellen auch im Exodus das Weib voran, wogegen die andern alten Auctoritäten, auch der ſamaritaniſche Pentateuch, dort für den maſorethiſchen Text zeugen.) — Eintheilung des Dekalogs. (S. hierüber die Abhandlungen von Sonntag in den theol. Studien 1836. I. H., 1837. II. H., von Züllig ebendaſ. I. H., beſonders aber Geffcken, über die verſchiedene Eintheilung des Dekalogus und den Einfluß derſelben auf den Cultus. 1838).

---

*) Ueber dieſe Stelle, welche nach ihrer Zurückbeziehung auf 34, 1. zu erklären iſt, ſ. Hengſtenberg, Beitr. III. S. 387, Bertheau, die ſieben Gruppen moſaiſcher Geſetze 1840. S. 98.

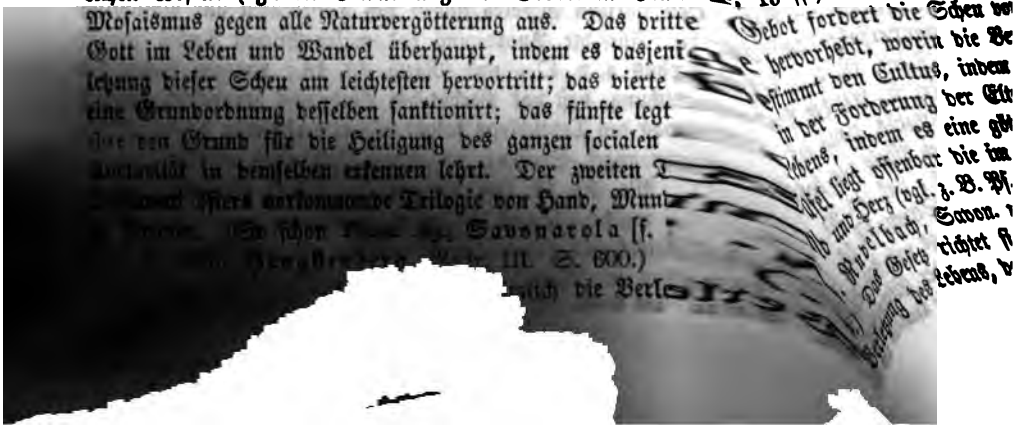
**) Daß auf der zweiten Tafel Ex. C. 34. ein ganz anderer Dekalog, nämlich die dort V. 12—26. verzeichnete Zehnzahl von Geboten geſtanden habe, behauptete Hitzig in der Schrift „Oſtern und Pfingſten im zweiten Dekalog." Dagegen ſ. Hengſtenberg und Bertheau a. a. O.

Es bestehen drei verschiedene Haupteintheilungen, deren Unterschied von der Begränzung des ersten und des letzten Gebotes ausgeht. Nach der ersten Eintheilung, welche durch Augustin's Ansehen in der römischen Kirche zur Herrschaft gekommen und in der lutherischen Kirche beibehalten worden ist, umfaßt das erste Gebot Ex. 20, 2—6. Der eigentliche Ausdruck desselben soll in V. 3. liegen, das folgende nur zur Erläuterung dienen. Als neuntes Gebot wird nun gewöhnlich gesetzt: „Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten," als zehntes: „Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten, noch seinen Knecht" u. s. w. Augustinus selbst dagegen schloß sich in der Hauptstelle, in der er über diese Sache handelt, quaest. in Exod. 71, in der Fassung des neunten und zehnten Gebots an den Text des Deuteronomiums an (ohne sich jedoch an anderen Stellen consequent zu bleiben — s. Geffcken S. 174); ihm ist unter den Neueren Sonntag gefolgt, der den Text des Exodus nach dem des Deuteronomiums emendirt wissen will. — Die zweite und dritte Eintheilung stimmen darin überein, daß nach ihnen das ganze Verbot der Lust als Eines, das zehnte Gebot gefaßt wird; sie unterscheiden sich dagegen in der Abgränzung des ersten und zweiten Gebots. Nach der bei den jetzigen Juden gangbaren Abtheilung soll das erste der zehn Worte nur den Satz V. 2. befassen, der die Verpflichtung, an Gott als das vollkommenste Wesen zu glauben, enthalte, worauf denn in dem zweiten Gebot V. 3—6. die Verpflichtung zum Glauben an die Einheit Gottes und das Verbot der Abgötterei ausgesprochen werde. Dagegen faßt die dritte, in der griechischen und der reformirten Kirche, so wie von den Socinianern angenommene Eintheilung als das erste Gebot V. 3: „Du sollst keine andere Götter haben neben mir," als das zweite V. 4 f.: „Du sollst Dir kein Bild machen u. s. w." — (Ueber die, keine Berücksichtigung verdienende Eintheilung des Hesychius von Jerusalem (s. Geffcken S. 10.). — Von diesen Eintheilungen hat die ältesten geschichtlichen Zeugnisse für sich die dritte aufzuweisen, da sie nicht nur bei Josephus (Ant. III, 5. 5.), sondern auch bei Philo (quis rerum div. haer. §. 35. M. I. 496., de decal. §. 12. M. II. 188.) sich findet. Unter den Kirchenvätern entscheidet sich für dieselbe schon Origenes, homil. in Exod. 8. (ed. *Lommatzsch* tom. IX. S. 91). Uebrigens kennt Origenes bereits auch die in der ersten Eintheilung angenommene Fassung des ersten Gebots, nicht aber die Trennung des Verbots der Lust; denn er erhebt gegen die Vereinigung der zwei ersten Gebote seiner Zählung den Einwurf: „quodsi ita putetur, non complebitur decem numerus mandatorum. Et ubi jam erit decalogi veritas?" Von der Unsicherheit, welche damals in der Abgränzung der ersten Gebote herrschte, legt auch die auffallende Behandlung des Dekalogs bei Clem. Alex. strom. VI, 16 Zeugniß ab, eine Stelle, die allerdings nicht, wie häufig geschehen ist, für die römische und lutherische Abtheilung geltend gemacht werden darf, deren Schwierigkeit aber durch das von Geffcken S. 159 ff. darüber Bemerkte nicht genügend beseitigt ist. — Von der in der jüdischen Eintheilung angenommenen Fassung der zwei ersten Gebote findet sich die erste sichere Spur in der babylonischen Gemara des Tract. Maccoth 24 a.; vielleicht wird auch von Origenes (a. a. O. S. 90) auf dieselbe angespielt. — In Betreff der augustinischen Eintheilung ist noch anzuführen, daß nicht nur ihre Abgränzung des ersten Gebots in einer der beiden Accentuationen, mit denen der masoretische Text ausgestattet ist, nämlich in der obern, welche V. 2—6. zu Einem Verse zusammenfaßt, erscheint*), sondern daß dieselbe auch der Paraschenabtheilung zu Grunde liegt. Allerdings haben viele Handschriften die das Verbot der Lust trennende Sethume nicht, wie denn überhaupt die Setzung der Parasche an jenem Orte unter den [illegible] blieb (vgl. *Kennicott*, diss. gen. in V. T. ed. *Bruns* S. 59), aber [illegible] Parasche beim ersten Gebot herrscht volle Uebereinstimmung. Diese Pa[illegible] [illegible] die spätere Kapiteleintheilung, zu-

*) [illegible] S. 151 wäre diese Accentua[illegible] [illegible] die Anzahl der Gebote anschaulich

rückzuführen, ist bei dem anerkannt hohen Alter der kleinen Paraschen kaum zulässig. Eher ließe sich die zweite Accentuation auf diesem Wege erklären; doch ist in diesem Fall schwer zu begreifen, warum die Accentuation nicht auch die Scheidung des neunten und zehnten Gebotes angedeutet hat. Wahrscheinlicher ist, daß jene von Augustinus nicht ersonnene sondern vorgefundene, ja bereits dem Origenes bekannte Fassung des ersten Gebotes auch in der alten jüdischen Tradition, welche der differirenden Meinungen über Dinge dieser Art so viele darbietet, ihre Vertreter hatte. — Die Entscheidung darüber, welche der drei Eintheilungen die richtige sey, wird also überwiegend von inneren Gründen abhängig zu machen seyn; diese aber sprechen entschieden für die dritte, die wir kurz als die philonische bezeichnen wollen. — Was zuerst das erste Gebot betrifft, so spricht gegen die Ansicht, welche dasselbe auf V. 2. beschränkt, die ganze Form dieses Verses, wie schon Origenes a. a. O. bemerkt: „hic sermo nondum sermo mandati est, sed quis sit, qui mandat, ostendit.“ V. 2. hat vielmehr dieselbe Bedeutung, wie die Formel am Eingang und Schluß der in Levit. C. 18. enthaltenen Gesetze (vgl. auch Lev. 19, 2. u. a.); er enthält die allgemeine Voraussetzung des Gesetzes, den letzten Grund aller Verpflichtung Israels, welcher liegt in dem Wesen seines Gottes und der Thatsache der Erlösung. Er hat aber zugleich eine specielle Beziehung zu der in V. 3. ausgesprochenen Forderung; weil durch die Erlösung Israels aus Aegypten die Treue Jehova's, wie seine Macht über die heidnischen Götter offenbar geworden ist, deswegen soll Israel keine andern Götter neben ihm haben wollen. Wird auf solche Weise V. 2. eng mit V. 3. verbunden, so erledigt sich auch das, was zu Gunsten der V. 2—6. zu Einem Gebot verbindenden Ansicht geltend gemacht werden kann, daß nämlich V. 3, als besonderes Gebot gefaßt, verglichen mit den folgenden Geboten, denen eine besondere Motivirung beigefügt ist, zu kahl dazustehen scheine. Denn die spezielle Motivirung des Gebots V. 3. liegt eben im zweiten Verse, der nicht bloß als Einleitung zu dem ganzen Dekalog gefaßt werden darf. Dagegen spricht nun für die Zerlegung von V. 2—6. in zwei Gebote entschieden der Umstand, daß die Gebote V. 3. und V. 4 f. sachlich verschieden sind. In der Forderung, Jehova allein zu verehren, wäre an und für sich noch nicht enthalten, daß er nicht unter einem Bilde angebetet werden dürfe; das Bilderverbot will nun nicht [illegible] wie es auf lutherischer Seite (vgl. z. B. *Gerhard*, loci ed. Cott. vol. V. p. 244) [illegible] wurde, eine Species der nicht zu verehrenden andern Götter namhaft machen, sondern es will auch eine Bestimmung hinsichtlich der Verehrung Jehova's selbst geben, es fungirt die Anerkennung des Einen Gottes als des Heiligen (vgl. Jes. 40, 25.). Was ferner das letzte Gebot betrifft, so läßt sich eine Trennung des Lustverbots allerdings bei der Recension des Deuteronomiums rechtfertigen, da nach derselben die cupiditas impurae voluptatis und die cupiditas inordinati lucri unterschieden werden kann. Aber die Recension des Exodus ist jedenfalls als die ursprüngliche zu betrachten, und nach dieser kann zwischen dem neunten und zehnten Gebot katholischer Eintheilung ein wesentlicher Unterschied nicht nachgewiesen werden, wie denn Luther selbst in seinem Katechismus beide Gebote in Eins zusammengezogen hat. Die Behauptung lutherischer Theologen, daß im neunten Gebot von der concupiscentia actualis, im zehnten von der concupisc. originalis die Rede sey (vgl. Gerhard a. a. O. p. 247), ist nur ein Fündlein polemischen Eifers. — Bei den übrigen Geboten finden sich Differenzen nur hinsichtlich der Aufeinanderfolge derselben. Für die Anordnung des masorethischen Textes zeugen LXX. zu Deut. C. 5., Josephus a. a. O., und Matth. 19, 18.; dagegen bieten die LXX. zu Ex. C. 20. die Abweichung, daß das Verbot des Ehebruchs voransteht, hierauf das des Diebstahls, dann erst das des Todtschlags folgt; wieder verschieden davon ist die Anordnung bei Philo (an beiden angef. Stellen), im Neuen Testament in Röm. 13, 9. vgl. Jak. 2, 11., Luk. 18, 20., Mc. 10, 19. (wo übrigens die Lesart schwankt), endlich bei Clemens Al. Strom. VI, 16., welche alle das Verbot des Ehebruchs voranstellen, dann das des Todtschlags und des Diebstahls folgen lassen. (Ueber die nachholende Erwähnung des Gebots der Elternehre in Matth. 19, 19. und den Parallelen s. Stier z.

d. St. und Lechler, das Alte Teſtament in den Reden Jeſu, Studien und Kritiken 1854. S. 801.) Dieſe Differenzen beweiſen übrigens nur, daß man im jüdiſchen und chriſtlichen Alterthum mit der Aufzählung der Gebote überhaupt freier verfuhr. — Hinſichtlich der Gliederung des Dekalogs, namentlich der Vertheilung der Gebote auf den zwei Tafeln fehlt es im Alten Teſtament an ausdrücklichen Erklärungen. Iſt die philoniſche Eintheilung die richtige, ſo ſind ohne Zweifel jeder der beiden Tafeln fünf Gebote zuzuweiſen, wie dies ſchon Philo (a. a. O.) und Joſephus (ant. III, 6 fin.) angenommen haben (vgl. auch Iren. II, 42. [24, 4.]). Die fünf erſten Gebote unterſcheiden ſich von den folgenden formell durch die jedem beigefügte Motivirung und das in jedem einmal erſcheinende „Jehova, dein Gott.“ Den Inhalt der erſten Tafel bildet kurz gefaßt die Gottes-, den der zweiten die Nächſtenliebe (vgl. Matth. 22, 37—39.). Das Gebot der Elternehre iſt auf die erſte Tafel geſtellt, weil es ſich bei den Eltern, den Stellvertretern Gottes auf Erden, ebenfalls um ein Pietätsverhältniß handelt; zugleich bildet dieſes Gebot paſſend den Uebergang zur zweiten Tafel (ſo hat im Ganzen ſchon Philo a. a. O. die Sache gefaßt). — Die Stelle Eph. 6, 2. wurde häufig als Zeugniß dafür betrachtet, daß die zweite Tafel mit dem Gebot der Elternehre begonnen habe, weshalb z. B. der Ambroſiaſter zu derſelben (ſ. im Anhang zu Ambrosii opp. ed. Paris. S. 248 f.), indem er die philoniſche Eintheilung vorausſetzt, der erſten Tafel vier, der zweiten ſechs Gebote zuweiſt. Dagegen wird gewöhnlich erinnert, daß das Gebot der Elternehre auf der erſten Tafel auch als das erſte im Dekalog, mit dem eine Verheißung verknüpft ſey, bezeichnet werden könne, da die überdies mit einer Drohung verbundene Verheißung in V. 6. in keiner ſpezifiſchen Beziehung zum vorangehenden Gebot ſtehe, ſondern einen allgemeineren Karakter habe. Das Richtige aber iſt, Eph. 6, 2. ſo zu erklären: „welches iſt ein erſtes d. h. ein Hauptgebot in einer Verheißung, d. h. weil es mit einer Verheißung verknüpft iſt“ (vgl. Winer z. d. St.). Bei dieſer Auffaſſung hat die Stelle gar keine Beziehung auf die Stellung des Gebots im Dekalog. — Auch Calvin (inst. II, 8. 12.), dem die reformirte Kirche folgt, entſcheidet ſich für die Abtheilung der Gebote zu vier und ſechs, weil man, wenn man das Elterngebot zur erſten Tafel ziehe, religionis et caritatis distinctionem confundire, zugleich mit Rückſicht auf Matth. 19, 19. — Dagegen iſt es nach dem Vorgange Auguſtin's (a. a. O.) in der katholiſchen und lutheriſchen Kirche gewöhnlich geworden, der erſten Tafel drei, der zweiten ſieben Gebote zuzuweiſen (vgl. Cat. Rom. ps. III. C. 5. 9. 1., Luther, kurze Form der zehn Gebote, deutſche W. Erl. Ausg. XXII. S. 5, und gr. Katech. ed. R. p. 429). Um ganz abzuſehen von der durch Auguſtinus beigebrachten Beziehung der erſten Tafel auf die Trinität würde ſich für dieſe Anordnung nicht nur der Umſtand, daß drei und ſieben heilige Zahlen im Alten Teſtamente ſind, ſondern auch das anführen laſſen, daß bei derſelben das Material des Dekalogs ſich ziemlich gleichmäßig auf beiden Tafeln vertheilt; müßte nicht die ganze hier vorausgeſetzte Eintheilung nach dem Obigen für unrichtig gehalten werden. — Näher gliedert ſich der Inhalt des Dekalogs nach der philoniſchen Eintheilung in folgender Weiſe. Auf der erſten Tafel ſpricht das erſte Gebot das Prinzip des Monotheismus im Gegenſatz gegen die Vielgötterei, das zweite in der Unbildlichkeit des göttlichen Weſens (vgl. die Erläuterung des Gebots in Deut. 4, 15 ff.) den Gegenſatz des



Eigenthums des Nächſten, ſodann gegen die Sünden in Worten, Verletzung des guten Namens durch falſches Zeugniß und Lügen überhaupt; das letzte Gebot endlich ſtellt, indem es ſelbſt das Begehren deſſen, was des Andern iſt, verbietet, die Innerlichkeit des vom Geſetz geforderten Gehorſams in's Licht, es bezeugt, daß die Erfüllung des Geſetzes nur in der Heiligung des Herzens zum Abſchluß komme. Allerdings iſt dieſe Auslegung des letzten Gebotes, die von Paulus Röm. 7, 7. vorausgeſetzt wird, beſtritten. Nach dem Vorgang Luthers, der (ſ. Cat. maj. p. 476) den nächſten Sinn des Gebotes ſo beſtimmt, „daß Niemand dem Andern das Seine denke und fürnehme an ſich zu bringen, auch mit gutem Schein und Behelf, doch mit des Nächſten Schaden,“ will namentlich Geffcken (S. 141 ff. und 255 ff.) das Gebot auf betrügeriſche Unternehmungen bezogen wiſſen. Es mag nun zugeſtanden werden, daß eine ſcharfe Scheidung zwiſchen dem Gelüſte und ſeiner Thatäußerung nicht im Sinne des Gebotes liegt, und daß inſoweit das μὴ ἀποστερήσῃς Marc. 10, 19. als freier Ausdruck des Gebotes betrachtet werden kann; aber die Beziehung auf die innere Luſt als ſolche auszuſchließen, verbietet der Sprachgebrauch, namentlich der conſtante Gebrauch des im Deut. geſetzten Verbums: חמד. (Uebrigens vgl. auch die Anſpielung auf das Gebot in Prov. 6, 25.)*). — In der Abgeſchloſſenheit und Abrundung, welche der Dekalog in der Geſtalt, in welcher er im Pentateuch vorliegt, hat, liegt ein ſchlagender Beweis für die Urſprünglichkeit der letzteren. Die neueren Verſuche, denſelben zu verſtümmeln und zu vereinfachen, beruhen auf willkührlichen Hypotheſen (vgl. z. B. Meier, die urſprüngliche Form des Dekalogus 1846).

Schließlich iſt noch von den theologiſchen Streitigkeiten, welche ſich an den Dekalog anknüpften, in der Kürze zu handeln. Dieſelben bezogen ſich theils auf die Eintheilung des Dekalogs, theils auf den Umfang und die Dignität des in demſelben enthaltenen Geſetzes. (Vgl. im Allgemeinen Baumgartens Unterſ. theol. Streitigkeiten, herausg. von Semler, III. Bd. S. 226 ff.) — 1) Die Väter der reformirten Kirche mußten in dem Kampfe, den ſie von Anfang an vorzugsweiſe gegen den Paganismus der römiſchen Kirche führten, das Verbot der Bilderverehrung Ex. 20, 4. mit beſonderem Nachdruck hervorheben. Bereits Zwingli dringt darauf, daß daſſelbe, möge es nun das zweite Gebot oder ein Glied des erſten ſeyn, doch in keinem Falle ausgelaſſen werde; in der katholiſchen Aufzählung der Gebote erblickte er eine Verſtümmlung des Dekalogs, welche die verderblichſten Folgen gehabt habe. (Das Nähere ſ. bei Geffcken S. 267 ff. vgl. mit S. 33 ff.) In dem Katechismus des Leo Judä von 1534 iſt die Faſſung der Gebote, nach welcher das Bilderverbot als das zweite gezählt wird, bereits recipirt (Geffcken S. 270). Es iſt demnach unrichtig, die Einführung dieſer Eintheilung in der reformirten Kirche von Calvin abzuleiten. Dabei zeigt ſich aber (ſ. Geffcken S. 32 ff.) bei den reformirten Theologen von Anfang an die Neigung, von der Stelle Ex. 20, 4., in welcher nur die Verfertigung von Bildern für den Zweck der Verehrung verboten iſt (vgl. Levit. 26, 1.), eine über den Wortſinn derſelben weit hinausgehende Anwendung zu machen, indem ſie jeden mit dem Cultus irgendwie in Zuſammenhang ſtehenden Gebrauch der Bilder für verwerflich erklären, ja, genau genommen, der bildenden Kunſt jede religiöſe Bedeutung abſprechen. (Vgl. namentlich Zeller, das theol. Syſtem Zwingli's S. 107 ff. — Hiernach ſind auch milder lautende Aeußerungen Zwingli's zu deuten, wenn er z. B. fid. rat. ed. Niem. S. 31 ſagt: quae non prostant ad cultum aut *ubi cultus futuri nullum est periculum*, tam abest ut damnem, ut et pictoriam et statuariam Dei dona esse agnoscam.) — Calvin bleibt, ſofern es ſich um die Auslegung des zweiten Gebotes handelt, dabei ſtehen: duo tantum hic vetat, ne quas faciamus imagines *vel Dei effingendi vel adorandi causa* (Cat. Genev. ed. Niem. S. 141., vgl. inst. II, 8. 17.), geht aber in der Anwendung zu derſelben Uebertreibung wie Zwingli fort (ſ. Geffcken

*) Ueber die Anſicht Züllig's, daß auf beiden Tafeln je das folgende Gebot auf eine geringere Verſchuldung ſich beziehe, ſ. Geffcken S. 244 ff.

S. 52 ff.). An diesem Punkte nun entzündete sich die Polemik zwischen den Lutheranern und Reformirten über die Eintheilung des Dekalogs. Luther hatte die von ihm in der katholischen Kirche vorgefundene Abtheilung beibehalten, lediglich darum, weil er jeder Neuerung, die ohne Beeinträchtigung des Evangeliums vermieden werden konnte, abhold war. Als nun Carlstadt und seine Genossen für ihre Bilderstürmerei sich namentlich auf Exod. 20, 4. beriefen, zeigte er in der Schrift »wider die himmlischen Propheten« (v. W. Erl. Ausg. XXIX. S. 144), daß das Verbot der Bilderverfertigung in dieser Stelle nicht weiter zu verstehen sey, »denn daß keine Götter und Abgötterei daraus werden. — Wo aber Bilder oder Säulen gemacht werden ohne Abgötterei, da ist solches vorher (in gen. Stelle) nicht verboten.« Darum solle in diesem Stück die Gewissensfreiheit unangetastet bleiben. S. 148. »Denn wiewohl Bilderei ein äußerlich gering Ding ist, wenn man aber doch das Gewissen dadurch, als durch Gottes Gesetz will mit Sünden beladen, so wird's das Allerhöheste.« — Da wurde von Seiten der reformirten Theologen (über Bullinger s. Geffcken S. 48) die Anklage erhoben, daß auf lutherischer Seite der Dekalog böswillig verstümmelt und dadurch an dem göttlichen Worte gefrevelt werde, — und dem gegenüber beschränkte sich nun die lutherische Theologie nicht bloß darauf, das Recht christlicher Freiheit in adiaphoris geltend zu machen und die reformirte Uebertreibung in der Auslegung des Bilderverbots nachzuweisen, sondern sie versuchte sogar die lutherische Eintheilung des Dekalogs — beziehungsweise durch Sophistereien — als die richtige nachzuweisen. (Vgl. Gerhard a. a. O., Pfeiffer, dub. vex. cent. I. loc. 96. in den opp. vol. I. S. 124 u. s. w. — Die bedeutendste Streitliteratur beider Seiten ist verzeichnet in Walch's Einl. in die Religionsstreitigkeiten außer der evang.-luther. Kirche. 3 Thl. S. 409.) — 2) Sowohl die lutherische als die reformirte Theologie betrachtete nach dem Vorgang der älteren Kirchenlehrer (vgl. schon Iren. 4, 15.) den Dekalog als vollständige summarische Zusammenfassung des Sittengesetzes. Der Dekalog wird geradezu als die lex moralis der lex ceremonialis und judicialis oder forensis gegenübergestellt (vgl. z. B. Apol. A. Cf. ed. Rech. S. 60, Melanchthon's loci im Corp. Phil. ed. Arg. S. 357, *Calv.* inst. II, 8. u. s. w.). Er enthält darum die aeterna Dei regula, er ist wesentlich Eins mit der lex naturae, dem Gesetz im Gewissen; Christus hat nichts Neues zu ihm hinzugefügt; Christus ist namentlich in der Bergpredigt nur der Interpret des Dekalogs, indem er dessen vollen Sinn in's Licht gestellt hat. In Schwierigkeiten verwickelt sich diese Auffassung des Dekalogs zunächst beim Sabbathgebot. Man unterschied deshalb bei diesem ein Wesentliches und Unwesentliches, ein Bleibendes und Vergängliches; zum letzteren rechneten bekanntlich nicht bloß Luther und Melanchthon, sondern auch Calvin und andere ältere reformirte Theologen (vgl. noch besonders Riveti explic. decal. in opp. vol. I. S. 1335 f.) selbst die Feier je des siebenten Tages. Erst der puritanischen Sabbaththeorie war es vorbehalten, eben von der Voraussetzung aus, daß der Dekalog das unvergängliche Sittengesetz enthalte, die bleibende moralische Verbindlichkeit der Feier des siebenten Tages zu behaupten, wobei jedoch durch die Fiction der Uebertragung des alttestamentlichen Sabbaths auf den Sonntag der vollen Consequenz der Ansicht ausgewichen wurde. (Vgl. besonders die Westminster-Confession C. 21. §. 7. ed. Riem. S. 31.) Im Zusammenhang mit dieser Sabbath-Controverse entspann sich der Streit über die Einheit des im Dekalog enthaltenen Sittengesetzes mit dem natürlichen Sittengesetz, näher über die Frage: leges divinae positivae universales an sint admittendae. Vgl. über diesen hier nicht weiter zu erörternden Gegenstand Baumgarten's Unters. theol. Streit. III. S. 229 und *Buddei* theol. mor. S. 369. — Ein anderer Streit wurde über die von der orthodoxen Theologie behauptete Dignität des Dekalogs mit den Socinianern geführt. Der Socinianismus betrachtete den Dekalog zwar als Zusammenfassung des alttestamentlichen Moralgesetzes (nur daß demselben, um die Unvollkommenheit auch des vollkommensten Theils des mosaischen Gesetzes zu offenbaren, im Sabbathgebot ein Ceremonialgesetz eingefügt sey, (Cat. Racov. q. 268.), setzte aber den Gehalt desselben den Sittengeboten Christi gegenüber möglichst tief herab. S. das Nähere bei Fock, Soci-

nianismus S. 560 ff. Spätere gingen noch weiter, indem ſie, wie z. B. Joh. Dav. Michaelis, dem Dekalog überhaupt die Bedeutung eines Moralgeſetzes abſprechen und ihn nur als bürgerliches Geſetz betrachtet wiſſen wollten, eine Meinung, die, wie verwandte neuere Anſichten, ihr Urtheil von der richtigen Auffaſſung des Karakters des Moſaismus überhaupt und des Verhältniſſes des Alten Teſtaments zum Neuen zu empfangen hat. Oehler.

Dekapolis (*Δεκάπολις*, Zehnſtädte Matth. 4, 25., Marc. 5, 20. 7, 31.), Name eines jenſeits des Jordans gelegenen Landbezirkes, wogegen die Stelle Marc. 7, 31. nur den Schein bietet, als wäre er in Galiläa gelegen. Er umfaßte zehn Städte nebſt ihrem Gebiet (Jos. Vita c. 9.), und wird deshalb von Plinius histor. nat. V. 16. 17. Decapolitana regio genannt. Daß derſelbe im Nordoſten Paläſtina's und in der Nachbarſchaft des galiläiſchen See's lag, und vorherrſchend heidniſche Bevölkerung hatte, erſieht man aus den angeführten Schriftſtellen, verglichen mit Marc. 5, 1. 20., Luk. 8, 26. 37. 39. und Joseph. bell. jud. 3, 9, 7. Von den Römern ward er um den Regierungsantritt des Archelaus unmittelbar dem ſyriſchen Statthalter untergeordnet (Ewald, Iſr. Geſch. 3, b. S. 517 f.), und ſomit zu Syrien gerechnet (Joseph. vita c. 65.). Daß er unter unmittelbarer Herrſchaft der Römer ſtehend ſich beſonderer Begünſtigungen erfreute, dürfte ſich aus Jos. Ant. 14, 4, 4. 17, 11, 4. bell. jud. 1, 7, 7. 8, 4. 2, 6, 3. erweiſen laſſen. Die Namen dieſer zehn Städte werden von Plinius (hist. nat. V, 16.), der übrigens bemerkt, daß die Angaben hierüber ſchwanken, in folgender Reihe angegeben: Damaskus, Philadelphia (das frühere Rabbath der Ammoniter 5 Moſ. 3, 11. 2 Sam. 11, 1.), Raphana (ſonſt Raphon 1 Makk. 5, 37.), Scythopolis (ſonſt Bethſean 1 Sam. 31, 10. 11. 2 Sam. 21, 12.), Gadara (Scythopolis gegenüber und Hauptſtadt von Peräa Matth. 8, 28.? Marc. 5, 1.), Hippon (ſüdöſtlich vom See Genezareth), Dion (öſtlich von Scythopolis, ob in der Eparchie Arabien?), Pella (ſüdöſtlich von Scythopolis, reich an Waſſer nnd ſpäterer Zufluchtsort der Chriſten), Geraſa (in der Bibel nicht genannt, da die betreffenden Lesarten Matth. 8, 28. Marc. 5, 1. Luk. 8, 26. nicht richtig ſind, mit Philadelphia Oſtgrenzpunkt von Peräa), Canatha (ſonſt nicht bekannt). Auch von anderen Schriftſtellern Joſephus, Epiphanius, Stephanus Byzant., Ptolemäus werden mehrere dieſer Städte als zur Dekapolis gehörig genannt. Auffallend iſt aber, Damaskus in dem Verzeichniſſe des Plinius aufgeführt zu finden, da Joſephus bell. jud. 3, 9. 7. ausdrücklich Scythopolis als die größte dieſer Städte bezeichnet, Damaskus aber bekanntlich noch viel größer war. Daſſelbe iſt der Fall mit Raphana, an deſſen Stelle Ptolemäus 5, 15. Kapitolias ſetzt. Auch *Lightfoot*, hor. hebr. p. 563 ff. rechnet auf die talmud. Stelle hieros. Demai fol. 22, 3. geſtützt noch Cäſarea Philippi, das dem Städtebund näher angehören mochte als Damaskus und vielleicht für dieſes einzuſetzen iſt, ferner Kapharkarnaim, Kapharzemach, Bethgoberim und Orbu (ערבו), ſonſt unbekannte Städte, dazu. Mit Ausnahme Scythopolis, das (Judith 3, 11.) vorherrſchend Scythiſch-griechiſche Bevölkerung haben mochte und ſeiner Lage nach ſich zum Vorort eignete, lagen alle dieſe Städte unbezweifelt jenſeits des Jordans. Obgleich dieſe Städte in keiner ununterbrochenen geographiſchen Verbindung ſtanden, wie ſich aus der Karte ergibt; ſo waren ſie zu einem Bunde vereinigt, der, wohl um ſeiner griechiſchen Bevölkerung willen zuſammengetreten, ſich auch beſonderer Vorrechte zu erfreuen hatte. Da außer den zehn von Plinius genannten Städten noch andere, dem Obigen zufolge, dazu gehörten; ſo ſcheint er entweder in einen engeren und weiteren Städtebund zerfallen zu ſeyn, oder ſpäter ſich erweitert zu haben, ohne daß der einmal angenommene Name verändert wurde. Wahrſcheinlich war es ein weniger politiſches als handelſchaftliches Bündniß, in welchem dieſe Städte ſtunden, worauf die Lage von Scythopolis und Damaskus, das vielleicht im weiteren Sinne dazu gehörte, und wohin der Handelsweg führte, deutlich genug hinweiſt. Städtebündniſſe dieſer Art treffen wir ſowohl in der alten als neuen Zeit vielfach an. Abgeſehen von dem Rheinbund der neueſten Zeit, der auch ſeinen Namen nicht veränderte, als die vom Rhein ent-

fernteſten Staaten der Conföderation beitraten und dem religiöſen Vierſtädtebund, der 1530 die Tetrapolitana Confeſſio übergab, finden wir im Mittelalter den hanſeatiſchen Handelsbund, bei Steph. Byzant. S. 438 eine Tripolis. und S. 448 eine Tetrapolis. Ja ſchon in der Richterzeit begegnen wir Richt. C. 9. einem dem deutſchen und italieniſchen Städteweſen ähnlichen Städtebund in der Gegend von Sichem (vgl. Ewald, Iſr. Geſch. 2 S. 336 ff.), der wahrſcheinlich auch urſprünglich auf Handel und Gewerbe angelegt war, aber wie alle ſolche Bündniſſe auch eine politiſche Färbung bekam.

Ob dieſer Zehnſtädtebund erſt nach der Zeit Herodes des Großen entſtund, oder in frühere Zeiten hinaufreicht, wiſſen wir nicht; wahrſcheinlich aber iſt immer, daß derſelbe nach der Zerſtörung Jeruſalems ſeine Endſchaft erreichte, wenigſtens iſt ſpäter nicht mehr von demſelben die Rede. Seine Blüthezeit fällt jedenfalls mit den Lebzeiten Jeſu zuſammen. Baihinger.

Delegirte Gerichtsbarkeit, ſ. Gerichtsbarkeit, geiſtliche.

Demas, Begleiter des Paulus, namentlich bei ihm anweſend während der erſten römiſchen Gefangenſchaft, Col. 4, 14. Philemon v. 24. Auch während der zweiten römiſchen Gefangenſchaft war er eine Zeitlang bei dem Apoſtel, ſcheint aber aus Furcht vor Todesgefahr (*αγαπησας τον νυν αιωνα*) Paulus verlaſſen zu haben; er wendete ſich nach Theſſalonich, 2 Tim. 4, 10. Aus der unrichtigen Erklärung dieſer Stelle floß die ſpätere Sage (bei *Epiphanius*, haer. 51.), daß er vom Chriſtenthum abgefallen ſey.

Demeritenhäuſer, (domus demeritorum) ſind Inſtitute zur Aufnahme von Geiſtlichen, welche ſo mißrathen ſind, daß ihnen die Verwaltung ihres Amts nicht ferner gelaſſen werden kann, ja daß ſie ſogar dem öffentlichen Verkehr entzogen werden müſſen, damit ſie nicht im Volk die Achtung vor dem geiſtlichen Stande ſchmälern. Um dieſes Zweckes willen unterſcheiden ſie ſich von Beſſerungsanſtalten (domus corrigendorum, maison de retraite), wenn gleich in der Wirklichkeit beide nicht immer getrennt ſind.

Schon frühzeitig ſah ſich die Kirche genöthigt, um ſtrafbare Kleriker, welche nicht dem weltlichen Richter überliefert werden durften, von dem bürgerlichen Gefängniſſe fern zu halten, eigene Anſtalten der Art anzulegen. Es gehören dazu die in einer Conſtitution von Arcadius und Honorius 369 erwähnten *decanica* (c. 30. Cod. Theod. de haereticis XVI. 5. c. 3. Cod. Just. eod. tit. I, 5.), welche in der Novelle LXXIX. cap. 3. von Juſtinian decanica oder decaneta genannt werden, auch diaconica, secretaria (ſ. Jac. Gottofredus zur cit. Stelle des Codex Theodos. *Bingham*, origines s. antiquit. eccl. bis VIII. cap. VII. §. 9.). Insbeſondere wurden auch die Klöſter dazu benutzt (Novelle Juſtinians CXXIII. cap. 11. 30. — c. 7. dist. L. [Concil. Agath. a. 506.] c. 2. Can. XXI. qu. II. [Concil. Hispal. II. a. 619.] c. 6. §. 7. X. de homicidio [V. 12.] Alexander III. a. 1174. c. 6. X. de poenis. [V. 37.] Innocent. III. a. 1202). Der Unterſchied der Beſſerung, die darin erlangt werden ſoll, ſo in der Entziehung aus dem Verkehr überhaupt, tritt dabei beſtimmt hervor, indem die Verſetzung in's Kloſter eine zeitliche oder eine lebenslängliche iſt. Einzelhaft findet ſich ſchon zeitig (Siricii epistola I. c. 7. verb. c. 11. Can. XXVII. qu. I. — ergastulum). Auch Seminare wurden als Bußinſtitute benutzt. Die Kirche hat ſolche Anſtalten fortwährend gebraucht und daher in neuerer Zeit, zumal nach der Aufhebung von Klöſtern, für die Anlegung derſelben Sorge getragen. Für Bayern beſtimmt deshalb das Concordat von 1817. Art. XII. nro. d.: „Archiepiscopis et episcopis liberum erit, in clericos reprehensione dignos aut honestum clericalem habitum eorum ordini et dignitati congruentem non deferentes, poenas.... infligere, eosque in seminariis aut domibus ad id destinandis custodire. In der Circumſcriptionsbulle de salute animarum für Preußen verheißt gleichfalls der König den einzelnen Diöceſen: se domus ad coercendos ecclesiasticos discolos, ubi existunt, conservaturum, sed etiam novas, ubi desunt, constabiliturum. — Die Einrichtung iſt ſeitdem auch erfolgt, in den einzelnen Ländern aber eine theilweiſe abweichende Praxis eingeführt, da die Strafbefugniſſe der geiſtlichen Oberen über die ihnen untergebenen Kleriker nicht einen gleichen Umfang haben. Inſtructionen und Hausordnungen beſtimmen Genaueres ſowohl über

die verſchiedenen Klaſſen der Corrigenden, als die entſprechende Behandlung derſelben. Die Biſchöfe ſind berechtigt, auf gewiſſe Zeit (gewöhnlich drei bis vier Wochen) Geiſtliche, die ſich amtlicher Vergehen ſchuldig gemacht haben, disciplinariter zu Pönitenz und Bußübungen (recollectiones) einer Anſtalt zu überweiſen. Diejenigen, die wiederholt mit einer ſolchen Correctionsſtrafe belegt ſind, können auf mehrere Jahre dem Inſtitute übergeben werden. Wenn ſie nicht bereit ſind, ſich der Zucht zu unterwerfen, wird ihnen der Austritt verſtattet, damit aber zugleich ihrerſeits auf jede fernere Anſtellung in einem geiſtlichen Amte verzichtet. In den Fällen, in welchen eine die geſetzliche Strafzeit überſchreitende oder auf unbeſtimmte Zeit verfügte Recollection eintritt, muß der Staatsbehörde, welche die jura circa sacra verwaltet, Anzeige gemacht werden, oder ſelbſt deren Genehmigung eingeholt werden. So beſtimmt ein preußiſches Miniſterialreſkript vom 30. Juni 1828, geſtützt auf das allgemeine Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 124—127. §. 530 ff. die Anzeige. In Bayern, wo es früher der Genehmigung bedurfte, iſt durch den Erlaß des Staatsminiſteriums vom 8. April 1852. Nro. 5. feſtgeſetzt, daß Erkenntniſſe der geiſtlichen Gerichte der königlichen Beſtätigung nicht bedürfen, es ſey denn, daß ſie einen Einfluß auf die ſtaatsbürgerlichen Beziehungen und bürgerlichen Rechtsverhältniſſe äußern. Wenn ein Prieſter ſuspendirt oder entlaſſen wird, iſt der Kreisregierung und dem Tiſchtitelgeber Mittheilung zu machen. H. F. Jacobſon.

Demetrius, Biſchof von Alexandrien, ſ. Origenes.

Demuth — עֲנָוָה, ταπεινοφροσύνη, humilitas — ahd. *dio*muoti, aus dio (subjectus) und muot (animus, mens) *) — iſt, wie ſich ſchon aus dieſer Etymologie ergibt, dem Ueber- und Hochmuth entgegengeſetzt und inſofern im Allgemeinen die Tugend, da der Menſch nicht mehr von ſich hält, als ſich zu halten gebührt, Röm. 12, 3., ſondern ſich dem unterordnet und unterwirft, dem er ſich unterzuordnen und zu unterwerfen hat. Da dies nun zu oberſt Gott iſt, der Herr über Alles, ſo tritt die Demuth mit dem Bewußtſeyn von ihm zunächſt als „das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl“ hervor und iſt mit dieſer Wurzel aller Frömmigkeit geradezu identiſch. Ja, im eigentlichen und ſtrengen Sinne des Wortes würde nur im Verhältniß des Menſchen zu Gott von Demuth die Rede ſeyn, während im Verhältniß zu Menſchen Beſcheidenheit Pflicht iſt (ſ. de Wette, chr. Sittenl. III, 275). Dies um ſo mehr, da es im Verhältniß zu Gott bei weiterer Entwickelung der Frömmigkeit nicht bei jenem nur auf dem Bewußtſeyn vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen beruhenden Abhängigkeitsgefühl bleibt, ſondern mit dem Bewußtſeyn von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit kömmt im Menſchen das Gefühl der ſittlichen Mangelhaftigkeit und Unwürdigkeit, der Sünde und Schuld hinzu, welches jenes Gefühl bereichert und verſchärft und gleich ihm ein Grundgefühl der Frömmigkeit iſt. Aber freilich in verſchiedener Art und in verſchiedenem Grade. — Waren auch alle übrigen Religionsſtifter der alten Welt weit entfernt, eine Religion des Uebermuthes und der Selbſtvergötterung zu verkündigen, ſo liegt doch eben in jenem Umſtande ein weſentliches Moment für ihren karakteriſtiſchen Unterſchied überhaupt. — Unter den großen Geiſtern der klaſſiſchen Welt iſt wohl Sophokles der wahren Idee der Demuth am nächſten gekommen. Sie zieht ſich als leuchtender Faden durch die ganze altteſtamentliche Frömmigkeit von ihrer erſten beſtimmteren Erſcheinung an 1 Moſ. 17, 1. bis zu den Propheten, Micha 6, 8., und der Bußpredigt des Täufers, Matth. 3, 2., ſowohl im allgemeineren als im ſpeciellen Sinn, hier mehr, dort weniger verhüllt, am wenigſten, wenn ſich mit ihr das Bewußtſeyn verknüpft, welches Luther in ſeiner allerdings verfehlten Ueberſetzung von Pſ. 18, 36. ſo ſchön ausdrückt. Vgl. jedoch Pſ. 32 u. 51; auch Lutz, bibl. Theol. 155. Denn richtig bleibt die Bemerkung Kant's, daß die rechte Demuth immer zugleich mit einer hohen ſittlichen Erhebung verbunden iſt; Werke V, 269. — Chriſtus, obwohl ohne Sünde, iſt doch von kindlicher Demuth durchdrungen, Matth. 19, 17, Joh. 5, 30. und verlangt dieſelbe als weſentliche Bedingung zum Eintritt in's

*) S. Raumer, Einfluß des Chriſtenthums auf die althochdeutſche Sprache, S. 402 f.

Himmelreich, Matth. 5, 3.; 18, 2. Aber wenn sie unser Herz im Stande der Schuld für den Glauben und der Lust zur Buße empfänglich machte, so darf sie nicht bloß die Scheidewand ziehen zwischen ihm und dem Stande der Gnade, sondern muß fort und fort den Christen beseelen und ungeachtet des tiefen Bewußtseyns, daß er Nichts durch sich allein ist und vermag — Gottes Gnade ist und thut es (1 Cor. 4, 7.; 2 Cor. 3, 5.) — oder vielmehr eben deßwegen ihn treiben, seine Seligkeit in Furcht und Zittern zu schaffen und zu trachten, ob er, was er noch nicht ergriffen hat, ergreifen möge, weil er von Christus ergriffen ist, vor dessen Gerechtigkeit und Heiligkeit jede andere erbleicht, Phil. 2, 12.; 3, 12. Und so erhält, wenn allerdings die Liebe zu Gott und zwar zu Gott über Alles, wie er in Christo war und die Welt mit sich versöhnte (2 Cor. 5, 19.) die Seele und der Pulsschlag des ganzen christlichen Lebens ist, dieselbe doch gerade durch die Demuth in mehr als einer Hinsicht ihre bestimmte Färbung und, da nöthig, das Correktiv, welches sie vor verkehrt mystischen und quietistischen Verirrungen bewahrt. Ist sie nämlich einerseits die aus der Demuth hervorgehende tiefe, dankbare Gegenliebe, so begleitet dieselbe sie andrerseits fortwährend in der reinen anbetungsvollen Ehrfurcht vor Gott, dem unbedingten Gehorsam gegen ihn und dem ergebungsvollen Vertrauen auf ihn, welches, wie das Glück ohne Selbstüberhebung und Pochen auf eignes Verdienst dahingenommen wird, auch dem Leiden und der Prüfung sich ohne Murren, ja mit Freuden unterwirft und immer zufrieden Gottes Hand segnet, auch wenn sie züchtigt, überzeugt, daß, wer sich so unter sie demüthigt, werde erhöhet werden zu seiner Zeit, 1 Petr. 5, 6. Deßhalb sieht aber auch die Demuth darin keinen Lohn im gewöhnlichen Sinn, sondern bewahrt gerade vor der Sucht nach ihm, Luk. 17, 10., wie vor selbsterwählter Geistlichkeit in willkührlich auferlegten Entsagungen, Col. 2, 23. Das letztere ist jene falsche Demuth, welche, oft mit widerlichem geistlichem Hochmuth gepaart, bereits in der alten Kirche hervorgetreten, vielfach im Mönchsthum des Mittelalters fortgepflanzt und, nur mit weniger großartigem Karakter, auch in pietistischen und methodistischen Kreisen gehegt worden ist. Denn dem Pietismus und Methodismus als Ausartungen der christlichen Frömmigkeit ist die letztere gerade hauptsächlich in der Form der Demuth Alles, er will sie um jeden Preis in dieser Form, während doch Alles aus der von der Demuth getragenen Liebe hervorgehen soll. Und das kann denn auch, wie bei Luther „ein heiliger Trotz“ und „ein fröhlich Stolziren“ auf die von Gott verliehenen und zu seiner Ehre verwandten oder noch zu verwendenden Gaben seyn. L. W. Walch XXI, 1281. Legt sich ferner die wahre Demuth unwillkührlich im Wort und in der ganzen Erscheinung zu Tage, so wird das Zerrbild derselben zu jener von Christus schon so scharf gegeißelten Heuchelei, Luk. 18, 13 ꝛc. Ihr fällt die Maske ab in dem Verhalten gegen die Menschen. Denn es kennt und fordert die Schrift, sofern ihr ganzer Geist aller unwürdigen Kriecherei und mit Unwahrheit behafteten Schmeichelei entgegen ist, eine auf der Demuth vor Gott beruhende und eine wesentliche Seite der Liebe bildende Demuth auch gegen sie. Man könnte sie definiren als die fromme Bescheidenheit, bei welcher, nach Luther's richtiger Erklärung von Röm. 12, 10. Einer dem Andern mit Achtung und Ehrerbietung zuvorkömmt und weil er, frei von eitlem Dünkel, gern klein in seinen eignen Augen ist, es auch gern ist in den Augen von Andern. Wie mit der Demuth vor Gott das Bewußtseyn der eignen Würde, so ist mit dieser demuthsvollen Anspruchslosigkeit die rechte Selbstachtung nicht bloß vereinbar; sie setzt dieselbe sogar voraus und äußert sich, wenn auch nicht streng in den von Arndt (wahres Christenthum, IV, 5) aufgestellten sechs Stufen, doch in der Geduld, Sanftmuth, Gütigkeit, Freundlichkeit, Friedfertigkeit und Versöhnlichkeit, welche die Apostel nach dem Vorgange und Vorbilde des Herrn, Matth. 5, 5.; 11, 29. so oft und so eindringlich verlangen: Röm. 12; Eph. 4, 2.; Phil. 2, 3.; Col. 3, 12.; 1 Petri 5, 5.; Jac. 4, 5 f. — Vgl. Mosheim, Sittenl. IV, 374 f.; Reinhard's Moral II, 432 f.; Schleiermacher, christl. Sitte, 615; Marheineke's Moral 460; Hirscher III, 114; auch *Morus:* de homine se submittente Deo, deutsch v. Petsche, Lpzg. 1790. **E. Schwarz.**

Denar, ſ. Geld.

Denk, ſ. Antitrinitarier.

Denuntiatio evangelica, ſ. Gerichtsbarkeit, geiſtliche.

Depoſition, ſ. Gerichtsbarkeit, geiſtliche.

Deputaten 1) in der griechiſchen Kirche, δεπόταροι, ein niederes Kirchenamt, deſſen Inhaber bei feierlichen Aemtern die Geiſtlichen bei einigen Funktionen mit brennenden Kerzen begleiten; auch haben ſie dem Prieſter beim Ausgehen den Weg frei zu machen. S. *Du Cange* s. v. ceroferarius und deputatus, und *Suicerus* s. v. δεπόταρος. Ein eigentlicher ordo iſt nicht damit verbunden, daher ihnen auch die zweite Ehe unverwehrt iſt; 2) in der römiſch-katholiſchen Kirche, in einigen Gegenden vorkommend als Vorſteher der regiunculae, d. h. der Diſtrikte, worin größere Decanate zerfallen. Gewöhnlich ſtehen ſie unter dem Decan, als eine Art Geſchäftsträger deſſelben; bisweilen empfangen ſie unmittelbar vom Biſchof die Befehle, und der Decan erſcheint als der primus inter pares; 3) in der reformirten Kirche zu Baſel gibt es ein beſonderes Amt: Deputaten für Kirchen und Schulen, deputati ad ecclesiam, scholam, eingeſetzt durch die Reformationsordnung vom Jahre 1529 (Och's Geſchichte von Baſel Bd. V. S. 692), um auf die Prädicanten Acht zu haben, ſo wie auch mit Aufſicht der Schulen betraut. Sie beſtehen in modifizirter Bedeutung noch gegenwärtig und haben Sitz und Stimme im Kirchenrath, wovon ſie die weltlichen Mitglieder bilden. Herzog.

Derbe, Δέρβη, eine kleine Stadt Lykaoniens (genauer Iſauriens), ſüdlich von Lyſtra. Hierher flohen die von den Juden und Heiden aus Ikonien vertriebenen Apoſtel Paulus und Barnabas (Apoſtelgeſch. 14, 6.) und verkündeten hier das Evangelium zur Bekehrung Vieler (v. 20.). Dann kam Paulus nach der Trennung von Barnabas wieder hierher und verband ſich mit dem Timotheus, deſſen Vaterſtadt Derbe wahrſcheinlich war (Apoſtelgeſch. 16, 1., ſ. d. Art. Timotheus). Cajus, einer von denen, welche Paulus auf ſeiner Reiſe nach Macedonien bis nach Aſien begleiteten (20, 4.), war ebenfalls aus Derbe. Nach Steph. Byzant. (p. 100. ed. Westermann) heißt der Ort auch Δέρβεια oder Δέλβεια, was in lykaoniſcher Sprache einen Wacholderbuſch (ἄρκευθος) bedeuten ſoll. Vgl. auch Strabo XII. p. 569. Ptol. V. 1. Arnold.

Dereſer, Thaddäus Anton, geb. 1575 zu Fahr in Franken. Nachdem er in Würzburg und Heidelberg ſeine philoſophiſchen und theologiſchen Studien abſolvirt und in Mainz Prieſter geworden, lehrte er in Heidelberg Philoſophie und Theologie, erhielt darauf das Profeſſorat der orientaliſchen Sprachen und der Erklärung der heil. Schrift auf der Univerſität Bonn (1783). Hier, bald Dr. der Theologie geworden (1786), nahm er Theil an der freien Richtung der Univerſität durch mehrere Schriften, wovon eine über die Worte: tu es Petrus, in den Index kam (1790). Seit 1791 war er in Straßburg als Profeſſor in denſelben Fächern, zugleich als Superior am biſchöflichen Seminar und Prediger an der Domkirche. Hier kam er durch ſeine Weigerung, den conſtitutionellen Eid zu leiſten, in Todesgefahr, woraus ihn nur der Sturz Robespierre's befreite. — Nachher ſehen wir ihn wieder als Profeſſor in Heidelberg; er verblieb daſelbſt mit Ablehnung verſchiedener ehrenvoller Rufe, wurde badiſcher geiſtlicher Rath, und wanderte mit der katholiſchen Univerſität von Heidelberg nach Freiburg; von 1810 bis 1813 verwaltete er das Pfarramt in Karlsruhe, wurde darauf wegen der Mißdeutung einer Predigt bei der Todtenfeier des Großherzogs 1811 nach Conſtanz verſetzt als Lehrer der alten Sprachen; er nahm aber dieſe Stelle nicht an, unternahm eine Reiſe nach der Schweiz und wurde 1811 Profeſſor am Lyceum zu Luzern und Regens des dortigen Seminars. Seine freie Richtung machte ihn der Nuntiatur verdächtig und ſein Karakter als Ausländer den inländiſchen Geiſtlichen verhaßt. 1814 erhielt er plötzlich ſeine Entlaſſung; — er lebte eine Zeit lang in Heidelberg, wurde darauf von der preußiſchen Regierung als Profeſſor nach Breslau berufen, wo er auch allerlei Streitigkeiten hatte (1815); er ſtarb daſelbſt 1827. Dereſer hat ſich einen ehrenvollen Ruf er-

worden durch mehrere Commentare zur heil. Schrift, durch ſeine Bibelüberſetzung (ſ. d. Art. Deutſche Bibelüberſetzung S. 347); durch ſeine hebräiſche Grammatik; als erbaulicher Schriftſteller iſt er in ſeiner Kirche bekannt durch ſein deutſches Brevier und durch ſein katholiſches Gebetbuch. S. Erſch und Gruber, Wetzer und Welte. Herzog.

Designatio personae, ſ. Beneficium.

Deſſervant oder Succurſalpfarrer heißt der an einer Nebenkirche angeſtellte Geiſtliche. Das ältere franzöſiſche Recht unterſcheidet bereits Pfarrkirchen (*parochiales ecclesiae*) und Nebenkirchen (*succursales ecclesiae*) zur Aushülfe für jene. *Du Fresne*, s. v. capella ad succurrendum, quomodo ecclesia succursalis apud nos dicitur, quae ad parochiae auxilium et succursum aedificatur, cujusmodi erant castellorum. Der an einer ſolchen Succurſale angeſtellte und dienende (deserviens) Geiſtliche war abhängig von der Parochie, in deren Sprengel ſich die Hülfskirche befand. „Unde licet capellam haberet in castello suo quasi ad succurrendum tactam: eam tamen nullus, nisi in voluntate canonicorum Ardensis ecclesiae, deservire vel ministrare poterat aut debebat capellanus“ (a. a. O.). Das ältere Recht unterſcheidet außerdem Pfarrer, welche ſelbſtſtändig fungiren, und Prieſter, welche nur mit Erlaubniß des Biſchofs predigen und Sakramente verwalten und jeder Zeit zurückgerufen werden können (Edikt von 1695, Art. 11. 12. Vgl. *Portalis*, discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801. Paris 1845. Hermens Handbuch der Staatsgeſetzgebung über den geiſtlichen Kultus ... am linken Rheinufer. Bd. IV. [Aachen u. Leipzig 1852] S. 251, 252). Dieſe Einrichtung ſchwebte Bonaparte vor, als er die durch die Revolution faſt zerſtörte Kirche herzuſtellen unternahm. Das Concordat vom 26. Messidor IX. (15. Juli 1801) zwiſchen Pius VII. und dem franzöſiſchen Gouvernement enthält nur die Grundzüge über die Reſtauration, insbeſondere den Epiſkopat. Den Biſchöfen wird das Recht zuerkannt, zu den Pfarreien (ad paroecias) Perſonen zu ernennen, welche der Regierung genehm ſind. Nothwendig blieben zur Ausführung des Concordats noch beſondere Geſetze und Reglements. Ohne vorangegangene Vereinbarung mit dem römiſchen Stuhle erließ der erſte Conſul bei der Publikation des Concordats das ergänzende Geſetz, die Articles organiques de la convention, vom 18. Germinal X. (8. April 1802). Darin ſind auch die Beſtimmungen über die Dotation der Kirche enthalten, welche mit möglichſter Sparſamkeit feſtgeſtellt wurde. Da die Beſoldung der Pfarrer (curés) vom Staate übernommen wurde (organ. Artikel 66.), ſo lag demſelben daran, ihre Zahl ſo klein als irgend thunlich anzuſetzen, und zu dem Behufe wurde angeordnet, es ſolle in jedem Canton, dem Bezirke eines Friedensgerichts, Ein Pfarrer beſtellt werden (a. a. O. Art. 60.). Da dieſe Sprengel aber viel zu groß waren, um von Einem Geiſtlichen der Cantonalkirche (ecclesia cantonalis) verſehen zu werden, ſollten noch ſo viel andere Geiſtliche für die übrigen Kirchen (succursales) angenommen werden, als das Bedürfniß erheiſchte, dieſe aber aus den Penſionären gewählt und aus dem Betrage der Penſion und den Oblationen der Gemeinden erhalten werden. Ueber ſie enthalten die organiſchen Artikel folgende Feſtſetzungen: „Les *vicaires* et *desservans* exerceront leur ministère sous la surveillance et la direction des curés. Ils seront approuvés par l'évêque et révocables par lui“ (Art. 31.). Hier findet ſich zuerſt die Bezeichnung Deſſervanten neben den Vicaren für die unter der Aufſicht und Leitung der Pfarrer innerhalb der Parochien fungirenden Prieſter. Den Biſchöfen iſt's überlaſſen, ſie zu beſtätigen und abzurufen. Ueber die Feſtſtellung ihrer Zahl u. ſ. w. entſcheiden Art. 60—63., deren letzter ihre Nomination den Biſchöfen überträgt (Les prêtres desservant les succursales sont nommés par les évêques). Wegen der Suſtentation beſtimmt Art. 68. 72. — Nicht lange war damit dem kirchlichem Bedürfniſſe ein Genüge gethan. Bereits unterm 11. Prairial XII. (31. Mai 1804) und 5. Nivôse XIII. (26. Dezember 1804) erging ein kaiſerliches Dekret über eine neue Circumſcription der Succurſalen (Hermens a. a. O. Bd. II. [Aachen u. Leipzig 1833] S. 271, 313 folg.), worin den Deſſervants ein Gehalt von 500 Francs bewilligt wurde. Da überdies die Amtsgewalt des Succurſaliſten im Ganzen in ſeinem

Sprengel, den man geradezu Parochie (paroisse) zu nennen anfing, gleich war: Le desservant est dans sa paroisse ce que le curé dans la sienne (Miniſterial-Entſcheidung vom 9. Brumaire XIII. [1. November 1804] verb. Dekret vom 30. Dezember 1809 bei Hermens a. a. O. Bd. II. S. 412 folg.), ſo war es eigentlich eine Anomalie, denſelben abhängiger vom Biſchofe zu machen, als den curé, der ſich nur durch die größere Staatseinnahme von 1000 oder 1500 Francs von ihm unterſchied. Ja auch dieſer Unterſchied wurde nach und nach noch mehr ausgeglichen, indem die Einnahme der beiden Klaſſen faſt völlig gleich wurde. Dieſe abnorme Stellung haben die Schriftſteller in abweichender Weiſe bald zu rechtfertigen, bald zu tadeln unternommen (m. ſ. Hermens a. a. O. Bd. IV. S. 302 folg.). Die Geiſtlichen ſelbſt wünſchten eine unabhängigere Lage, die Biſchöfe waren aber nicht geneigt, das einmal erlangte Recht aufzugeben, der Pabſt Gregor XVI. ſelbſt, der deßhalb angegangen war, declarirte, es ſolle der beſtehende Zuſtand aufrecht erhalten werden, donec a Sede Apostolica aliter provisum fuerit. Den Unterſchied der Kirchen hat der Pabſt auch förmlich anerkannt, indem er in der Circumſcriptionsbulle de salute animarum für Preußen die ecclesiae cantonales und die ecclesiae succursales et adnexae von einander ſondert. Wiederholt ſind deßhalb über die Lage der Deſſervants, welche die bei weitem größte Mehrzahl der Prieſter in Frankreich, Belgien, Rheinpreußen (am linken Rheinufer) bilden, im Allgemeinen und in einzelnen Fällen Streitigkeiten entſtanden. In Belgien ſind die Beſtimmungen der organiſchen Artikel von den Biſchöfen ſtets frei gehandhabt, da der Staat dieſe Angelegenheit für eine ſolche erklärt hat, die bei der beſtehenden Trennung von Staat und Kirche ihn nichts angeht. M. ſ. die Nachweiſungen der darüber erſchienenen Schriften in einem Aufſatze von Warnkönig in der kritiſchen Zeitſchrift für Rechtswiſſenſchaft und Geſetzgebung des Auslands. Bd. XX. (Heidelberg 1848) Heft III. S. 47 folg. In Frankreich iſt das Verhältniß ähnlich, doch iſt wenigſtens die Praxis von den Biſchöfen eingeführt, daß die ad nutum episcopi amovibiles deservientes nicht entlaſſen werden, wenn nicht durch die geiſtliche Behörde, das Officialat, nach vorangegangener Unterſuchung das Strafurtheil auf Entlaſſung ausgeſprochen iſt. In ſolchem Sinne hat ſich Sibour, Biſchof von Digne, erklärt: Institutions dioecesanes par Mgr. l'évêque de Digne. Paris 1845. Digne 1848. Auf den in neueſter Zeit wieder gehaltenen Provinzialſynoden iſt ebenmäßig alſo entſchieden. So auf dem Concil zu Rheims 1849, Avignon 1850, Bourges 1852, Auch 1852. Es heißt darüber in dem zuletzt erwähnten Art. LI.: Improbat Synodus eos, qui succursalistarum amovibilitatem tanquam illegitinam vituperant, declaratque eam ordinationi divinae non adversari nec a sancta ecclesia reprobari, immo hanc disciplinam esse servandam ex declaratione Summi Pontificis Gregorii XVI., donec Apostolica Sedes aliter statuerit. (Acta consilii Provincialis Auscitaniae. Auscis 1853.) Andere Synoden ſetzen hinzu, es ſolle der Biſchof den Deſſervant von ſeiner Stelle nicht entfernen: nisi prius inquisito officialitatis aut auditorii privati nostri consilio. (Acta consilii Avenionensis Provinciae. Avenion. 1850 p. 81, 82.) (Vergl. Warnkönig in der angeführten Zeitſchrift. Bd. XXVI. [Heidelb. 1853] Heft I. S. 53, 54). Auch in den deutſchen Bisthümern am linken Rheinufer iſt durch Einführung der geiſtlichen Gerichte das Verhältniß für die Succurſaliſten ein gleiches und mehr geſichertes geworden. (M. ſ. noch den Art. Caplane Bd. II. S. 565). H. F. Jacobſon.

Determinismus. Unter dieſem Namen finden ſich alle Anſichten zuſammengefaßt, welche den Menſchen in ſeinem religiöſen und ſittlichen Thun für abſolut determinirt oder beſtimmt halten durch äußere oder innere Motive, die ihm nicht angehören, und welche ſomit ſeine Freiheit leugnen, oder für einen bloßen Schein erklären. Der Determinismus zerfällt daher in ſehr verſchiedene Arten, und nimmt manchmal einen überaus frommen, manchmal einen vollendet frivolen Ausdruck an. Der dogmatiſche Determinismus eines Luther z. B. ſpricht dem Menſchen die Freiheit ab, und führt ſeine Handlungen auf die ausſchließliche Cauſalität Gottes zurück, um die Majeſtät des göttlichen Waltens zu verherrlichen (de servo arbitrio). Der philoſophiſche Determinismus eines La Mettrie

dagegen macht den Menschen bald zur Maschine, bald zur Pflanze, um nicht nur das göttliche Wesen zu leugnen, sondern überhaupt den Geist. Gleichwohl ist dies der gemeinsame Grundzug alles Determinismus, daß er die bestimmenden Einwirkungen, welche der Mensch erfährt, als ein unendliches Plus betrachtet, in welche seine persönliche Eigenthümlichkeit als unendliches Minus rein aufgeben soll. Dieser Anschein beruht auf der Wahrnehmung, daß der Mensch unendlich bedingt erscheint, und auf der Voraussetzung, man müsse die Freiheit, wenn sie Realität haben solle, als absolute Willkür fassen. Sie beruht mit anderen Worten auf der Verkennung der Thatsache, daß Gott als höchste Persönlichkeit waltet, daß er sich den Menschen als wahrhafte Persönlichkeit gegenüber gestellt hat, und daß die Einwirkung Gottes auf den Menschen, welche alle seine wahren Motive umfaßt, sich demzufolge nur nach den Normen der persönlichen Wechselwirkung richten kann, d. h. nach der Natur der Liebe. Der Determinist erhebt auf der Seite des göttlichen Waltens die Macht über die Liebe, im Gebiet der menschlichen Erfahrungen oder Motive die Nöthigung über die Erweckung, d. h. die Beschränkung des Menschen über die Sollicitation seiner Freiheit, und in der Würdigung des inneren Menschenlebens das Allgemeine, welches der Mensch an sich hat, oder an sich erfährt, über seine Eigenthümlichkeit. Die drei Grundbedingungen der menschlichen Freiheit: die Klarheit der göttlichen, die Wahrheit der menschlichen Persönlichkeit, und die Gewißheit der persönlichen Wechselwirkung zwischen Beiden sind ihm durch die Vorstellung des Unpersönlichen verdunkelt. Und insofern muß man den Determinismus für ein altes Erbstück der vorchristlichen heidnischen Weltanschauung halten, sofern diese mit der Erkenntniß der absoluten Liebe auch die Erkenntniß der Freiheit verloren hat.

In der Liebe sind die beiden, scheinbar einander widerstreitenden Urelemente des Lebens, Nothwendigkeit und Freiheit geeinigt. Außer dem Lichte der Liebe fallen sie in die beiden Zerrbilder des Nothzwangs oder der blinden Nothwendigkeit und der abstrakten Willkür auseinander. Diesen Zerrbildern gegenüber bildet sich dann aber einerseits eine überspannte Freiheitstheorie, andererseits ein dogmatischer Determinismus aus Mißverstand. Der letztere geht aus der berechtigten Ueberzeugung hervor, daß die rein abstrakte Willkür ein Unding sey, daß der Mensch immer irgendwie durch Motive, äußere Veranlassungen oder innere Stimmungen bestimmt werde. Und er ist darin in seinem Recht, wenn er behauptet, daß sich zwischen den Motiven, welche der Mensch erfährt, und der menschlichen Selbstbestimmung nicht halbiren lasse. Sein großer Irrthum aber besteht darin, daß er nicht erkennt, wie der Mensch die auf ihn einwirkenden Motive kraft seiner intellektuellen und ethischen Eigenthümlichkeit so oder anders zu seinen eigensten Motiven machen, daß er in dem Anderen, das ihn bestimmt, sich selber wieder finden und setzen kann. Er berechnet alle bestimmenden Faktoren, nur nicht den großen Centralfaktor der ethischen Eigenthümlichkeit. Der Mensch ist allerdings nicht bloß relativ, sondern absolut bedingt. Aber gerade in dem Culminationspunkte seiner einzigen Bedingtheit gewinnt er seine Freiheit. Denn in dem Ringe seiner innersten Bedingtheit findet er sich seiner eigenthümlichen Selbstbestimmung beigegeben. Er ist aber tausendmal freier, wenn er der Macht der göttlichen Gnade sich ergibt, wie wenn er in scheinbar spielender Willkür eine Fliege auf seiner Hand todtschlägt. Diese letztere Gestalt der Freiheit, die Willkür, muß dem dogmatischen Determinismus verschwinden, wenn er als rauhe, harte Schaale das tiefe religiöse Gefühl der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott umschließt. Und man darf sich dann auch über den scheinbaren Widerspruch nicht verwundern, wenn es gerade der dogmatische Determinismus ist, welcher mit besonderer Energie die Freiheitslehre, nämlich die Ethik ausbildet, wie dies bei den Alten schon die deterministischen Stoiker, bei den Neueren prädestinatianische Calvinisten gethan haben. Bei den Letzteren bricht gerade die glühendste Freiheitslehre, die Lehre von dem mystischen Brautverhältniß der Seele zu Christo aus der harten deterministischen Schaale hervor. Eine gleiche Bewandtniß hatte es mit dem dogmatischen Determinismus sämmt-

licher Reformatoren; er umſchloß den religiöſen Kern des höchſten Freiheitsgefühls, nämlich der Erfahrung der Rechtfertigung durch den Glauben.

Wir möchten daher diejenigen Determinismen, welche nur die inadäquate Formel für ein geſundes oder tiefes religiöſes Abhängigkeitsgefühl ſind im Gegenſatz von falſchen, abſtrakten Freiheitslehren, von den Grundformen des eigentlichen ſubſtantiellen Determinismus unterſcheiden.

Das Karakteriſtiſche des Determinismus beſteht darin, daß er die Nothwendigkeit nicht mit der Freiheit ausgleicht, ſondern in einen ſolchen Widerſpruch ſetzt, welcher die Freiheit verzehrt. Er iſt fataliſtiſch oder prädeterminiſtiſch, wenn er die zwingende Nothwendigkeit über das göttliche Weſen oder Walten ſelbſt emporrückt, wie dies die Lehre der Griechen vom Schickſale, die Lehre der Muhamedaner von dem eiſernen Willen des Allah, die Lehre der Supralapſarier (doch nur nach ihrer formalen Geſtalt) von dem unabänderlichen vorzeitlichen Rathſchluß thut. Dagegen iſt er Determinismus im engeren Sinne oder pantheiſtiſch, wenn er die Nothwendigkeit aus dem unabänderlichen Zuſammenhang der Dinge reſultiren läßt, wodurch die einzelnen freien Akte der Menſchen zum Spiel des Weltgeiſtes mit ſich ſelber werden, wie in der Weltanſchauung der Indier, in der Ethik der Stoiker, in dem Syſteme Spinoza's und einzelner Neueren. Einen Uebergang von der erſten zu der zweiten Art bildet der aſtrologiſche Determinismus. Modifizirt erſcheint der pantheiſtiſche Determinismus, wenn er die formelle dynamiſche Mitwirkung der menſchlichen Seele ſtark betont. Materialiſtiſch aber geſtaltet er ſich, wenn er die Unfreiheit des Menſchen aus der Verwicklung ſeines Seelenlebens in eine böſe oder feindliche Materie erklärt; ſo bei den Parſen, bei den Gnoſtikern, insbeſondere den Manichäern, und den Nachklängen der manichäiſchen Lehre in der neueren Zeit. Dieſer antik materialiſtiſche Determinismus ſchlägt in den modern materialiſtiſchen oder naturaliſtiſchen Determinismus um, wenn die menſchliche Handlungsweiſe auf den Zwang der ſinnlichen, oder ſinnlich pſychiſchen Motive zurückgeführt wird, wie bei den franzöſiſchen Senſualiſten, namentlich bei La Mettrie. In der neueſten Zeit hat ſich als eine höhere Form dieſer Art der phrenologiſche Determinismus ausgebildet. Die verfeinertſte Geſtalt des Determinismus iſt der rationaliſtiſche, welcher die Selbſtbeſtimmung des Menſchen in die Nöthigung durch innere Vorſtellungen (Prieſtley) oder zureichende Vernunftgründe (Leibnitz) aufgehen läßt. Gleichwie aber der fataliſtiſche Determinismus mit dem Gefühl der tiefſten Freiheitslehre unendlich nahe iſt, ohne ſie zu erreichen, ſo der rationaliſtiſche Determinismus mit dem Verſtande. Andre haben zwiſchen mechaniſchem, rationellem und metaphyſiſchem Determinismus oder wieder anders unterſchieden. Hierher gehört die Schrift von Herbart: Zur Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens. Göttingen 1836. Ueber den Schleiermacher'ſchen Determinismus vergleiche man J. Müller in ſeiner Schrift: die chriſtliche Lehre von der Sünde; und über die Fortbildung der Schleiermacher'ſchen Anſicht in der Schrift von J. P. Romang: Ueber Willensfreiheit und Determinismus (von dem Verfaſſer ſelber ſpäter modifizirt) die Abhandlung von L. Ph. Fiſcher: Ueber den ſpekulativen Begriff der Freiheit mit Bezug auf J. P. Romang: über Willensfreiheit u. ſ. w. in der Zeitſchrift für Philoſophie und ſpekulative Theologie (III. Bd. S. 101 ff.). Weiteres in meiner philoſophiſchen Dogmatik §. 40. Lange.

Deurhoff, ein originelle Selbſtdenker, geboren 1650 in Amſterdam. Er machte keine ordentlichen Studien, beſuchte keine Univerſität, ſondern erlernte das Korbmachen und betrieb dieſes Handwerk bis zu ſeinem in ſeiner Vaterſtadt erfolgten Tode 1717. Daneben aber ſtudierte er beſonders Philoſophie und Theologie, doch ohne die nöthigen Vorkenntniſſe dazu. Unter den Philoſophen beſchäftigte ihn hauptſächlich Spinoza und Descartes, und beſonders dieſem letzten folgte er, obwohl ihm ſpäter auch Spinozismus Schuld gegeben wurde. Auch bei Descartes blieb er nicht ſtehen, ſondern meinte ſein Syſtem verbeſſern zu können; namentlich huldigte er dem carteſianiſchen Occaſionalismus. Das beſondere philoſophiſch-theologiſche Syſtem, das er ſich bildete, und das beſonders die

Wahrheiten der ſogenannten natürlichen Theologie betraf, trug er vor theils in öffentlichen Vorleſungen für alle diejenigen, die begierig waren, ſeine Anſichten kennen zu lernen, theils in einer Reihe von Schriften, die äußerſt ſelten geworden ſind, und die manche heterodoxe Meinungen enthalten. S. *Bruckeri* historia philosophiae T. IV. P. II. Lips. 1744. p. 291, 704, 720. Erſch und Gruber. Herzog.

Deusdedit, ſoviel als Deodatus und Adeo datus, daher bisweilen als Adeodatus I. aufgeführt, im Gegenſatz zu dem gewöhnlich ſo genannten Adeodatus (ſ. d. Art.). In Rom geboren, nach einer Nachricht Sohn eines Subdiakon, wurde er 615, nach dem Tode Bonifacius IV. zum Pabſte gewählt, und konnte während ſeiner kurzen Amtsverwaltung († 618) wenig ausrichten. Sein Leben wurde durch die Sage mit Wundern geſchmückt und ſeine Regierung mit unächten Decretalen, er ſelbſt unter die Heiligen verſetzt (9. Nov.). Herzog.

Deuterokanoniſch, ſ. Kanon, bibliſcher.

Deuteronomium, ſ. Pentateuch.

Deutſche Bibelüberſetzungen. Wenn bei den ſpätern Bibelüberſetzungen das kritiſche Intereſſe meiſt wegfällt, ſo bleibt doch das exegetiſche, ſprachliche und religiöſe, ja letzteres iſt bei manchen ein viel größeres als bei den frühern. So bei den deutſchen, denn das bibliſche Wort durchdrang ſo ſehr den Gedanken und die Sprache des Deutſchen, daß dieſe Ueberſetzungen für die Entwicklung deutſchen Geiſtes und deutſcher Sprache höchſt bedeutungsvolle Anhaltspunkte darbieten.

An der Spitze unſerer Literatur überhaupt ſteht die gothiſche Bibelüberſetzung. Ihr Urheber, der ſchriftſtelleriſch auch ſonſt thätig war, Ulfila Biſchof der Weſtgothen, die damals an der untern Donau ſaßen, „ein heiliger und unbefleckter Prieſter des Herrn,“ † 388, mußte ſich zu dieſem Ende erſt ein Alphabet bilden, das ihm auf Grundlage des Griechiſchen, Lateiniſchen und der Runen entſtand, vgl. Ge. Waitz, Ueber das Leben und die Lehre des U. Hannover 1840. 4. Nach Philoſtorg. 2, 5. überſetzte er, die Bücher der Könige wegen ihres den kriegeriſchen Gothen gefährlichen kriegeriſchen Geiſtes ausgenommen, die ganze Bibel und es iſt kein Grund, dieſe Angabe zu bezweifeln; erhalten aber hat ſich von dem A. T. nur wenig, nämlich Pſ. 53, 2. 3. Eſth. 2, 8—42. und Nehem. 5, 13—18. 6, 14—19. 7, 1—3., dagegen das N. T. einem guten Theile nach, nämlich die Evangelien und Paulin. Briefe (außer Hebr.-Br.), freilich mit großen Lücken. Von dem Arianismus des Ulfila findet ſich in der Ueberſetzung keine Spur; ſie iſt treu und ſo geſchickt, daß ſelbſt feinere Beziehungen des Grundtextes glückliche Berückſichtigung gefunden haben, wie uns denn darin das Gothiſche als eine nach grammatiſchen Formen reiche und entwickelte Sprache entgegentritt. Die Ueberſetzung floß aus dem Griechiſchen und iſt ſo auch kritiſch von Belang, daneben zeigen ſich freilich auch Spuren des latein. Textes. Dieſe können, da Ulfila auch des Lateiniſchen mächtig war, von ihm ſelbſt herrühren, allerdings aber auch erſt ſpäter eingedrungen ſeyn. Merkwürdig ſind die ſpätern Schickſale dieſes höchſt wichtigen Buches. Nachdem ſich die Erinnerung an daſſelbe Jahrhundertelang ſelbſt den Gelehrten entzogen hatte, wurde plötzlich ein bedeutendes Bruchſtück deſſelben (die 4 Evangelien mit großen Lücken) in dem ſogenannten, wohl aus dem 5. Jahrhundert ſtammenden codex argenteus, der von den Schweden in Prag erbeutet nach Upſala gebracht worden war, entdeckt und zuerſt von Fr. Junius, Dortr. 1665. 2 Bde. 4., dann von G. Stiernhjelm, Stockh. 1671. 4., Edm. Lye, Oxf. 1750. Fol. herausgegeben und von dieſen und andern in verſchiedener Weiſe erläutert. Neue Bruchſtücke des Briefs a. d. Röm. entdeckte in einem Palimpſeſt zu Wolfenbüttel F. A. Knittel, herausgeg. von dieſem Braunſchw. 1763. 4. und mit Anmerk. von J. Ihre, Upſ. 1763. 8. Eine Geſammtausgabe des Entdeckten mit Berückſichtigung des bis dahin Geleiſteten und nöthigem Apparat lieferten F. C. Fulda und J. Ch. Zahn, Weißenfels 1805. 4. Die übrigen Fragmente entdeckten in Palimpſeſten auf der Ambroſiana in Mailand Ang. Mai und C. O. Caſtiglione und veröffentlichten ſie nach und nach von 1819—39. Eine Geſammtausgabe mit vollſtändigem Apparat beſorgten H. C.

v. Gabelentz und J. Loebe, Lips. 1843—46. 2 Tmi. 4., eine Handausgabe Ign. Gaugengigl, 2 Bde. 8., in 2 Ausgaben Paſſau 1848 und 1849. Ueber die Ueberſ. handelt am ausführlichſten W. Krafft, die Kirchengeſch. der german. Völker I. 1. Berlin 1854. 8. S. 240 ff.

Die gothiſche Sprache, die ältere Schweſter der andern deutſchen, ſtarb in den erſten Jahrhunderten des Mittelalters aus. Das Deutſche ſelbſt hat ſich in 3 Hauptzweigen forterhalten, von denen das Nordiſche hier ganz außer Betracht fällt, das Niederdeutſche nur beſchränkt, dagegen das Hochdeutſche ganz eigentlich in Berückſichtigung kommt, das ſich der Zeit nach wieder als Alt-, Mittel- und Neuhochdeutſch unterſcheidet. Es iſt diejenige Sprache, die als Schriftſprache neben den Volksmundarten ihre beſondere Beſtimmtheit erhielt und ſich über die örtlichen und perſönlichen Schranken mehr oder weniger erhebend einen allgemeingültigen Typus annahm, in dem das Volk als Ganzes ſich erkannte.

Es vergingen lange Jahrhunderte, bis es zu einer vollſtändigen hochdeutſchen Bibelüberſetzung kam. Dieſe auf den erſten Blick befremdliche Erſcheinung erklärt ſich aus den Zeitverhältniſſen. Die Schwierigkeit der Arbeit außer Betracht gelaſſen, ſo war die Zeit nicht zu abſtrakter Wiſſenſchaftlichkeit, ſondern zu concreter Wirklichkeit geneigt; was man brauchte, wurde beſchafft und das machte Mühe genug. Das Bedürfniß, den Inhalt der Schrift zu haben, war da, es war ein liturgiſches, didaktiſches, erbauliches und ſelbſt aus dem Erhaltenen iſt erkennbar, wie ſehr es ſich geltend machte. Dabei iſt aber feſtzuhalten, daß die Zeit nicht nur die eine Form eigentlicher Ueberſetzungen für ſich zuträglich hielt, ſondern ſich gern auch anderer Formen bediente, in denen bibliſcher Inhalt mitgetheilt wurde, als Reimbibeln, Hiſtorienbibeln, freiere Bearbeitungen bibliſchen Stoffes, und ſodann daß für das nächſte Bedürfniß die Ueberſ. hervorſtechender Theile der heil. Schrift genügte. Nicht zufällig iſt es daher, daß die Pſalmen, die lyriſchen Stücke der heil. Schrift und die Evangelien am meiſten berückſichtigt wurden.

Etwa mit dem 8. Jahrh. entwickelte ſich auf dem Gebiete des Althochdeutſchen in Poeſie und Proſa, Kirchlichem und Weltlichem eine literariſche Thätigkeit; es war die Zeit, wo das Chriſtenthum ſich die deutſche Sprache zu Dienſten zu machen begann. Da die Geiſtlichen ihre Studien vorzugsweiſe der heil. Schrift zuwandten, finden wir nicht nur zahlreiche deutſche Gloſſen in bibliſchen Texten, ſ. R. v. Raumer, die Einwirkung des Chriſtenth. auf die althochd. Sprache. Stuttg. 1845. 8. S. 81 ff., ſondern es wurden auch Ueberſetzungen einzelner bibliſcher Bücher angefertigt. Mancherlei der Art mag verloren, Anderes noch handſchriftlich verborgen ſeyn; hier beſchränke ich mich darauf, das kurz zu verzeichnen, was uns bisher zugänglich gemacht worden iſt, rückſichtlich weiterer literar. Angaben auf v. Raumer a. a. O. S. 35 ff. verweiſend. Aus dem 8. (?) Jahrh. haben wir Bruchſtücke einer Ueberſ. des Ev. Matth. (edd. *St. Endlicher* et *H. Hoffmann*, Vindob. 1834. Fol., ed. 2. 1835. 8.), deren Verf. ſich nicht ſtreng wörtlich hält und ſeiner Sprache ſich ſehr kundig zeigt, aus dem 9. Jahrh. eine aus dem Latein. gefertigte Ueberſ. der Evangelienharmonie Tatian's, ed. J. A. Schmeller, Viennae 1841. 4., und eine niederdeutſche Pſalmenüberſ., herausgeg. von F. H. v. d. Hagen, Breslau 1816. 4. Von dem fleißigen Ueberſetzer Notker Labeo in St. Gallen, † 1022, hat ſich eine Ueberſetzung und Erklärung der Pſalmen und einiger lyriſcher Stücke A. und N. T.'s erhalten, ſ. H. Hattemer, Denkmale des Mittelalters. Bd. 3.; die Ueberſ. des Hiob iſt verloren. Williram, Abt zu Ebersberg in Bayern, † 1085, überſetzte und erklärte in gewandter Sprache das Hohel., zuletzt herausgeg. von H. Hoffmann, Breslau 1827. 8. Die deutſchen Interlinearverſionen der Pſalmen aus der Windberger (12. Jahrh.) und Trierer Handſchr. (13. Jahrh.) gab E. G. Graff, Quedlinb. 1839. 8. heraus; eine Ueberſ. der bibliſchen Cantica ſ. in deſſelben Diutiska 3. S. 124 ff.

In der Prieſterkirche erkaltete in den nächſten Jahrh. das Intereſſe an dem deutſchen Bibelwort und wenn man deſſen auch nicht gänzlich entrathen konnte, ſo beſchränkte man ſich doch auf das Nothwendigſte für den täglichen Gebrauch in Haus und Kirche. Anders in gewiſſen frommen Kreiſen des Volkes, die abgeſtoßen von dem Mechaniſchen und

Hierarchischen des Kirchenwesens auf eigene Hand ihre Erbauung in der Lectüre der Schrift und von Tractaten in Landessprachen suchten, weßhalb die Hierarchie dagegen einschritt und zum Bibelverbot kam, das sich durch kein katholisches Sophisma bemänteln, oder gar beseitigen läßt, s. T. G. Hegelmaier, Gesch. des Bibelverbotes. Ulm 1783. 8. Nach dem, was bis jetzt vorliegt, läßt sich nicht einmal die Zeit näher bestimmen, in welcher eine vollständige deutsche Bibelübers. zuerst zu Stande kam, aber soviel ist erkennbar, daß eine solche zu Anfang des 15. Jahrh. bereits vorhanden war und daß sich besonders seit der Mitte dieses Jahrh. ein allgemeineres Interesse an der Sache zu erkennen gab. Gleich unter den Wiegendrucken finden sich Drucke der deutschen Bibel. Ueber sie ist das äußere Bibliographische durch viele und fleißige Untersuchungen (s. die vornehmste Literatur in Jos. Kehrein, zur Gesch. der deutschen Bibelübersetzung vor Luther. Stuttg. 1851. 8. S. 33), ziemlich in's Licht gesetzt, nicht existirende oder nicht sicher erweisbare Ausgaben sind abgewiesen, den erschienenen ist Ort und Zeit mit ziemlicher Sicherheit angewiesen und ihr Aeußeres genau beschrieben worden. Danach erschienen sicher bis zum Jahr 1518 in hochdeutscher Sprache 14 Ausgaben, sämmtlich in Fol., die 4 ersten o. O. und J., nämlich 1) Mainz, J. Fust und P. Schoiffer 1462 (?), Straßb. H. Eggesteyn um 1466 (?). 2) Straßb. J. Mentel um 1466. 3) Augsb. Joh. Pflanzmann um 1475. 4) Nürnb. Frisner und Sensenschmid um 1470. 5) Augsb. o. J., um 1470. Günther Zainer, s. Serapeum 11. S. 12 ff. 30 ff. 6) Augsb. 1477 (Günth. Zainer?). 7) Augsb. Ant. Sorg 1477. 8) Augsb. Ant. Sorg 1480. 9) Nürnb. Ant. Koburger 1483. 10) Straßb. 1485. 11) Augsb. Hans Schönsperger 1487. 12) Augsb. H. Schönsperger 1490. 13) Augsb. Hans Otmar 1507. 14) Augsb. H. Otmar 1518. Gegen diese Zahl der Gesammtausgaben sticht karakteristisch die der Ausgaben einzelner biblischer Theile ab. Ausgaben von Plenarien finde ich 27 (bei L. Hain bis 1500, 20) verzeichnet, vom Psalter allein deutsch nur 8 (bei Hain bis 1500, 7), von der Offenb. Joh. 2., Nürnb. Albr. Dürer 1498. Fol. und wieder 1511. Einzelne Nachträge, die sich hierzu beibringen lassen, ändern das allgemeine Resultat nicht. Im Niederdeutschen erschienen 4 Gesammtausgaben, sämmtlich in Fol., nämlich 1) Cöln o. J., H. Quentell um 1480, vgl. J. H. J. Niesert, Nachricht über die erste zu Cöln gedruckte niederdeutsche Bibel. Cösfeld 1825. 8. 2) Cöln o. J., H. Quentell. 3) Lübeck, Steffen Arndes 1494 und 4) Halberstadt 1522. In den beiden ersten Ausgaben ist das Hohel. nicht übersetzt, weil es den jungen Leuten nach dem Buchstaben wenig fromme, aber der Vollständigkeit wegen lateinisch beigegeben. Von Drucken einzelner biblischer Stücke kannte Göze aus Anführung nur einen Psalter, Lübeck 1493. 4., und ein Epistel- und Evangelienbuch, Basel 1517, doch Hain führt bis 1500. 7 Plenarien auf und außer jenem noch einen Psalter, Lübeck um 1494. Bei der niederdeutschen Uebers. lag die hochdeutsche zu Grunde, diese wurde dialektisch umgesetzt, dabei die Vulgata berücksichtigt und nach derselben Manches verbessert. Reichliche Proben daraus s. in J. M. Göze, Versuch einer Historie der gedruckten niedersächs. Bibeln v. 1470—1621. Halle 1775. 4. — Neben den Bibeldrucken ist das noch vorhandene Handschriftliche von ganz besonderem Interesse. Handschriften einzelner biblischer Theile und vornehmlich der Psalmen und von Lektionarien aus dem 14. und 15. Jahrh. sind nicht gerade selten, s. ein Verzeichniß bei Kehrein a. a. O. S. 21 ff., über 2 Straßburger Handschr. *Th. Fritz*, Commentatio in Ps. CIV. Argent. 1821. 8. p. 84 sqq., dagegen gehören die der ganzen Bibel oder doch größerer Stücke zu den Seltenheiten und es lohnt sich hier, das kurz zu verzeichnen, was mir davon bekannt geworden ist. Eine Handschrift in Zürich enthält die Evangelien; eine Uebers. der Evangelien lieferte Matthias v. Beheim, Mönch in Halle, im Jahr 1343; die Handschr. ist in Leipzig, s. Serapeum 11. S. 48. 62 ff. Eine Handschrift der Evang. und Apostelgesch. v. J. 1404 in 8. besaß J. M. Göze a. a. O. S. 6 ff.; eine neutestamentl. Handschr. findet sich in Stuttgart vom Jahr 1351 (? 1451?) und in Freiberg eine aus dem Anfange des 15. Jahrh. Ganzer Bibelhandschr. finden sich in Wien 2, nämlich die prachtvoll ausgestattete, die Kaiser Wenzel besorgen ließ, s. *Lambec.*, comment.

de bibl. Vindob. I. II. p. 749, und eine andere Thl. 1. v. J. 1446, Thl. 2. v. J. 1464, 1 in Gotha, ebenfalls ein Prachtwerk, vollendet 1532, aber vom A. T. ist nur die Hälfte da, s. F. Jacobs und F. A. Ukert, Beiträge zur ältern Literatur Bd. I. S. 38 ff., 1 in Zürich v. J. 1472, von der sich nur der zweite Theil erhalten hat, s. J. J. Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden I. 3. S. 713 ff. und Serapeum 15. S. 177 ff., und 1 in Augsb. aus dem 15. Jahrh., s. G. C. Mezger, Gesch. der — Bibl. in Augsb. Augsb. 1842. 8. S. 90 f. Wo einige Handschr., die D. G. Schöber, ausf. Bericht von alten deutschen geschriebenen Bibeln. Schleiz 1763. 8., erwähnt und beschreibt, hingekommen sind, ist mir unbekannt. Von niederdeutschen Handschr. finde ich nur 2, einen Psalter und einen Jesus Sirach angeführt, s. Ge. W. Lorsbach, Archiv für die bibl. und morgenl. Literatur 2. S. 55 ff.

Nach den verschiedenen Ausgaben gibt sich diese Uebers. im Ganzen als eine, wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß theils in dialektischer Hinsicht, theils nach der Vulg. größere oder geringere Veränderungen angebracht wurden. Dagegen ist eine weitere Frage, ob auch in den Handschr. nur diese Uebers. sich findet. Nach dem bisher Mitgetheilten scheint dem nicht so zu seyn, wie es denn auch sehr denkbar ist, daß wenn nicht von allen, so doch von manchen bibl. Büchern mehrere von einander mehr oder weniger unabhängige Uebers. angefertigt wurden, doch fehlt hierüber noch jede Erörterung. Deutlich aber ist, daß überhaupt nur aus der Vulg. übersetzt wurde, die bisweilen gröblich mißverstanden wurde, daß man sich sehr wörtlich hielt und eine frühere Uebers. benutzte. Die Sprache ist unbeholfen und rauh. Proben sind unter andern mitgetheilt von Ge. W. Panzer, Nachricht v. d. allerältesten gedr. deutsch. Bibeln. Nürnb. 1777. 4. S. 76 ff., Kehrein a. a. O. S. 62 ff., Ge. W. Hopf, Würdigung der Luth. Bibelverdeutschung. Nürnb. 1847. 8. S. 7 ff. und im Serapeum 15. S. 181 ff. — Trotz der Ausgaben der deutschen Bibel und einzelner Stücke derselben kann von einer damaligen großen Verbreitung derselben unter den Laien (Kehrein) überall keine Rede seyn, wenn man darunter wie billig die größeren Massen versteht. Bewiesen dies nicht ausdrückliche Zeugnisse von Zeitgenossen, so müßte es aus der einfachen Statistik dieser Ausgaben erhellen. Die Gesammtausgaben waren jedenfalls nur engern, gewähltern Kreisen zugänglich, die Ausgaben einzelner Stücke aber in verhältnißmäßig so geringer Zahl vorhanden, daß sie nicht einmal für den Bedarf der Priester, wenn diese ein rechtes Verlangen danach gehabt hätten, hinreichend gewesen wären. Nein, das deutsche Bibelwort blieb trotzdem dem Volke verschlossen; was es davon erhielt, waren einzelne Bruchstücke, die der ärmliche geistliche Unterricht mit sich führte.

In Martin Luther erschien der deutsche Bibelübersetzer, vgl. überhaupt J. Ge. Palm, Historie d. deutsch. Bibelübers. Dr. M. Lutheri von 1517—34. Herausgeg. von J. M. Göze. Halle 1772. 4., Ge. W. Panzer, Entwurf einer vollst. Gesch. d. d. Bibelübers. Dr. M. L.'s vom J. 1517—81. Nürnb. 1783. 8. (2. A. 1791) und desselben Zusätze dazu 1791. 8., Ge. W. Hopf s. o., die weitere Literatur s. bei Palm a. a. O. Vorrede S. 4 ff., und H. Schott, Gesch. d. t. Bibelübers. Dr. M. L.'s. Leipz. 1835. 8. S. VI ff. In den gleichen Jahren, in denen er Hand an's Werk zu legen gedachte und schon legte, 1520 ff., beschäftigte die Uebers. bibl. Schriften auch einige andere Männer, von denen Einiges erschien. Der gewaltige Nachfolger hat ihre Produkte in Vergessenheit gebracht, aber es ist billig, auf ihre Namen hier kurz hinzuweisen; es sind J. Böschenstain (7 Bußpf. und Rut), J. Lange in Erfurt (Matth., Mark. und Luk.), Nic. Krumpach in Querfurt (Ev. Joh., Briefe Petri und die Pastoralbr.), Casp. Amman (Psalter), Ottm. Nachtgal (Psalter, Ev. Harmonie des Ammon. Alex. und eine eigene) und Ge. Frölich (Ps. aus dem Lat. des J. Campensis, Nürnb. 1532 u. öft.); die nähern Angaben s. in Ge. W. Panzer, Beschreibung der ältesten Augsp. Ausgaben der Bibel. Nürnb. 1780. 4., die wichtigern andern Uebers. unten. Ohne noch an Weiteres zu denken übersetzte Luther nicht „für die Gelerten," sondern für das Volk mehrere kleinere bibl. Stücke und fügte zu dem Ende eine Auslegung bei. Den Anfang machte

er mit den 7 Bußpf. (1517. 4., wesentlich verbessert 1525), denen bis 1521 das Vater unser, Gebet des Manasse, die 10 Gebote, das Magnificat mit dem Gebete des Salomo, einige Psalmen und evang. Perikopen folgten; auch nachher erschienen noch einige Pf. und Festepisteln besonders: Schriftchen, die wiederholt gedruckt wurden. Erst gegen Ende des J. 1521 scheint Luther den Plan gefaßt zu haben, die ganze Bibel zu verdeutschen. Ueber seine Gründe sind wir nicht unterrichtet, aber wir können leicht von selbst erkennen, daß sich ihm dieses Unternehmen nahe genug legen mußte. Erkannte er darin seine Lebensaufgabe, das christliche Volk wieder in das lautere biblische Wort einzuführen, so war als dringendes Bedürfniß nicht nur eine lesbarere Bibelübers., sondern auch eine solche gegeben, die nicht aus einer abgeleiteten, unlautern Quelle, sondern aus der Urquelle floß, die ja eben der Wissenschaft zugänglicher gemacht worden war und mit der sich diese angelegentlichst beschäftigte; über seinen eigenen Beruf zum Werke aber konnte er nicht zweifelhaft seyn. Zuerst nahm er das N. T. in Angriff; es war der wichtigste Theil, die Schwierigkeiten geringere. Als Luther die Wartburg verließ, war die Arbeit vollendet und nach neuer Revision wurde der Druck mit drei Pressen so beschleunigt, daß er gegen Michaelis 1522 beendet war. Das Buch erschien in Fol. mit Holzschnitten, ohne Angabe des Druckers (Melch. Lotther) und der Jahrzahl, ja Luther selbst ist nicht genannt, wie auch in mehreren folgenden Ausgaben des N. T. sein Name fehlt; der Preis 1½ fl. Schon im Dezember des gleichen Jahres erschien die zweite Originalausgabe unter gleichem Titel, aber mit Angabe des Druckers und der Jahrzahl; über den Unterschied beider oft mit einander verwechselten Ausgaben s. Panzer, Entwurf ꝛc. S. 55 ff. Sofort wandte sich Luther zum A. T. und mit dem Anfange ging es wunderbar schnell, schon 1523 erschien Th. 1. (5 B. Mose), 1524 Th. 2. und 3. (die histor. Bücher und Hagiographen), doch erst 1532 die Propheten, von denen indessen einige vorher besonders erschienen, nämlich 1526 Jonas und Habak., 1528 Zachar. und Jes., 1530 Daniel. Von den Apokryphen erschien 1529 zuerst die Weisheit, die übrigen, von denen 3 und 4 Esra und 3 und 4 Makk. ausgeschlossen blieben, 1533 und 1534, stückweis und als Sammlung scheinen sie unter dem Titel „Apocrypha, das sind Bücher, so nicht der heil. Schrift gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind," zuerst in der ersten Ausgabe der Luther'schen Bibel 1534. Fol. bei Hans Lufft erschienen zu seyn, doch vgl. Palm a. a. O. S. 394. So war in verhältnißmäßig wenigen Jahren das epochemachendste Werk der Neuzeit an's Licht gestellt: es war ganz das Werk Luther's, denn die Angabe des Dav. Chyträus, daß Melanchthon die Bücher der Makkabäer übersetzt habe, s. F. Galle, Versuch einer Karakteris. Mel.'s. Halle 1840. 8. S. 162, scheint unbegründet, s. Palm a. a. O. S. 393, und das eigenste Werk Luther's, womit natürlich nicht ausgeschlossen war, daß er gern von Freunden und Feinden lernte, namentlich von seinen Collegen oft genug Rath einholte und in seinem Sinne verwendete. Und mit der Zeit lernte er selbst; wie unablässig er Altes umstieß, änderte, nachbesserte, ausfeilte, zeigt die Vergleichung der verschiedenen Ausgaben, eine Vergleichung von 6 Ausgaben des N. T.'s s. bei Palm a. a. O. S. 102 ff.; einzelne Uebersetzungen sind fast neue geworden, was ganz besonders von den Pf. gilt. Wenn er selbst das Verhältniß der Ausgabe der Pf. vom J. 1524 zu der vom J. 1531 dahin bestimmt, daß erstere dem Hebräischen, letztere dem Deutschen näher stehe, so findet dieß allgemeinere Anwendung: ließ er sich anfangs durch das Original noch sehr binden, so suchte er später mehr deutscher Art zu entsprechen. Nur ein Beispiel, Pf. 6, 10.

1524. Got erhöret hat mein gebeet, Got hat auffgenomen mein bitten.	1531. Der Herr hat meyn flehen gehöret, meyn gebet hat der Herr angenommen.

1545. Der Herr höret mein flehen,
mein gebet nimpt der Herr an.

Luther erlebte 10 Originalauflagen seiner Bibel. Die erste enthielt im Verhältniß zu den frühern Drucken bedeutende Verbesserungen, wogegen in den nächsten wenig nachgebessert werden konnte, und doch schien eine gründliche Durchbesserung von Nöthen.

Wie daher Luther ſchon früher ſonderlich bei den Reviſionen ſeine Collegen zur Hülfe zog, ſo errichtete er jetzt zu dieſem Ende ein collegium biblicum. Seine Collegen Melanchthon, Bugenhagen, Jonas, Cruciger, Aurogallus und der Corrector Ge. Rörer (Rorarius) verſammelten ſich wöchentlich etliche Stunden vor dem Abendeſſen in ſeiner Wohnung, ein Jeder hatte ſich dazu in den ihm am nächſten liegenden Hülfsmitteln umgeſehen und nun kam das einzelne Fragliche in Berathung. So kam die zweite Hauptausgabe 1541 zu Stande, deren Verbeſſerungen indeſſen ſchon zum Theil (1 Moſ. bis Ende 2 Kön.) die vorhergehende Ausg. 1540 und 1541 hat, welche zuerſt als „auffs new zugericht“ bezeichnet iſt. Auch die 2 folgenden Ausgaben vom J. 1543 haben manche Verbeſſerungen, bis in der vom J. 1544 und 1545 die nachbeſſernde Thätigkeit Luther's ihren Abſchluß fand, an die wir uns denn als an das letzte Vermächtniß Luther's zu halten haben. Eine kritiſche Bearbeitung nach dieſer letzten Original-Ausgabe lieferten H. E. Bindſeil und H. A. Niemeyer, A. T. 5 Bde. Halle 1845—53. 8. Allerdings erſchien ſchon 1546 wieder eine Ausgabe mit Aenderungen, aber es iſt eine lebhaft verhandelte Controverſe, beſonders zwiſchen J. M. Krafft und Ch. Reineccius 1708 ff., ob dieſe von Luther ſelbſt (Krafft), oder etwa vom Corrector Rörer herrühren. Erſteres bezeugt nur Rörer; ſein Zeugniß in dieſem Falle an ſich nicht unverdächtig, wird um ſo verdächtiger, als die Correcturen im Jenaer Exemplare Luther's von ſeiner (Rörer's) Hand herrühren, ihre Beſchaffenheit ſich nicht eben empfiehlt und Luther ſelbſt wohl ſchwerlich ſchon wieder zu einer Reviſion kam.

In der Reihenfolge der einzelnen Bücher folgte Luther der Vulgata, im A. T. nur darin abweichend, daß er einige Apokryphen ganz überging, ſ. oben, die andern als Anhang dem Ganzen anſchloß, im N. T. nur darin, daß er auf die Paul. Briefe die Petrin. und Johann. folgen ließ und als Anhang wegen ihrer geringern hiſtoriſchen Beglaubigung und ſomit deuterokanon. Anſehens den Brief an die Hebr., den des Jak., des Judas und die Offenb. Joh. anfügte. In der Kapitelabtheilung iſt er des Zuſammenhanges wegen bisweilen von der herkömmlichen abgewichen, ſo iſt 1 Chron. 4. in 2 Kapitel zerlegt, ſo daß das Buch nun 30 Kapitel zählt. Die Versabtheilung findet ſich nur in den Pſ. und Sprüchen, doch ohne Zahlangabe, dafür ſind die Kapitel in Unterabtheilungen getheilt. Am Rande ſtehen Parallelſtellen und Gloſſen, ſo überſetzte Luther 1 Moſ. 1, 1. der wind, in der 2. Ausg. kam die Gloſſe dazu: oder geyſt, bis 1534 der geyſt in den Text kam; vorausgeſchickt ſind werthvolle Vorreden. Die Summarien ſind erſt nach Luther's Tode in die Bibeln gekommen; er ſelbſt ſchrieb ſolche nur zu den Pſ., aber nicht mit der Abſicht, daß ſie zwiſchen den Text kommen ſollten.

Die Verbreitung, die dieſes Werk ſofort fand, war außerordentlich; es erſchienen Originalausgaben und Nachdrücke in Menge. Erſtere ſämmtlich in Wittenberg, erſt und zwar bis um 1527 in der Lotther'ſchen Offizin, ſ. über dieſe Serapeum 12. S. 335 f., dann in der von Hans Luſft, † 2. Sept. 1584; vom N. T. ſind von 1522—33 ziemlich ſicher 16 Originalausgaben nachgewieſen, dagegen belaufen ſich die Nachdrücke auf ungefähr 54, wobei Augsburg mit 14, Strasburg mit 13 und Baſel mit 12 vertreten iſt. Ueber ſie hatte ſich Luther bitter zu beklagen, ſo ſteht in der Ausg. von 1530 auf der andern Seite des Titels eine Warnung wider Nachdrucke, die „unvleißig und falſch“ ſeyen: man ſolle dies Teſt. des Luther's deutſch Teſt. ſeyn laſſen, „denn meiſterns und klügelns iſt itzt wedder maſſe noch Ende;“ brauchen ſie eins, ſo ſollen „ſie ſelbs ein eignes für ſich machen.“ Daß in dieſe auch dialektiſche Verſchiedenheiten in Menge eindrangen, verſteht ſich von ſelbſt. Auch die einzelnen Theile des A. T. wurden, wie ſie erſchienen waren, in entſprechendem Verhältniſſe wieder aufgelegt oder nachgedruckt, nämlich Th. 1. in Wittenberg 7 mal, auswärts 15 mal, Th. 2. in Wittenberg 4 mal, auswärts 15 mal, Th. 3. in Wittenberg 2 mal, auswärts 12 mal. Endlich wurden auch einzelne Bücher und Abtheilungen von Büchern wiederholt gedruckt und nachgedruckt und namentlich erſchienen vom Pſalter 6 Originalausgaben und 11 Nachdrücke. Als das ganze Werk 1534 an's Licht geſtellt war, bewirkte die Betriebſamkeit des rechtmäßigen Verlegers, daß die

Nachdrücke seltener wurden, es erschienen bis 1545 nur 7. Jedoch schon vorher waren vollständige deutsche Bibeln erschienen. Da die Vollendung der Luther'schen sich verzögerte, so kam man auf den Gedanken, das in der Luther'schen noch Fehlende durch eine neue Uebersetzung zu vervollständigen. Man nennt dieß combinirte Bibeln. Es sind die 4 vor 1534 in Zürich bei Christoffel Froschower erschienenen mit der Züricher Uebers. der Propheten und Apokryphen, s. u., die vielbesprochene Wormser 1529. Fol. (Nachdruck Augsb. H. Steyner. 1534. Fol.), ein Nachdruck der Zürich. von 1527 mit einigen Aenderungen, s. Panzer a. a. O. S. 274 ff., die 2 Ausgaben von Strasburg bei Wolff Köpphl 1530. Fol. und 4., in denen in den Propheten das bei Luther noch Fehlende Hätzer's, s. u., Uebers. ist, endlich die von Frankfurt a. M. bei Christ. Egenolph 1534. Fol., wo Alles die Luth. Uebers. und nur die der Apokryphen, aber auch Weish., Sirach und 1 Makk. ausgenommen, die Züricher ist. In den 4 zuletzt genannten Ausg. und in dem Strasburger (W. Köpphl) Nachdruck (1537. 8.) der Luth. Bibel hat auch der Brief an die Laodicäer Aufnahme gefunden.

Ueber die Aufgabe des Uebersetzers hat sich Luther in seinem Sendschreiben über das Dolmetschen 1530 und in der Schrift: von Ursachen des Dolmetschens 1531 ausgesprochen, vgl. Hopf a. a. O. S. 75 ff., und man sieht daraus, wie tief er sie zu würdigen verstand, wie bemüht er war, sich vom Dolmetschen, der „sonderlichen Gabe Gottes“ Rechenschaft zu geben. Aber der Theorie folgt nicht sofort die Praxis; wir sehen Luther'n in den letzten Jahrzehnten seines Lebens, wie er unermüdlich das heilige Werk am heiligen Buche der Vollendung, die seinem Geiste vorschwebt, entgegenzuführen strebt. Und freilich nur dadurch, daß er rang, daß er es auf die Weise, wie er es that, allmählig umgestaltete, wurde es zu dem Meisterwerke deutscher Sprache und Kunst. Zur Karakteristik desselben hier nur das Hauptsächlichste. Die Uebersetzung floß aus dem Grundtext: bei dem A. T. lag die Ausgabe von Brescia 1494 vor (Luther's Handexemplar ist jetzt in Berlin), daneben wurde die LXX., Vulgata, die lateinischen Uebersetzungen des Santes Pagninus, Seb. Münster, von Commentaren besonders die glossa ordinaria und die des Nicol. v. Lyra zu Rathe gezogen, beim N. T. wurde vornehmlich der Text der Erasm. Ausg. v. J. 1519 befolgt, vgl. übrigens Schott a. a. O. S. 31, daneben besonders die Vulgata eingesehen. War Luther auch nicht der Sprachgelehrteste seiner Zeit, so doch gelehrt genug, um selbst sehen und auf eigenen Füßen stehen zu können, und was ihm an philologischer Tiefe abging, wurde zum Theil durch sein eminentes exegetisches Gefühl und dadurch ersetzt, daß er sich ganz in den biblischen Geist hineingelebt hatte; er war geistlich geschickt und erfahren in der heil. Schrift. Kein Wunder daher, daß er im Ganzen richtig übersetzt hat, womit ja freilich besteht, daß es bei einem so großartigen Werke nicht ohne Fehler abgegangen ist, daß der Sinn an gar manchen Stellen nicht, oder doch nicht ganz getroffen wurde, namentlich in den schwierigen Büchern als Hiob, den Propheten und Briefen. Nur mit den Apokryphen ging er selbst etwas leicht um und nahm sich zum Theil auch nur die Mühe, den sehr veränderten und verderbten Text der Vulgata zu übersetzen. Aber auch in Hinsicht der deutschen Sprache war gerade Luther befähigt, Außerordentliches zu leisten. Ein durch und durch deutscher Mann, aus dem Volke kommend und in demselben stehend, beherrschte er, wie keiner seiner Zeit, den vorliegenden Sprachstoff, und konnte so auch getrost seinem schöpferischen Genius nachgeben. Er wollte kein „Buchstabilist“ seyn, sondern befleißigte sich ein „rein und klar Teutsch zu geben.“ Wenn er in einem Briefe ausruft: Deus! quam molestum et quantum opus Hebraicos scriptores cogere Germanice loqui, resistunt, quum Hebraicitatem suam relinquere volunt et barbaritatem Germanicam imitari, so versetzt uns das in den Kampf, in den er sich gestellt sah. In der That war auch die barbaries Germanica zu überwinden. Die Gefahr ängstlicher Wörtlichkeit lag Luther'n nicht nahe, wohl aber die Gefahr, zu frei seinen Genius walten zu lassen, doch es bewahrte ihn hier die tiefe Ehrfurcht vor dem gegebenen Schriftworte, und daß er sich in die biblische Anschauungsweise bereits ganz hineingelebt hatte: daher war es bei ihm ein ebenso natürlicher, als glück-

licher Entwicklungsgang, daß er nur allmählich die dem Deutſchen widerſprechenden Formen des Originals beſeitigte. Er wollte genau ſeyn, aber da es ihm doch eben auf den Inhalt ankam, ſo ſcheute er ſich auch nicht, hier und da eine Metapher aufzulöſen (Pſ. 63, 6.), ein Wort zuzuſetzen (Röm. 3, 28. allein durch den Glauben) oder wegzulaſſen und einen Vers umzuſtellen. Sein Werk iſt deutſch und doch wieder ſofort als Nachahmung eines orientaliſchen Originals zu erkennen; das hebräiſche Colorit iſt nur wo nothwendig verwiſcht, ſonſt ſo maaßvoll beibehalten, daß Mancherlei davon mit Recht das deutſche Bürgerrecht erhielt. Weiter iſt es ihm im hohen Grade gelungen, den verſchiedenartigen Typus des Originals der Ueberſetzung aufzudrücken: nicht nur iſt zwiſchen Poeſie und Proſa, Geſchichtlichem und Lehrhaftem, Breite und Kürze ſtreng geſchieden, alles Breite und Platte zu vermeintlicher Verſtändigung vermieden, auch mit feinem Gefühle iſt der Wohllaut berückſichtigt, und wie Luther'n im Originale die rhetoriſchen Figuren, als Paronomaſien, nicht leicht entgingen, ſo ſuchte er ſie auch entſprechend wieder zu geben. Die Sprache iſt klar, lebendig und kräftig, mannigfaltig und wohltönend, edel und züchtig; daß er das Natürliche und Derbe des Grundtextes wo nothwendig wiedergab und nicht nach moderner Zimperlichkeit verquickte, dürfen wir ihm nur Dank wiſſen. Von fremden Worten brauchte er eine Menge herkömmliche nicht, was er davon beibehielt, gehörte der gebräuchlichen Kirchen- oder Dichterſprache an. Kurz, es iſt ihm gelungen, einer in einer andern Zone gewachſenen Pflanze in entſprechender Form ein neues Vaterland zu ſchaffen. Und ſo dürfen wir ihm wohl glauben, daß er emſig nach dem rechten Ausdruck, dem treffenden Worte ſuchte. „Im Hiob arbeiten wir alſo, M. Philips, Aurogallus und ich, daß wir in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen kundten fertigen.“ Eigentliche Nachläßigkeiten, wie daß Ez. 41, 20. ausgelaſſen wurde (bis 1596), finden ſich ſelten. Ueber Luther's Sprache iſt als Sammlung brauchbar W. A. Teller, Vollſt. Darſtellung u. Beurtheilung d. deutſch. Sprache in Luther's Bibelüberſ. 2 Bde. Berl. 1794 f. 8. Der Sprachſtoff auch nach ſeiner chriſtlichen Seite hin war Luther'n im Weſentlichen durchaus gegeben, vgl. v. Raumer a. a. O. S. 285 ff., wie er denn auch die ältere deutſche Ueberſetzung zu Rathe zog, allein mit Meiſterſchaft wußte er denſelben zu beherrſchen und umgeſtaltend und ſchaffend in denſelben einzugreifen.

Luther's Bibelüberſetzung wurde das geleſenſte Volksbuch, ihre Bedeutung iſt ſchwer zu bemeſſen. Nicht nur, daß ſie das Reformationswerk einem guten Theile nach feſtigte, das religiöſe Einheitsband des lutheriſchen Volkes wurde, welches weiter die geſammte Anſchauung deſſelben auf das Tiefſte beſtimmte, ſie wirkte auch unmittelbar auf weitere Kreiſe, namentlich reformirte, ſo ſ. über Baſel Illgen, Zeitſchr. f. d. hiſtor. Theol. 1839 S. 113, mittelbar aber theils dadurch, daß ſie von andern Ueberſetzern ſtark benutzt und auch mehr als bloß benutzt wurde, ſ. u., theils dadurch, daß ſie in neuen Ueberſetzungen in Landesſprachen Töchter erhielt. Und wäre es ihr einziges Verdienſt, daß nach ihr dem ganzen deutſchen Volke das deutſche Bibelwort, und zwar in lesbarer Geſtalt nicht mehr vorenthalten werden konnte, es wäre allein der Rede werth. In ſprachlicher Hinſicht iſt das Werk ein nationales; bewährte Luther beſonders durch dieſes ſeine Claſſicität, ſo verſchaffte eben auch dieſes ihm den beſtimmenden Einfluß auf die Entwicklung der deutſchen Sprache und gab den bedeutendſten Anſtoß, daß das Hochdeutſche, als das geregelte Deutſch und die feinere Umgangs- und Schriftſprache, ſich weiter ausbildete, und dem Ober- und Niederdeutſchen gegenüber zur Herrſchaft kam. Waren in den ſüddeutſchen Nachdrücken anfangs nur etwelche dialektiſche Veränderungen vorzunehmen geweſen, ſo mußte dagegen die Ueberſetzung in das Niederdeutſche geradezu umgeſchrieben werden, aber nach Verfluß eines Jahrhunderts war der Sieg auch hier entſchieden, das Hochdeutſche war Kirchen- und Schulſprache, das Niederdeutſche ſank zum Patois herab. Die letzte niederdeutſche Bibelausgabe war wie es ſcheint die zu Lüneburg 1621. Ueberhaupt erſchien niederdeutſch bis 1533 das N. T. in Wittenberg ſechs Mal und in ſieben Nachdrücken, einzelne Theile des A. T. in Wittenberg in ſechs Drucken und in acht Nachdrücken; von 1534—1621 die Bibel etwa in 24 Ausgaben,

einzelne Stücke in 77, darunter das N. T. in 28. Das Nähere hierüber s. bei Göze a. a. O. und in dessen Verzeichniß seiner Sammlung seltner u. merkw. Bibeln. Halle 1777. 4. S. 249 ff.

Was Luther vorhergesehen, geschah; der Koth hängte sich an das Rad, wer am Wege bauet, der hat viel Meister. Blöde Insinuationen und maaßlose Angriffe blieben nicht aus. Zur Vertheidigung der Maaßregeln, die zur Unterdrückung der Arbeit Luther's an mehreren Orten ergriffen worden waren, schrieb Hier. Emser: „Auß was grund vnnd vrsach Luther's dolmatschung — dem gemeinen man billich vorbotten worden sey.“ Lpz. 1523. 4., 2. Aufl. u. T. Annotationes. Dresde 1524. 8., vgl. Ge. W. Panzer, Versuch einer Gesch. der römisch-kathol. d. Bibelübers. Nürnb. 1781. 4. S. 16 ff., worin er Luther'n in der Uebersetzung des N. T. ketzerische Irrthümer und Lügen in Fülle nachzuweisen sich bemühte. Ein Gegner besserer Art und mit mehr Wissen ausgerüstet war Ge. Wicelius (Annotationes, das sind kurze verzeichnus ꝛc. Leipz. 1536. 4. 2 Bde., Mainz 1555. 4., 1557. Fol.), er erkannte Manches an, fand aber überhaupt in der Uebersetzung mehr Glosse als Text. Wie diese schmähten auch in der Folge Katholiken Luther's Werk (über F. Traub 1578, M. Zanger 1605, J. Keller 1614. s. Hopf a. a. O. S. 135, 145.), aber auch von andern Seiten verlauteten manche ungünstigen Urtheile, die nicht ohne Antwort blieben, vgl. J. G. Hagemann, Nachricht von denen fürnehmsten Uebersetzungen d. heil. Schrift. 2. A. Braunschw. 1750. 8. S. 336 ff. Luther selbst berücksichtigte nur gelegentlich diese Angriffe und auch seine Freunde hielten es nicht der Mühe werth, ausführlich darauf einzugehen. Erwähnenswerth von den späteren Vertheidigungen sind die von M. Beringer, Rettung d. Dolmetschung d. Bibel Lutheri. Frankf. 1613. 4. und *Balth. Raith*, Vindiciae vers. s. Bibl. germ. M. L. Tub. 1676. 4. Zur glänzendsten Rechtfertigung Luther's dient, daß sein Werk Jahrhunderte lang ohne Unterbrechung seine Volksthümlichkeit bewährt hat, daß es Freund und noch mehr Feind plünderten und ausschrieben — denn es gibt kein Buch in der Welt, an welchem solche Plagien begangen worden wären, wie an diesem — und daß man auf seine Uebersetzungsart als die bewährteste immer wieder zurücklenkt.

Ueber die weitere Geschichte der Uebersetzung liegen nur sehr zerstreute Materialien vor, wir beschränken uns auf Folgendes. H. Lufft lieferte bis zu seinem Tode 1584 noch gegen 37 Ausgaben, worunter etwa sechs bloße Titelausgaben, seit 1555 blieben Rörer's Postfationen und auch das „Auffs new zugericht“ weg. Die Ausgabe Wittenb. bei Hans Krafft 1572. Fol. erhielt Veit Dietrich's Summarien, die bei demselben 1581. Fol. ward auf Befehl Kurfürst August's von Sachsen im Text und in den Glossen nach der Ausgabe von 1545 gereinigt. Die Ausgaben ohne und mit Glossen und Anmerkungen, vgl. über letztere Schott a. a. O. S. 173 ff., folgten sich namentlich in neuester Zeit in zahlloser Menge; ein nichts weniger als vollständiges Verzeichniß bis 1749 s. bei Hagemann a. a. O. S. 306 ff., 339 ff., die Nürnb. Ausgaben bei Panzer, Gesch. d. Nürnb. Ausgg. d. Bibel, vgl. auch Göze, Verzeichniß seiner Samml. ꝛc. S. 142 ff., die seit 1750 s. in Ch. G. Kayser, Vollst. Bücher-Lexikon. Die Stelle 1 Joh. 5, 7. hat von Wittenb. Ausgg. zuerst die vom J. 1596. 4. In der Wittenb. Ausg. 1624. 4. traten an die Stelle der Summarien V. Dietrich's die neuen von Leonh. Hutter. In diese kam auch durch einen kathol. Setzer Offenb. Joh. 14, 6. statt „ein ewig Evangelium“ „ein new Ev.,“ weil von den Lutheranern der Engel oft von Luther verstanden ward. Der Bogen wurde umgedruckt, doch haben sich einzelne Exemplare mit der verfälschten Stelle erhalten. Aehnlich brachte ein kathol. Setzer in die Ausg. Nürnb. 1670. Fol. das Fegfeuer, nämlich Jud. 23.: und rücket sie aus dem Fegefeuer. Die Wittenb. Ausg. wurden seit 1626 zu Frankf. a. M. gedruckt, s. J. Deutschmann's Vorrede der Ausgg. 1695. 12. — Mehrere Ausgaben gaben durch ihre Aenderungen im Texte oder auch durch ihre Zuthaten großen Anstoß. Die von J. Salmuth im calvinistischen Sinne glossirte Bibelausgabe der sächsischen Kryptocalvinisten, Nic. Krell u. a., Dresd. 1590—93 (bis Ende der Chronik) wurde unterdrückt. Ebenfalls wegen ihrer calvinistischen Tendenz erfuhren

herbe Angriffe die Ausgaben des Dav. Pareus, Neuſtadt a. d. Hardt, 1588 und öfter, gegen den ſich die Tübinger Jak. Andreä und J. Ge. Siegwart erhoben, die zu Herborn 1595 und öfter, gegen welche die theolog. Facultät zu Wittenberg eine Warnung ausgehen ließ, die des Paul. Toſſanus, Heidelb. 1617, 18. Fol. u. öfter, gegen den beſonders der Gießener J. Winckelmann auftrat, endlich die Stuttg. Ausg. vom J. 1704. In anderem Sinne erregte die myſtiſche und profetiſche Bibel (v. H. Horch) Marb. 1712. 4. Anſtoß, die ſich als »auffs neue nach dem Grund verbeſſert« gab, die zu Ebersdorf 1726. 4. aber wegen ihrer im zinzendorfiſchen Sinne meiſternden Summarien. Neuerlich erregte die Bibelausgabe von Nic. Funk, Altona 1815. 8. einen Sturm, weil in den Inhaltsanzeigen und Erklärungen »ein neuer Glaube« gelehrt werde. Freilich war damals dieſer Glaube der alte, aber indem er in dieſer Form in Umlauf gebracht werden ſollte, ſetzte dagegen die erſtarkende Orthodoxie alle Hebel an. Die ſchwache Regierung gab nach, Ende 1817 wurden die noch unverkauften Exemplare (3937; die Auflage betrug 7500) von der Regierung aufgekauft, vgl. N. Funk, Geſch. der neueſten Altonaer Bibelausg. Altona 1823. 8.

Es konnte nicht fehlen, daß in die Ausgaben Verſchiedenheiten mannigfaltigſter Art eindrangen, es wirkte dabei nicht weniger Willkühr als Zufall und Nachläßigkeit. Daß in der Orthographie geändert, alte Worte und Wortformen beſeitigt wurden, war noch das Geringere, doch blieb der gar moderniſirende Verſuch in der Braunſchweiger Excellenzbibel 1756 vereinzelt ſtehen. In der That wurde ja auch die Sprache eine andere, Wörter kamen außer Gebrauch oder wechſelten ihre Bedeutung, ſo daß zum Verſtändniß der urſprünglichen Ueberſetzung Erklärungsſchriften nöthig wurden, ſ. die Literatur bei Hopf a. a. O. S. 230, 233. In dieſer Hinſicht tragen die einzelnen Ausgaben in der Regel mehr oder weniger den Stempel ihrer Zeit. Aber es that Noth, von Zeit zu Zeit der Willkühr und Nachläßigkeit ernſtlich entgegenzutreten und auf das Urſprüngliche zurückzuſchauen, um nicht gar am Ende einen Wechſelbalg zu haben. Unter den Männern, die ſich ſo um Correctheit verdient machten, iſt beſonders J. Diekmann hervorzuheben, deſſen Stade'ſchen Ausgaben 1690 und öfter hervorragen. Dieſe dienten auch den ſehr treuen Canſtein'ſchen zur Grundlage. Seit 1713 druckt die Canſtein'ſche Bibelanſtalt in Halle mit ſtehenden Lettern Bibeln und ſie hat ſeitdem mehrere Millionen ganze Bibeln und Bibeltheile unter's Volk gebracht, vgl. K. A. Weidemann, Geſch. d. d. Bibelüberſ. L.'s., Leipz. 1834. 8. S. 94 ff. und Art. Canſtein Bd. II. S. 550. Den Halle'ſchen Text geben auch die Bibeln (ohne Apokryphen) der engliſchen Bibelgeſellſchaft. Aus neueſter Zeit empfehlen ſich weiter unter andern die zu Marburg 1808, von J. M. Hartmann und G. W. Lorsbach beſorgt, und die (von W. Hopf) revidirte Leipzig und Dresden bei B. G. Teubner 1850 und öfter.

L.'s Ueberſetzung galt auch in der luther. Kirche nie als unverbeſſerlich und ſo hat es im Laufe der Zeit an Vorſchlägen zur Verbeſſerung nicht gefehlt, aber legte, oder wollte man Hand ans Werk legen, ſo erregte es Anſtoß, wie unter andern das Beiſpiel A. H. Francke's zeigt, ſ. Guerike, A. H. Francke S. 284 ff. 326 ff. 326 ff.; aus ſpäterer Zeit vgl. C. F. Aichinger, Unvorgreifliche Vorſchläge u. ſ. w. Regensburg 1774. 8. Neuerlichſt iſt das Vornehmen einer Verbeſſerung von J. F. v. Meyer, R. Stier, J. W. Grashof u. a. wiederholt in Anregung gebracht und in verſchiedenem Sinne erörtert worden. Eine einfache Rückkehr zur Ausg. von 1545, ſ. H. Hupfeld N. Jen. Lit. Zt. 1842, Nr. 253 ff., wäre nicht nur eine archaiſtiſche Grille, ſondern auch ſehr bedenklich. In der That kann nicht ſowohl über die Statthaftigkeit und Nothwendigkeit einer Verbeſſerung in L.'s Geiſte ein Streit ſeyn, als vielmehr nur die nähere Art der Ausführung in Frage kommen, die bisherige große Zähigkeit aber hatte wenigſtens das Gute, der Willkühr zu ſteuern und Unberufene eher abzuſchrecken als anzulocken. Unterdeſſen haben neuerlich, um von kleineren Anfängen der Art abzuſehen, J. F. v. Meyer und E. Ch. F. Kraus eine Berichtigung vorgenommen. Letzterer (Tüb. 1830. 8.) hat in der Form nur einzelne veraltete und weniger deutliche Worte geändert, aber dem

Sinne nach das Richtigere nach dem Grundtexte zu geben geſucht, erſterer (Frankf. a. M. 1819. 3 Bde. *), 5. Aufl. [ohne Anmerkungen] Halle 1850) dem Berichtigungsgelüſt einen gar weiten Spielraum gegeben.

Neben Luther als Ueberſetzer aufzutreten konnte man ſich nicht eben verſucht fühlen und in der That erſchien einerſeits, abgeſehen von der achtungswerthen Arbeit der Antitrinitarier Ludw. Hetzer und Hans Denck, der Ueberſ. der Propheten, Worms 1527. Fol. und oft (ſ. Joſ. Lorck, die Bibelgeſch. Bd. 1. Kopenh. und Leipz. 1779. 8. S. 439, Panzer, Beſchr. d. ält. Augsp. Ausgg. d. B. S. 105 ff., Baumgarten, Hall. Bibl. 8. S. 285 ff.), der auch Luther (Werke von Walch 21. S. 323) Kunſt und Fleiß nicht abſprach, wenn ſchon etwa ein unedler Ausdruck mitunterläuft (Jeſ. 58, 1. Schrey, daß dir der Hals kracht), nur die Züricher Ueberſetzung. Daß in Z. L.'s Arbeiten ſofort nachgedruckt wurden, wurde ſchon bemerkt, aber da die Propheten und Apokryphen zu lange auf ſich warten ließen, legte man ſelbſt Hand an's Werk. Beide erſchienen 1529 Fol. und 12. in neuer Ueberſetzung, erſtere »durch die Predicanten zu Z.,« letztere durch Leo Jud mit der nähern Bezeichnung: »diß ſind die bücher die bey den alten under Biblische gſchrifft nit gezelt ſind, auch bey den Ebreern nit gefunden.« Aufnahme fanden darunter auch das 3. und 4. B. Esra und das 3. B. der Makk., dagegen iſt erſt ſpäter in den Ausgaben das Gebet der 3 Jüngl. und das des Manaſſe hinzugekommen. So erſchien als ganze Bibel die Züricher erſtmals 1530. 4. Bemerkenswerth iſt ſofort die 2. Ausg. 1531. F. und nicht nur wegen ihrer trefflichen äußern Ausſtattung. Vorangeht »ein kurtze vermanung unnd eynleytung an die Chriſtenlichen läſer diſer Bibliſchen bücher«, eine wohlgelungene Arbeit, wie ich nicht zweifle, Zwingli's, beigegeben ſind Summarien und häufigere Parallelſtellen, eingefügt kleine Holzſchnitte, doch das Wichtigſte iſt, daß nun von den Hagiographen die Züricher eine eigene Ueberſetzung gegeben haben. Die folgende Ausg. 1534. 4. iſt von einigen Aenderungen in den Zuthaten abgeſehen von dieſer irgend weſentlich durchaus nicht verſchieden und nur durch die Anpreiſung des Druckers Ch. Froſchouer, daß die Diener des Wortes in Zürich »die gantz Bibel grundtlich und eygentlich verteütſchet« zu höhern Ehren gekommen. Die Ueberſetzung ſelbſt iſt alſo größerntheils die Luther's, die angebrachten Aenderungen ſind ganz überwiegend dialektiſcher Art und als ſolche zahlreich, dagegen ſind der materiellen nur wenige und wenig bedeutend. Wenn Luther brieflich über Jud's Arbeit urtheilt: mirum quam nihili sunt, ſo läßt ſich dagegen nicht wohl aufkommen, aber auch die Ueberſetzung der andern Bücher der Züricher trägt weſentlich denſelben Karakter. Die Sprache iſt hart und ſchwerfällig, der Sinn ſehr oft nicht getroffen; ſichtlich erſtrebte man Wörtlichkeit, aber indem man denn doch keinen Jargon, ſondern verſtändlich ſeyn wollte, verirrte man ſich nicht ſelten zum Platten: jedenfalls war es ein Produkt, das nur einem beſchränkten Kreiſe dienen und zuſagen konnte. — Ein Verzeichniß der ſpätern Ausgaben ſ. von J. C. Nüſcheler vor der Ausg. Zür. 1755 Fol. und in J. Lorck a. a. O. 1. S. 212 ff. und von J. J. Breitinger in J. J. Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden II. 2. S. 381 ff. Aus der weitern Geſchichte der Ueberſetzung noch dies. Die Versabtheilung erhielt zuerſt die Ausg. 1589. 4. Die Ausgabe von 1548 Fol. und 4. will Wort für Wort mit dem Hebräiſchen verglichen ſeyn, ſo daß ſie »an vil orten verbeſſeret« und »das Teütſch yetz dem Hebraiſchen vil näher dann vor ye worden« ſey. Das iſt zu viel geſagt, aber wahr iſt, daß ſie manche Aenderungen erfahren hat. In den folgenden Ausg. änderte man hier und da ſprachlich und folgte bald mehr der von 1534 oder der von 1548.

Im Jahr 1629 erſchien keine neue Ausg. der Bibel, ſondern nur das N. T. in 4. und zwar iſt dies keine neue Ueberſetzung von J. J. Breitinger, ſondern es iſt bloß eine von dieſem vorgenommene ziemlich durchgreifende Reviſion der Züricher nach der Ausg.

*) Eine neue Ausgabe mit den Anmerkungen erſcheint jetzt bei Heyder und Zimmer in Frankfurt a. M. nach einem von J. F. v. Meyer noch ſelbſt revidirten Exemplar.

von 1622. 8. (das corrigirte Exemplar iſt auf der Zürcher Kantonsbibl.). Da Breitinger in ſprachlicher Hinſicht reactionär verfuhr, um das Buch dem Volke wiederum »in ſeiner Eydgnöſſ. anerbornen muterſpraach« zu geben, ſonſt auf möglichſte Wörtlichkeit ausging, ſo ſind etwa wohl Aenderungen, aber nicht Verbeſſerungen »an unzalbar vil orten« bemerkbar. Dennoch fand dieſe Arbeit in der Folge nicht nur Berückſichtigung, ſondern geradezu Aufnahme, vgl. die Ausg. 1638. Fol. Mit der Ueberſetzung der Geneſis (Zür. 1593. 8.) und des Pſalter's (Zür. 1628. 8.) von H. R. Walther, die man anführt, verhält es ſich ſo, daß erſtere nichts als die Züricher iſt, letztere eine Ueberarbeitung der Luther'ſchen. Daß die Züricher Ueberſetzung einer ſehr durchgreifenden Ueberarbeitung und zwar nicht nur in ſprachlicher Hinſicht bedürfe, konnte keinem Kundigen entgehen. Wirklich nahm man dazu ſeit 1661 einen großen Anlauf und errichtete ein collegium biblicum, aber da lähmte die allerdings begründete Furcht damit Anſtoß zu geben (»Insgemein vermeinen die H. Capitulares es ſeyge weder nothwendig noch erbaulich, daß abermalen im Text etwas geändert werde.«) alle Kraft: die neue Ausg. 1667. Fol. und 4. bietet gar Geringfügiges und läßt die billigſten Erwartungen unerfüllt, vgl. J. J. Breitinger in J. J. Simler, Sammlung ꝛc. I. 3. S. 914 ff. II. 1. S. 113 ff. Auch in der Folge glaubte man ſich auf ſolches armſelige Nachflicken im Einzelnen beſchränken zu ſollen, vgl. beſonders die Ausg. von 1724. 4., 1755. 2 Bde. Fol. von J. Caſp. Ulrich beſorgt, vgl. J. J. Simler a. a. O. II. 1. S. 365 ff., 1772. Fol. und 1817. Fol. und 3 Bde. 8. Allerdings hat die Ueberſetzung auf dieſe Weiſe im Laufe der Zeit ihr dialektiſches Gewand größtentheils abgelegt und an Richtigkeit, ſoweit die Kenntniß reichen wollte, gewonnen, allein die Kenntniß ging eben namentlich in den ſchwierigern Büchern des A. T. gar nicht ſelten aus und das an ſich löbliche Streben, treu und doch deutlich zu ſeyn, führte zu widrigem Schwulſt und eckigem, geſpreiztem Ausdruck; kurz, es iſt ein Flickwerk, nicht aus einem Guß und ohne Genialität.

Die katholiſche Kirche konnte bei dem wunderbaren Erfolge der Luther'ſchen Ueberſetzung nicht zurückbleiben; daß ſie dieſelbe als verfälſcht verſchrie, wollte nicht verfangen, das Aechte mußte dafür geboten werden. Nachdem zuerſt Jac. Beringer Luther's Ueberſetzung des N. T. mit wenigen, faſt nur dialektiſchen Aenderungen ſtillſchweigend zum Frommen ſeiner Leute verwendet hatte, Speier 1526. Fol., ſ. Serapeum 15. N. 21, trat Hier. Emſer, »der Sudler in Dresen«, auf den Kampfplatz, ſein N. T. erſchien Dresden 1527. Fol. Ein Zufall wollte, daß es in der Offenb. Joh. ganz dieſelben Holzſchnitte (2 ausgenommen) hatte wie Luther's Ausgabe, aber das ging ehrlich zu, denn die Formen waren von Luc. Cranach gekauft, ſ. Palm a. a. O. S. 80, anders ſtand's mit dem Inhalte. Emſer erklärt weislich die alte und neue Translation nur emendirt und zurecht gebracht zu haben, in der That hat er aber nur eigne Gloſſen gegeben, die Ueberſetzung Luther's dagegen mit geringfügigen ſprachlichen und wenigen Veränderungen nach der Vulgata beibehalten. Luther lachte der großen Weisheit, der Sache war auch ſo gedient. Das Werk iſt dann oft wieder gedruckt worden, ſ. Ge. W. Panzer, Verſuch einer kurzen Geſch. d. römiſch-cath. deutſchen Bibelüberſetzung. Nürnb. 1781. 4. S. 47 ff. Ganz verunglückte J. Eck's Bibel, Ingolſtadt 1537. F. und einige Male aufgelegt, ſ. Panzer a. a. O. S. 132 ff., denn im N. T. war Emſer's Ausg. im Weſentlichen beibehalten, im A. T. aber die Vulgata in einem jämmerlichen Deutſch wiedergegeben. Mehr Glück machte ohne ſein Verdienſt der Dominikaner Dr. J. Dietenberger mit ſeiner Bibel, Mainz 1534. Fol. und oft, ſ. Panzer a. a. O. S. 94 ff. Indem er ſich nämlich im N. T. faſt ganz an Emſer hielt, die Apokryphen faſt wörtlich aus Leo Jud abſchrieb, in den übrigen Büchern des A. T. aber Luther ſtark benutzte, doch im Einzelnen nach der Vulgata umformte, ſo ſteuerte er ſelbſt nicht eben viel bei. Seine Sprache iſt rauh, ungefüge; ſeine Tendenz polemiſch. Er wollte die ungeſäuberten Biblien der »Elymaſſiten« von ihrem Unflat fegen und reinigen und ruft daher ſofort allen deutſchen Chriſten zu:

„Kompt her on forcht, leſſt mich allein.
Bey mir habt yr Gots wort gantz rein.
Das euch vil zeit iſt abgeſtolen,
Durch falſche Bibel, unverholen,
Hie findt yr, wie yr ſeyt verfürt.
Gantz, trew, rein, war, werd ich geſpürt."

Nachdem dieſes Werk von Caſp. Ulenberg † 1617, Cöln 1630. Fol., ſtark überarbeitet, dann wieder von den Mainzer Theologen, Cöln 1662. Fol., verbeſſert worden war, erſchien es gewöhnlich u. T. Catholiſche Bibel, ſ. die Ausgg. bei Panzer a. a. O. S. 160 ff. 177 ff., und ſo hatte die kath. Kirche allmählig eine Ueberſetzung erhalten, die von ihrer Grundlage zwar ſehr bedeutend, aber nicht zu ihrem Vortheil abwich; im Ganzen herrſcht das Streben nach Wörtlichkeit, der Text der Sixtin. Vulgata war maaßgebend.

Etwa nach Verfluß eines Jahrhunderts verſuchte man ſich zunächſt in den proteſtant. Kirchen wieder in neuen Ueberſetzungen; ſie ſind ein treuer Spiegel des Zeitgeiſtes, Glaube wie Unglaube, Vertiefung wie Verflachung, Reaktion wie Revolution ſuchten darin ihre Siege. Die äußerſten Extreme, widerſinnige Wörtlichkeit und ſchales, das Schriftwort mehr als nur verwäſſerndes Moderniſiren wurden durchgemacht und Klopſtock's Ode „die deutſche Bibel", daß der heil. Luther bitte für die Armen, denen Geiſtes Beruf nicht ſcholl, war ſchon lange vorher am Platze. Aber auch die Beſſern überſetzten in gar manchen Stellen allerdings richtiger, etwa auch beſſer, im Ganzen aber, der deutſchen Art, dem bibliſchen Tone nach blieben ſie hinter Luther weit zurück, ſo daß es gar nicht Wunder nimmt, wenn es die Mehrzahl dieſer Ueberſetzer nur zu einer flüchtigen Bedeutung zu bringen vermochte. Von ganzen Bibeln erſchien zuerſt die des Reformirten J. Piscator, Herborn 1602 ff. 4 Bde. 4. und oft, die ſogenannte Straf-mich-Gott-Bibel (Marc. 8, 12. „wann diſem geſchlecht ein zaichen wirdt gegeben werden, ſo ſtraaffe mich Gott."), die in Bern, ſ. J. J. Frickart, Beiträge zur Geſchichte der Kirchengebräuche im ehemal. Kanton Bern. Aarau 1846. 8. S. 52, und auch in einigen andern Gegenden in kirchlichen Gebrauch kam. Sie iſt ſprachlich ſchwach, undeutſch und breit, ſucht ängſtlich den Text wiederzugeben, latiniſirt aber daneben ſo ſtark, daß die Benutzung der lat. Ueberſetzung des Junius und Tremellius dabei ſichtbar iſt. In der lutheriſchen Kirche erſchienen zuerſt die Perikopen in der „Evangel. Kirchen-Harmonie" des Herz. Auguſt von Braunſchweig 1644 neu überſetzt, vgl. J. M. Göze, Verzeichniß ſeiner Samml. ꝛc. S. 198 ff., als aber auf Befehl desſelben Herzogs der jüngere J. Saubert eine Ueberſetzung unternommen hatte, ſo wurde nach dem Tode des Herzogs der Druck inhibirt und das Gedruckte (Lüneb. 1666. 4. bis 1 Sam. 17, 58.) unter Verſchluß genommen; das Princip ſtrenger Wörtlichkeit herrſchte auch hier, übrigens vgl. Göze a. a. O. S. 212 ff. Im folgenden Jahrhundert entſtand im myſtiſchen Intereſſe die Berlenburger Bibel 1726—41. 8 Bde. Fol. von J. F. Haug*) u. A. mit einer nicht eigentlich neuen, ſondern nach dem Grundtext ziemlich ſtark überarbeiteten Luther'ſchen Ueberſetzung, übrigens ſ. oben dieſen Artikel; die Wertheim'ſche aber, Wertheim 1735. 4. von J. Lor. Schmidt, war um mehrere Jahrzehente verfrüht: es durfte nur der erſte, die 5 B. Moſes enthaltende Band an's Licht geſtellt werden. Die Ueberſetzung iſt abgeſchmackt breit und umſchreibend und dabei beherrſcht das naturaliſtiſche Intereſſe alles Außerordentliche und Wunderbare zu beſeitigen. 1 Moſ. 19, 26. „Lots Frau blieb zurück, und ſahe ſich eine Weile um: wurde aber von dem Feuer ergriffen, und lag nachgehends da, von harzichtem Dampf angelaufen und erſtarrt, wie ein ſteinernes Bild." Vgl. Sammlung von (34) Schriften für und gegen das Werth. Bibelwerk 1738. 4. und J. N. Sinnhold, Ausf. Hiſtorie der W. Bibel. Erfurt 1739. 4. Dem gelehrten J. D.

*) Deſſen Namen zu ergänzen, Bd. II. S. 80, vergl. auch Edelmann's Selbſtbiographie, herausgeg. von Kloſe. Anm. des Verf. des Art.: Berleb. Bibel.

Michaelis fehlte zum Ueberſetzer der gewandte, treffende deutſche Ausdruck und Geſchmack, ſeine Ueberſ. (A. T. Gött. 1769 ff. 13 Bde. 4., ohne Anmerk. A. T. 1789, 2 Bde. 4., N. T. 1790. 2 Bde. 4.) iſt breit, ächt hausbackene Koſt damaliger Zeit; vgl. (C. F. Bahrdt) Kritiken über die Mich. Bibelüberſ. Frankf. a. M. 1773. 8. und J. H. Voß in Jen. Allg. Lit. Zt. 1804. Nr. 25. Breit und matt überſetzt auch J. H. D. Moldenhauer, A. T., Quedlinb. 1774 ff. 10 Bde. 4., N. T. 1787 f. 2 Bde. 8. Sim. Grynaeus, Baſel 1776 f. 5 Bde 8., 2. Aufl. Berl. und Baſ. 1782. 3 Bde. 8., paraphraſirt mit engerem Anſchluß an die Textesworte in moderniſirender Weiſe. Die hiſtor. Bücher des A. T. ſind im Auszuge gegeben, die Evangelien ſynoptiſch in einander verſchmolzen. Um durch eine »edele und gebildete« Ueberſetzung, ſtatt der veralteten Lutheriſchen, zum Verſtändniß der h. Schrift zu verhelfen, gab Prälat Ge. F. Grieſinger die h. Schrift »nach den neueſten beſten deutſchen Ueberſetzungen« heraus, Stuttg. 1824. 8., worin von 11 neuteſtamentl. Briefen die Bahrdt's gegeben iſt. Doch die Zeit hatte bereits gezeigt, daß ſie Beſſeres haben wollte und geben konnte, denn die Ueberſ. von W. M. L. de Wette und J. C. W. Auguſti, Heidelberg 1809—14. 6 Bde. 8., bezeichnet jedenfalls einen bedeutſamen Fortſchritt und namentlich hat ſie durch den Rücktritt Auguſti's, der der Arbeit in keiner Beziehung gewachſen war, in der 2. umgearb. Aufl. 1831 f. 3 Bde. 8. (3. Aufl. 1838 f.) bedeutend gewonnen. In Anſchluß an L.'s Art verbindet de Wette mit außerordentlicher Gewandtheit in kurzem, treffenden, geſchmackvollen Ausdruck exegetiſchen Takt, der über Schwierigkeiten nicht ſelten glücklich hinüberhilft. Die von Rob. Weber (2. Bd. Lief. 1. 2. Stuttg. 1853 f. 8.) angefangene Verdeutſchung zeigt, daß der Verfaſſer neueſte Arbeiten nicht nur geleſen hat und erinnert an alte Bekannte.

Zahlreiche Ueberſetzungen erſchienen in der katholiſchen Kirche. Die herkömmliche kathol. blieb meiſt die Grundlage, man folgte der Vulgata, berückſichtigte hier und da etwa den Grundtext, ſelten nur dieſen. Aenderungen wurden genug angebracht, ſie betrafen aber überwiegend nur die Form; die Sprachform wurde der eben herrſchenden unbequemt. Die Extreme wurden vermieden, man hielt ſich meiſt treu und verſtändlich. In dieſem Sinne hielten ſich zur frühern Th. Aqu. Erhard, Augsb. 1722. 2 Bde. Fol., 6. Aufl. 1748, die Benediktiner des Kl. Ettenheimmünſter unter Leitung von Germ. Cartier, Conſtanz 1751. 4 Bde. Fol., 3. Aufl. 1770 (paraphraſirend), Fr. Roſalino (»von unzähligen Sprachfehlern gereiniget«), Wien 1781. 3 Bde. 8., Seibt, Prag 1781. 8. und wohl auch Ign. Weitenauer, Augsb. 1777—83. 14 Bde. 8. und (Joſ. Fleiſchütz), Fuld 1778 ff. 8. Als neu verdeutſcht gibt ſich die anonyme, Wien 1793. 12 Bde. 8. Selbſtſtändiger arbeitete H. Braun, Augsb. 1788—1805. 13 Bde. 8., 2. A. verbeſſert von M. Feder, Nürnb. 1803. 3 Bde. 8., 3. A. umgearbeitet von Joſ. Fr. Allioli, Nürnb. 1830—32. 6 Bde. 8., worauf ſie, da ſie allerdings durch den letztern eine andere Geſtalt gewonnen und mit Vermeidung des Moderniſirens auf Luther's Art zurückgelenkt hatte, unter Allioli's Namen erſchien, ſo 3. verb. Aufl., Landshut 1838. 6 Bde. 8. Im gleichen Sinne, aber auch aus der Vulgata hat H. J. Jäck, Leipz. 1847. 8., überſetzt. Aus dem Grundtexte überſetzte Dom. v. Brentano, aber ziemlich frei und moderniſirend; das N. T. erſchien zuerſt Kempten 1790 f. 3 Bde. 8., 5. A. Grätz 1813 f. 4 Bde. 8., dagegen vollendete er die Bearbeitung des A. T. nicht. Sie wurde fortgeſetzt von Th. A. Dereſer und J. M. A. Scholz, Frankf. a. M. 1797—1833. 4 Thle. in 13 Bden. 8. und erſchien während dem größtentheils auch in 2ter Aufl. Daran ſchließt ſich die Bearbeitung des N. T. von Scholz, Frankf. a. M. 1828—30. 4 Bde. 8. Treuer hielten ſich K. und Leand. van Eß, N. T., Sulzb. 1807. 8. und ſehr oft, A. T. von L. v. E., 2. Bde., Sulzb. 1822. 36. 8.

Noch ſey bemerkt, daß man es auch an Ueberſetzungen in's Judendeutſch nicht fehlen ließ und daß ſelbſt einige Afterüberſetzungen (abgeſehen von denen aus der Vulgata) geliefert wurden, doch iſt mir von letztern eine vollſtändige nicht bekannt. Eine aus dem Franzöſiſchen des Martin (A. T. bis Jerem.) enthält das aus dem Franzöſiſchen überſetzte,

vom Rom. Teller, J. A. Dietelmair u. A. besorgte Bibelwerk, Leipz. 1749—60. 9 Bde. 4., eine aus dem Englischen Sam. Nelson's antideistische Bibel, übersetzt von Ge. W. Panzer, Erlangen 1766—78. 8 Bde. 4. (A. T. bis Hohel.). Das N. T. übersetzte M. A. Wittola, Wien 1775 f. 3 Bde. 8., aus dem Französischen.

Wenn bisher fast ausschließlich die über die gesammte heil. Schrift sich erstreckenden Uebersetzungen in Berücksichtigung kamen, so ist nun auch noch auf die eines Theiles derselben hinzuweisen. Von denen geringerer Stücke sehen wir billig gänzlich ab, aber auch ein Verzeichniß der einzelner Bücher zu geben, würde nicht dieses Ortes seyn. Ueber diese sey nur dies bemerkt, daß ihre Zahl, in früherer Zeit ziemlich gering, erst etwa seit der Mitte des vorigen Jahrh. außerordentlich angewachsen ist, wo es gebräuchlich wurde, der Erklärung eine Uebersetzung beizugeben. Sie tragen den Stempel der Zeit und sind mit ehrenwerthen Ausnahmen im Ganzen ziemlich gering ausgefallen. Zunächst das A. T. anlangend, so hat sich neuerlich das Streben nach Verähnlichung des Originals in einer Weise geltend gemacht, daß die Bildsamkeit des Deutschen harte Proben zu bestehen hatte. F. Rückert (Hebr. Propheten. Lief. 1. Leipz. 1831. 8.) ging voran und diese Art ist die herrschende geworden, wenn sie auch von den Einzelnen strenger oder milder und unter verschiedener Begabung zur Anwendung kam. Bei den dichterischen Büchern bediente man sich entweder eines Metrums, namentlich des Jambus und konnte damit freilich nur eine freie Nach- oder vielmehr Umbildung geben, oder gewöhnlicher folgte man dem Original, das sich ohne Silbenmessung bloß in parallelen Gliedern und rhythmischer Messung der Sätze bewegt. Von einzelnen Arbeiten gehören die von Jos. Lauber, Bd. I. (5 B. Mos.) Wien 1786. 8., (R. F. O. Heinzelmann) Halle 1801. 2 Bde. 8., K. G. Kelle, 4 Bde. (Salom. und Mos. Schriften) Freiberg 1815—21. 8. und E. F. Ch. Oertel, Bd. I. (5 B. Mos.) Ansbach 1817. 4. der modernisirenden Richtung an. M. Mendelssohn lieferte eine verständige Uebers. der 5 B. Mos. (Berlin 1780 ff. 3 Bde. 8. und öfter) und der Psalmen (Berlin 1783 2. A. 1788. 8.). Die neuesten israelitischen Bibeln von H. Arnheim, J. Fürst, M. Sachs unter Redaktion von Zunz, Berlin 1837. 8., L. Philippson, Leipz. 1839 ff. 8., S. Herpheimer, Berlin 1842 ff. 8. erstreben Treue. Von den Ueberss. größerer Stücke des A. T. sind die neuerlich erschienenen Ueberss. der Propheten von H. Ewald, Stuttg. 1840 f. 2 Bde. 8., und Ferd. Hitzig, Leipz. 1854. 8. und der poetischen Bücher von H. Ewald, Gött. 1835 ff. 4 Bde. 8., und E. Meier, Stuttg. 1854. 8. hervorzuheben. Letzterem ist nachtheilig geworden, daß er wirkliche Versmaaße im Originale entdeckt zu haben vermeint.

Gehen wir zu den Uebersetzungen des N. T.'s über. Erst im 17. und besonders im 18. Jahrh. glaubte man durch neue Uebersetzungen dem Verständnisse zur Hülfe kommen zu sollen. Die nächste Richtung ging auf Treue, strengste Wörtlichkeit. Abgesehen von der mir nur aus *Le Long*, Bibl. s. II. p. 181 bekannten Ueberss. von J. Adam Lonicerus, Frankf. 1590. 8., und von der des Am. Polanus v. Polansdorff, Basel 1603. 8., die wohl dem Piscator Concurrenz machen sollte, die aber trotz der gleißnerischen Vorrede wesentlich nur ein an Luther begangenes Plagiat ist, so erschien in dieser zunächst die socinianische (von J. Crell und J. Stegman d. ä. mit Zuziehung anderer socin. Gelehrter) Rackau 1630. 8. Da Luther's Ueberss. sehr stark benutzt ist, so hat der hermeneutische Grundsatz nicht so übel eingewirkt, als sonst geschehen wäre, aber auch die dogmatische Parteistellung blieb nicht ohne nachtheilige Einwirkung. Der Logos (Joh. 1.) ist „die Rede", „alle Dinge geschahen durch sie, und ohne sie geschah nicht ein einig Ding, welches geschehen ist" (1, 3.) „und die Rede war Fleisch" (1, 14.). Die zu Amsterdam 1660. 8. erschienene Ueberss. (vom Socin. Jer. Felbinger) sucht ihr Muster, die Rackau'sche, zu überbieten und hat durch Buchstäblichkeit das Deutsche sehr verunstaltet; übrigens vgl. *Ge. H. Goezius*, De vers. N. T. Felbingeriana. Lubec. 1706. 4. Durch diese Beispiele nicht gewitzigt, schritt man vielmehr in dieser Weise bis zum Aeußersten vor. Barbarisch ist die Ueberss. des Reform. J. H. Reitz, Offenbach 1703, 8. und doch

erlebte ſie bis 1738 5 Auflagen, indeſſen viel ſchlimmerer Art die von C. E. Triller (Amſterd. 1703. 8.), in der wir z. B. Röm. 1, 12. den untereinander Glauben, 1, 19. das kennerliche Gottes, Matth. 6, 11. das zuweſentliche Brod finden; übrigens vgl. *G. Olearius*, Observatt. circa orac. Jes. Matth. 4, 14. 15. Lips. 1704. 4. und *G. Ge. Zeltner*, De novis bibl. verss. germ. non temere vulgandis etc. Ed. II. Altdorf. 4. Schließlich kam J. J. Junckherrot (Offenbach) 1732. 8. und lieferte ein gar poſſierliches Kauderwelſch. So lautet „Treibungen derer H. Geſchichten da abhin," 1, 1. „die zwar vorderſte rede habe ich gethan von aller da o küſſer Gottes welcher hat angefangen der Jeſus da zu machen beydes euch zu lehren da." Eine handſchriftliche Ueberſ. ungefähr aus dieſer Zeit, die J. M. Göze beſaß, ſ. Verzeichniß ꝛc. S. 243 f., war ziemlich treu und fließend. Andererſeits überſetzte der Graf L. v. Zinzendorf (Ebersdorf 1727, Büdingen 1739. 8.), ſich ſeinem gemüthlichen Genius überlaſſend, ſehr frei „in einem stylus, der ein wenig cavalier, bei dem ſein eigentlicher National-Trant allenhalben zu mercken." Daß er den Orthodoxen zum Aergerniß gereichte, vgl. z. B. *J. H. Benner*, Tirocinium Zinzend. Giss. 1742, war nicht zu verwundern, meinte er doch, unſer Heiland möge ſelbſt „ſehr platt geredet und vielleicht manche Bauren-Phrasin gebraucht haben, dahinter wir itzt etwas ganz anders ſuchten, weil wir den Idiotismum der Handwerkspurſche zu Nazareth nicht wüßten." Ebenſo frei hielt ſich auch der theoſophiſche Timotheus Philadelphus (J. Kayſer, Arzt in Stuttgart) 1733 f. 8., doch 1735 f. lieferte er auch eine Ueberſetzung nach dem Buchſtaben. Die nächſten Ueberſetzer waren Ch. A. Heumann, Hannover 1748. 2 Bde. 8., 2. A. 1750, und J. A. Bengel, Stuttg. 1753. 8., 3. A. 1781. Erſterer folgt ziemlich genau dem Texte, aber mit der „feinen und zierlichen Schreibart" iſt's nicht weit her; zu den Angriffen Kohlreif's und Friſch's ſ. Ge. A. Caſſius, Lebensbeſchr. Heumann's. Caſſel 1768. 8. S. 414. 416 ff. Bengel's Arbeit ſollte neben der fließenden Luther'ſchen Ueberſ. durch engern Anſchluß an das Griechiſche „Etlichen dienen", aber ſie iſt damit ſteif und undeutſch ausgefallen.

Es kam die Zeit der Neologie. Dieſe zeigte auch hier ihren völligen Mangel an hiſtoriſchem Sinn. Das Geſchäft des Ueberſetzers und Auslegers mit einander vermengend kam ſie weiter zu dem leidigen Moderniſiren. Indem die h. Schriftſteller ganz in der damals gewöhnlichen Redeweiſe auftreten ſollten, wurde nicht nur die urſprüngliche Form gänzlich verwiſcht, ſondern es konnte auch nicht ausbleiben, daß ſelbſt die Gedanken alterirt und gefälſcht wurden. An die Stelle des urkräftigen, vollen und reichen urchriſtlichen Rede- und Gedankenkreiſes trat ein blaſſer, matter, den Errungenſchaften der hausbackenen Zeit alſo angepaßter Abklatſch, daß alles Dämoniſche verſchwand, aber freilich auch von dem Wehen des Geiſtes nichts mehr zu verſpüren war. Das extremſte Produkt dieſer Richtung ſind „die neueſten Offenbarungen Gottes — verteutſcht" von C. F. Bahrdt, Riga 1773 f. 4 Bde. 8., 3. A. Berlin 1783. 8. Matth. 2, 23. „worauf man die alte Sage deuten kann." 5, 4. „Wohl denen, welche die ſüßen Melancholieen der Tugend den rauſchenden Freuden des Laſters vorziehen, ſie werden reichlich dafür getröſtet werden." Daß dagegen J. M. Göze (Beweis ꝛc. Hamb. 1773. 8.) ſeine ernſte Stimme erhob, Göthe 1774 ſeinen Witz verſuchte, wollte in dieſer Zeit nicht verfangen, noch weniger konnte das Concluſum des kaiſerl. Reichshofrathes 1779 von Wirkung ſeyn. Viel geringer und in mannigfaltiger Abſtufung erſcheint das Moderniſiren bei den andern Ueberſetzern. Der verdiente Philolog (Ch. T. Damm, Berlin) 1765. 3 Bde. 4. brachte die Neologie wenigſtens nur in die Anmerkungen, vgl. dagegen A. G. Maſch, Prüfung ꝛc. Bützow und Wismar 1765. 67. 2 Bde. 8., auch (Ph. M. Hahn, Winterthur) 1777. 12. hielt ſich auf Grundlage Luther's ziemlich treu, verfuhr aber ſo puriſtiſch, daß auch die Namen Chriſtus, Evangelium, Apoſtel u. dergl. überſetzt wurden, wogegen J. G. Sillig, Leipz. 1778—86. 8. (Matth. — Röm.) ſtark moderniſirte. Weiter gehören hierher J. Ch. F. Schulz, Bd. I. Evang. Leipz. 1774. 8., G. W. Rullmann, Lemgo 1790 f. 3 Bde. 8., J. A. Bolten, Altona 1792—1806. 8 Bde. 8., J. D. Thieß, Hamb. und Gera 1794—1800. 4 Bde. 8. Evang. und Apoſtelgeſch., G. F. Seiler, Erl. 1806. 2 Bde. 8.,

2. A. 1822, J. C. R. Eckermann, Kiel 1806—8. 3 Bde. 8., J. W. F. Hetzel, Dorpat und Leipz. 1809. 8., Ch. F. Preiß, Stettin und Leipz. 1811. 2 Bde. 8., L. Schuhkrafft, Stuttg. 8. War die Sprache auch wohl eine fließendere, so konnte sie jedoch nicht den breiten, paraphrastischen, die Gedanken verdünnenden Karakter vergessen machen. Wegen geschmackvollerer Haltung fand nicht mit Unrecht J. J. Stolz den meisten Beifall. Die Uebers. erschien zuerst Zürich 1781 f., Bd. I. von J. L. Vögeli, Bd. II. von Casp. Häfeli und Stolz; die 2. A. 1795 war ein neues von Stolz allein geliefertes Werk, 4. A. Hannover 1804. 2 Bde. 8. Ueber die Verketzerung Stolz's von Seiten J. L. Ewald's s. Stolz, Nöthige Antwort ꝛc. Helmst. 1797. 8. und die Verketzerer. Altenb. und Erf. 1800. 8. Im Jahr 1820 lieferte Stolz auch eine wörtliche Uebers. Die Zeit dieser Richtung war abgelaufen. J. Goßner, München 1815, neue nach dem Grundtexte revid. Ausg. Leipz. 1825. 8., hält sich in Anschluß an Luther etwas wörtlicher, Richter's u. A. Arbeit, Zwickau 1830, war ein verunglücktes Denkmal des großen Jubeljahres. Die neuesten Uebers. H. A. W. Meyer, Gött. 1829. 8. 2 Abth., E. G. A. Böckel, Altona 1832. 8., J. K. W. Alt, Leipz. 1837—39. 4 Abth. 8., besonders aber K. v. der Heydt, Elberf. 1852. 8. erstrebten mögliche Treue, ohne damit freilich immer dem Deutschen gerecht zu werden. Schließlich darf die wohlgelungene Uebers. der Offenb. Joh. von J. G. Herder, Riga 1779. 8. nicht unerwähnt bleiben.

Auch von Katholiken erschienen seit Ende des vorigen Jahrh. neue Uebersetzungen. Sie flossen aus der Vulgata, doch meist unter Berücksichtigung des Grundtextes und halten sich, etwa die modernisirende und paraphrasirende J. Babor's, Wien 1805. 3 Bde. 8., ausgenommen, auf einem mittlern Niveau; das Traditionelle schlägt natürlich oft genug durch. Mir sind bekannt geworden die von Christoph Fischer, Prag 1784, Trier 1794. 8., Seb. Mutschelle, München 1789 f. 2 Bde. 8., B. Weyl, Bd. I. Mainz 1789. 8., J. Ge. Krach, Freiburg 1790. 2 Bde. 8., 2. A. 1812, die anonyme, Wien 1792. 3 Bde. 8., die von B. B. M. Schnappinger, Mannheim 1797—99. 3 Bde. 8., 3. A. 1817. 4 Bde., C. Schwarzel, Ulm 1802—5. 6 Bde. 8. (Evangelien), die anonyme, Salzburg 1808. 8., die (von M. Wittmann) nach der Vatican. A. Regensburg 1809. 8. und oft, von J. M. Sailer, Grätz 1822. 8. und die von J. H. Kistemaker, Münster 1825. 8., 3. A. 1839. Die des Deutschkatholiken Ant. Maur. Müller, Berlin 1845. 8. hält sich treu nach dem Grundtexte. O. F. Fritzsche.

Deutsche Concordate, s. Concordate.

Deutschkatholicismus. Dieser Name, an sich betrachtet, würde, entsprechend dem Gallicanismus in der französischen Kirche, alle diejenigen in der römisch-katholischen Kirche Deutschlands hervortretenden Bestrebungen bezeichnen, durch welche der sogenannte Ultramontanismus bekämpft und eine eigenthümliche, dem deutschen Bewußtseyn gemäße Entwickelung des kirchlichen Lebens befördert werden soll. Bestrebungen in diesem Sinne durchziehen die Geschichte der deutschen Kirche von ihrer Entstehung an; aus ihnen ging die evangelische Reformation des 16. Jahrhunderts, ihrer weltlichen Seite nach, hervor. Diese Reformation würde, wäre sie allerseits angenommen worden, zu einer gebührenden Geltung des eigenthümlich Nationalen in der Kirche, unter Beibehaltung einer sichtbaren Einheit für die ganze abendländische Kirche, geführt haben. Seitdem jedoch ein Theil von Deutschland sich diesem deutschen Reformationswerke versagte, und statt dessen sich an der neurömischen, auf dem Concil von Trident gebildeten Kirche betheiligte: seitdem ist, innerhalb dieses römisch-katholischen Deutschlands, jeder Gedanke an eine eigenthümdeutsche Katholicität mit einem inneren Widerspruche behaftet. Zwar waren es, im die deutschen Erzbischöfe selbst, welche, durch die sogen. Emser Punkta-Kirche meinten erschaffen zu können. Aber das Unternehmen daß mehr und mehr aller Deutschkatholicismus in Ver-gions- und kirchenfeindlichen Aufklärung. Des Kur- über Deutschlands katholische Kirche war nun gar sodann, nach den Befreiungskriegen, ist der

Gedanke einer deutſchen Nationalkirche aufgegriffen und mannigfach, auch von den Regierungen (nämlich den Regierungen der kleineren deutſchen Staaten zu Frankfurt im Jahr 1818), erwogen worden; indeß war es gewiß ſehr richtig, wenn Niebuhr, als er in Rom über die römiſchkatholiſchen Kirchenverhältniſſe Preußens verhandelte, in den Berichten, die er nach Hauſe ſchickte, ſtets darauf zurückkam, daß ſich mit der römiſchkatholiſchen Kirche eben nur als ſolcher verhandeln laſſe — wie denn das von der preußiſchen Regierung auch gar nicht anders gemeint worden war. Sit ut est, aut non sit hieß es auch hier. So wurde ſie wieder hergeſtellt — ein Strombette für die nun erſt zu voller Unwiderſtehlichkeit gediehene ultramontane Strömung; ihr zu folgen, ſie mochten wollen oder nicht, war für alle Kirchlichgeſinnten im römiſchkatholiſchen Deutſchland unter den vorhandenen Umſtänden eine Unvermeidlichkeit. Richtungen, die auf eigenthümlich deutſche Geſtaltung in Wiſſenſchaft und Leben hinzielten, wurden entweder zum Schweigen gebracht, oder lenkten ſelbſt allmählig in die ultramontane Bahn. Die das nicht thaten, ſahen ſich, ſelbſt wo im Anfange Beſſeres geahnt war, in die Mitgenoſſenſchaft jenes gemeinen, leeren Liberalismus gezogen, der wohl bezweifeln und benagen, aber weder etwas Deutſches noch etwas Katholiſches zu Stande bringen kann. Dennoch erzeugte dieſe Richtung, im Jahre 1844 von zwei Veranlaſſungen aus in die politiſch-religiöſe Gährung der Zeit einſetzend, eine Reihe von Erſcheinungen, auf welche nun der Name des Deutſchkatholicismus angewendet wurde — mit keinem andern Erfolge jedoch, als daß dadurch dieſer Name ſelbſt entwürdigt, und der Gedanke, den er bezeichnen könnte, mehr als je aus den Augen verloren ward. Jene zwei Anläſſe waren: des Vikars Johann Czerski Separation zu Schneidemühl, und des Johann Ronge Brief an den Biſchof Arnoldi von Trier. — In dem poſen'ſchen Städtchen Schneidemühl hatte nämlich der alte Propſt Buſſe, durch ſein Eifern gegen gemiſchte Ehen, in manche alte und neue Familienverhältniſſe unbequem eingegriffen; zur Beſchwichtigung ihrer geſtörten Gewiſſen hatten auch Leute, die nicht eben zu dem gemeinen räſonnirenden Philiſterthum gehörten, ſich die Unterſcheidung zwiſchen Chriſtenthum und Prieſterwort, die ohnehin im Bürgerſtande, zumal bei gemiſchter Bevölkerung, geläufig iſt, zu eigen gemacht; und ſie hatten denn auch ſich mit der heiligen Schrift ſo weit zu befreunden geſucht, um aus ihr für ihre Anſichten eine Stütze zu gewinnen. Im März 1844 wurde nun Czerski als des Propſtes Vikar dorthin verſetzt. Czerski war mit ſeinem Gelübde der Eheloſigkeit und dadurch mit ſeinen Obern zerfallen; er befand ſich in einer ähnlichen Gewiſſensbedrängung, wie ſie in ſeiner neuen Gemeinde herrſchte. Man verſtand ſich gegenſeitig; man beſtärkte ſich in der Ueberzeugung, daß nicht der Pabſt, ſondern daß Chriſtus und der Glaube an ihn ſelig mache. Nun wurde Czerski ſuspendirt; die Gemeindevertreter baten für ihn vor, eine Eingabe mit etwa 500 Unterſchriften war umſonſt; da erklärte Czerski (22. Aug.), er trete aus der römiſchen Hofkirche aus. Seine Anhängerſchaft aber, durch den Propſt am 20. Okt. öffentlich von der Kanzel mit Ausſchließung von den Sakramenten und vom Begräbniß bedroht, erklärte ſich als chriſtlich apoſtoliſch-katholiſche Gemeine, miethete ein Privathaus, »engagirte« Czerski als Prediger, ließ ſich das Abendmahl von ihm in beiderlei Geſtalt reichen. Die Meinung war dabei dieſe: daß man ſo, als apoſtoliſch-katholiſche Gemeinde, das Recht auf Kirchgut und dergleichen nicht aufgegeben, ſondern gewahrt habe; in einer Eingabe an die Regierung, unterm 27. Oct., bat man um »Anerkennung und um Feſtſtellung der externa;« d. h. man ſah es für ſelbſtverſtändlich an, daß vor der bürgerlichen Obrigkeit Czerski fortfahre, katholiſcher Prieſter zu ſeyn, die neue Gemeinde fortfahre, ein Theil der katholiſchen Gemeinde zu Schneidemühl zu ſeyn, und daß nur, wegen der vorgefallenen Spaltung, eine Abmeſſung des Antheils, welcher den Chriſtkatholiſchen an den Gütern und Rechten der Schneidemühler Kirche und Schule zuſtehe, eintreten müſſe. Eine Rechtsanſicht, die natürlich von der Regierung nicht getheilt wurde, die aber wohl mit dazu wirkte, daß das Schneidemühler »Häuflein« ſo ganz den Gedanken von ſich fern hielt, ſich der beſtehenden evangeliſchen Kirche einzuverleiben, ſich in das große deutſche dreihundertjährige Reformationswerk demüthig lernend hinein zu leben. Man wollte

lieber eine eigen gemachte Reformation, ein eigen gemachtes Bekenntniß. Dieses nun, so wie es der Regierung eingereicht wurde, war allerdings ernst und verständig gehalten; der äußerlich am meisten hervortretende Unterschied von der evangelischen Kirche lag in der beibehaltenen Zählung von sieben Sakramenten. Die Gemeinde baute ein Haus; erhielt Besuche und Gaben von weit her; Czerski heirathete, getraut von dem evangelischen Ortspfarrer; ward feierlich excommunicirt, erschien durch Erzählungen des Nachtwächters von Schneidemühl als ein von feindlichen Ueberfällen bedrohter Märtyrer, wurde weithin als der Hochherzige, als der Mann von apostolischem Wesen gefeiert — sein Unglück aber war, daß er nun in den Ronge-Sturm hineingerissen und zum Mitreformator Deutschlands gemacht wurde. — Johann Ronge, ehemaliger Kaplan zu Grotkau in Schlesien, suspendirt wegen mißliebiger Schriftstellerei, seitdem ohne bestimmten Beruf, ließ in den sächsischen Vaterlandsblättern vom 16. Oct. 1844 ein Schreiben drucken, in welchem er die damals viel besprochene Ausstellung des angeblichen Rockes Christi zu Trier mit den kräftigsten Schlagwörtern des damaligen Liberalismus bekämpfte. Ein Volksaufruf in diesem Tone war damals ein Ereigniß, das ungefähr ebenso viel Aufsehen machen konnte, wie der Trierer Rock selbst; bald war die Zahl der Wallfahrer von Trier durch die Zahl der Leser und Verehrer Ronge's überboten; der nach Thaten oder doch nach Ereignissen durstigen Zeit ward Ronge noch interessanter, als das Domkapitel zu Breslau mit öffentlicher Excommunication gegen ihn verfuhr; seine Existenz zu sichern, erklärte man für die nächste Pflicht des deutschen Volks; aus Hinterpommern und noch weiter her kamen tönende Adressen, Geldgeschenke, Ehrenpokale, Prachtbibeln; ein Professor des kanonischen Rechtes zu Breslau, Regenbrecht, nahm mittels eines Briefes in gesteigertem Rongestyl Abschied von der römischen Kirche; deutschkatholische Gemeinden schoßen im Winter von 1844 zu 45 auf nicht nur zu Breslau, sondern auch zu Elberfeld, zu Leipzig, zu Offenbach und Worms, in Berlin, in Dresden und anderwärts. Schneidemühl, sammt Czerski und seiner Braut, wurden in die wachsende Ronge-Begeisterung eingeschlossen, welche von Ronge durch fortgesetzte Schriftstellerei rege gehalten, und zu der Aussicht auf endliche Herstellung einer deutschen Nationalkirche gesteigert wurde. Urplötzlich, am 23. März 1845, eröffnete denn auch zu diesem Zwecke zu Leipzig der dresdener Professor Wigard ein Concil, bei welchem Vertreter von etwa 20 deutschkatholischen Gemeinden ab- und zugingen. Im Widerspiele gegen das damals gerade 300 Jahre alte Concil von Trident wurden hier die neuen Grundlagen des Glaubens und Lebens mit solcher Eile beschlossen, daß selbst Ronge und Czerski nur eben noch zum Schlusse der Verhandlungen herbeikamen. Sie waren, außer dem Prediger der leipziger Deutschkatholiken, Kerbler, die beiden einzigen Geistlichen dieser constituirenden Synode. Als man ein Bekenntniß beschließen wollte, so zeigte sich zwischen dem von Schneidemühl, zu welchem sich auch Berlin und Elberfeld neigten, und dem von Breslau, welches als Ausdruck des Zeitgeistes der Mehrzahl wohlgefiel, ein unvereinbarer Widerspruch; dies setzte jedoch nicht in Verlegenheit, sondern man beschloß folgenden „allgemeinen Inhalt der Glaubenslehren der Deutschkatholiken:“ „Ich glaube an Gott den Vater, der durch sein allmächtiges Wort die Welt geschaffen, und sie in Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe regiert. Ich glaube an Jesum Christum unsern Heiland. Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige allgemeine christliche Kirche, Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben.“ Nachdem dann, unter andern Beschlüssen, der Name „deutschkatholisch“ für Alle festgestellt, und nur der Schneidemühler Gemeinde aus Rücksicht auf die polnischen Mitglieder der Name „apostolisch-katholisch“ gelassen worden, eilte man am 27. März zu einem Festmahle, durch welches die protestantischen Lichtfreunde in Halle die neue Nationalkirche beehren wollten. — Die Regierungen, in Handhabung des bestehenden Rechts, welches neben [illegible] und der tridentinischen Kirche nur Sekten kennt, legten [illegible] an. Nicht nur, daß die [illegible] genen Taufen und Trauungen und ihre Versamm-

lungsrecht mußte fortwährend in Frage kommen. Eine Frage, welche von den verſchiedenen Regierungen einigermaßen verſchieden, ja von den einzelnen Regierungen zu verſchiedenen Zeitpunkten abweichend beantwortet wurde. Der Grund dieſer Verſchiedenheiten lag nur zum kleineren Theile in der Unſicherheit, in welcher ſich die Behörden mit ihrer Beurtheilung der Sache befanden. Ueberwiegend vielmehr lag der Grund in dem Treiben der Deutſchkatholiken ſelbſt. Sofort nach dem Leipziger Concile trat Spaltung ein. In Berlin zuerſt erkannten etliche Genoſſen des Deutſchkatholicismus den Abgrund, welchen die Leipziger Beſchlüſſe aufgethan hatten; ſie legten dawider Proteſt ein am 15. Mai; von der Mehrheit jedoch mit ihren Bedenken tumultuariſch zum Schweigen gebracht, vereinigten ſie ſich zu einer beſondern Gemeinde, die der Proteſt-Katholiken genannt, und veröffentlichten ein Bekenntniß, welches, mit Voranſtellung des apoſtoliſchen Symbolums, auf der Anerkennung der Schrift als »alleiniger Quelle des Glaubens« und der Gerechtigkeit allein durch den Glauben an Chriſtum beruhte. Während nun Ronge triumphirend durch die deutſchen Gauen zog, und in immer ungeſchlachterer Schriftſtellerei nun auch gegen das proteſtantiſche Jeſuitenthum eiferte und auf dieſes die Schuld der im Deutſchkatholicismus entſtandenen Spaltungen warf; während durch Anton Theiner in Schleſien und allenfalls auch durch Profeſſor Schreiber in Freiburg dem Deutſchkatholicismus der dringend nöthige Zuwachs an wiſſenſchaftlicher Bildung geboten zu werden ſchien; hörte man von Czerski nur noch angſtvolle Aeußerungen eines Unglücklichen, der weder den Muth hatte, ſeinen Leipziger Freunden zu folgen, noch den Muth, ſich und ſeine Gemeinde an dem, was ſie von chriſtlichem Glauben hatten, feſtzuhalten. Vergeblich war daher der auf einer Synode zu Schneidemühl (22—24. Juli 46) gemachte Verſuch, dem Deutſchkatholicismus das zu Leipzig aufgegebene Chriſtenthum zu retten; die Abgeordneten der Berliner Proteſtgemeinde drangen gegen Czerski's Armſeligkeit und gegen Theiners vielwiſſende Flachheit nicht durch; in dem durch Theiner den hier verſammelten Poſen'ſchen Gemeinden aufgeredeten Bekenntniſſe wurde Jeſu Chriſto die Ehre, daß in ihm der Gottesglaube ſich am deutlichſten dem Menſchen zum Bewußtſeyn gebracht habe, gelaſſen bis auf weitere freie Entwickelung dieſes chriſtlichen Bewußtſeyns: und ſo blieb der urſprüngliche Schneidemühler Chriſtkatholicismus jetzt auf das dünne Häuflein der Berliner Proteſtkatholiken beſchränkt. — Ronge unterdeß und ſeine Sache machte ſich immer breiter, dadurch nämlich, daß er, ſeine Perſon wie ſeine Sache immer tiefer und ununterſcheidbarer in den gährenden Pfuhl der rein verneinenden, in Kirche und Staat nur zerſtörenden Elemente verſanken. Zwar ſetzte noch im Jahr 1845 der Heidelberger Profeſſor Gervinus den proteſtantiſchen Geiſtlichen die hohe Miſſion des Deutſchkatholicismus auseinander; er erfuhr jedoch, ſelbſt von der minder ſtrenggläubigen Seite durch Dr. Schenkel entſprechende Zurechtweiſung. Dagegen ſuchten einzelne proteſtantiſche Kandidaten, mit ihrer Kirche, oder mit dem Chriſtenthume, oder mit der Welt zerfallen, in der neuen Kirche Brod und Gelegenheit zur Entfaltung ihres Zeitbewußtſeyns; die geſammte politiſche Oppoſition, in den ſtädtiſchen Collegien wie in den Ständekammern, machte die Sache Ronge's zu der ihrigen; und die proteſtantiſchen Lichtfreunde wußten kaum noch einen Grund aufzufinden, weshalb Lichtfreundthum und Deutſchkatholicismus nicht in einander fallen ſollten. Auch Ronge war in einiger Verlegenheit, dieſes Ineinanderfallen vor der Hand abzulehnen; doch gelang es ihm; und auch in der eigenen Partei behauptete er, ſo viel möglich, die Alleinherrſchaft; Männer von verhältnißmäßiger Bedeutung, wie z. B. Regenbrecht, ſahen ſich getrieben, ihm zu we en. und dem Deutſchkatholicismus den Abſchied zu geben, wie ſie es früher dem rö- gethan hatten. Jenes Ineinanderfallen trat denn aber doch ſehr bald ein, als eundthum und Deutſchkatholicismus, mit der im Jahre 1848 ausbrechenden Revolution ineinanderfielen. In der Maſſe der neu auftauchenden Revolutionsſchwanden die Größen des Deutſchkatholicismus; die Reaction vertrieb ſie aus 10. und verfuhr gegen die kümmerlich fortlebenden Gemeinden theils mit allgei drückung, theils mit einzelnen polizeilichen Maßregeln. Denn, wenn auch

hier und da noch etliche in der guten Meinung stehen mochten, in diesen Vereinen ein religiöses Bedürfniß befriedigen zu wollen, so konnte doch der Deutschkatholicismus als solcher, da er eine religiöse Glaubensgrundlage nicht einmal nachweisen wollte, nur als eine Form angesehen werden, in welche sich der in andern Formen niedergekämpfte Revolutionsgeist zu retten suchte. Während die Regierungen nach diesem Gesichtspunkte handelten, schloß der römische Katholicismus sein Urtheil über den Deutschkatholicismus dahin ab, daß derselbe nur ein Ausfluß des Protestantismus, und seine Niederlage eine Niederlage des letzteren gewesen sey. In Wahrheit aber ist der Deutschkatholicismus nur der thatsächliche Beweis für unser im Eingange ausgesprochenes Urtheil: daß innerhalb des römischen Katholicismus, da er die evangelische Reformation von sich gestoßen, eine Reform überall keinen Sinn haben kann. Dietlen.

Deutschmann, Joh., geb. 1625, seit 1657 a. o., seit 1662 o. Professor in Wittenberg, starb 1706 in dem hohen Alter von 81 Jahren. Daß sein Name noch gegenwärtig genannt wird, verdankt er allein den mit so großer Leidenschaftlichkeit geführten Streitigkeiten mit dem jüngeren Calixt und später gegen Spener; von seinen Schriften hat keine eine Bedeutung erhalten. Zur Feier seines Rectoratsantritts 1678 wurde in seinem eigenen Hause von Studenten eine Komödie aufgeführt, in welcher der jüngere Calixt als gräuliches Ungeheuer auf die Bühne tritt mit Hörnern und Klauen, über welches die Calov'sche Schrift Consensus repetitus den Triumph davon trägt. Einem Spener wirft Deutschmann in seiner „christlutherischen Vorstellung“ nicht weniger als zwei hundert drei und sechzig Ketzereien vor. Nachdem Spener diese Schrift zu Gesicht bekommen, urtheilt er: „es ist diese Arbeit aus göttlichem Gerichte so übel gerathen, daß sich die Fakultät damit vor der ganzen Kirche prostituirt, also daß mir sobald einige gute Freunde gratulirten, Gott habe meine Feinde in meine Hand gegeben.“ Im letzten B. der Bedenken S. 566. Als Schwiegersohn von Calov war der schwache Mann nur blindes Werkzeug in dessen Hand. Zu seinen wissenschaftlichen Liebhabereien gehörte die Ausbildung der sogenannten theologia paradisiaca. Es sollte die Uebereinstimmung nicht nur des Alten Testaments, sondern auch des patriarchalischen und adamitischen Glaubens nicht nur mit der Conf. Aug., sondern selbst mit der F. C. nachgewiesen werden. Deutschmann gab daher heraus: eine antiquissima theologia positiva primi theologi Adami, ein symbolum apostolicum Adami, ferner: „Der christlutherischen Kirche Prediger-Beicht und Beichtstuhl von dem großen Jehovah-Elohim im Paradiese gestiftet.“ In dieser Spitze der Uebertreibung richtete sich die höher und immer höher gespannte Orthodoxie der Zeit.

Raufft, Leben der churfächsischen Gottesgelehrten, die mit der Doctorwürde geprangt, und im jetzt laufenden Jahrhundert das Zeitliche gesegnet haben. 1742. I. S. 234. Walch, Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche. I. S. 341 ff. 749 ff. II. 891. 898. Tholuck, der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs. 1852. S. 221. Tholuck.

Deutschorden, der, verdankt wie der Johanniterorden und der Tempelorden seine Entstehung den Kreuzzügen, steht aber an kirchlichen und socialen Verdiensten weit höher als jene beiden. Denn die Verbreitung des Christenthums und deutscher Bildung in den Ostseeländern, so wie die Gründung des Herzogthums Preußen ist wesentlich sein Werk. Seine Stiftung fällt in die Zeit der Belagerung von Akkon. Aus Mitleid über das jammervolle Schicksal der deutschen Pilgrime, welche nach den vielen Mühseligkeiten und Gefahren endlich entkräftet und mittellos in dem durch Seuchen und Hungersnoth heimgesuchten Lager ankamen, und hier ohne Pflege und Obdach hinstarben, schlugen einige Bremer und Lübecker Bürger, welche unter Führung des Grafen Adolph von Holstein nach dem heiligen Lande gesegelt waren, vermittelst ihrer Schiffsegel Zelte auf, um die deutschen Pilgrime darin aufzunehmen und sie, soviel es möglich war, hier zu pflegen. Mit ihnen verbanden sich um das Jahr 1190 auch Brüder des deutschen Hospitals zu Jerusalem. Die wohlthätige Wirksamkeit dieser Männer erregte die Aufmerksamkeit der anwesenden Fürsten und besonders des jungen Herzogs Friederich von Schwaben. Dieser

faßte den Gedanken, den zum Schutz der deutſchen Pilgrime gebildeten Verein zu einem Ritterorden nach dem Vorbilde der Johanniter und Templer zu geſtalten und die beiden Meiſter dieſer Orden wurden nun beauftragt, in Gemeinſchaft mit dem Patriarchen und anderen hohen Geiſtlichen eine neue Regel zu entwerfen. Dies wurde in der Art ausgeführt, daß man die Geſetze für die ritterliche Thätigkeit von dem Tempelherrnorden entlehnte, die Pflichten chriſtlicher Mildthätigkeit aber und die Pflege der Leidenden nach den der Johanniter ordnete, was ohnehin ſchon den Vorgang der deutſchen Hoſpitalbrüder für ſich hatte. Die neue Gemeinſchaft wurde nun „Orden des deutſchen Hauſes unſerer lieben Frau zu Jeruſalem“ genannt und erhielt als ſolcher die Beſtätigung des Pabſtes Cöleſtin III. am 6. Februar 1191. Einige Hiſtoriker, wie z. B. J. H. Hinnes in der Vorrede zum Urkundenbuch des deutſchen Ordens, glauben jedoch dieſe Bulle, in welcher der Pabſt die deutſchen Brüder der heil. Marienkirche zu Jeruſalem in ſeinen Schutz nimmt, nicht als Stiftungsbulle des Deutſchordens auffaſſen, ſondern nur auf die ſchon früher vorhandenen deutſchen Hoſpitalbrüder in Jeruſalem beziehen zu dürfen, und wollen die eigentliche Gründung des Deutſchordens erſt in einen ſpätern Zeitpunkt von unbekanntem Datum ſetzen. Herzog Friederich von Schwaben, der die päbſtliche Bulle ausgewirkt hatte, erlebte deren Ankunft im Morgenlande nicht, an ſeiner Statt vollzogen nun der König von Jeruſalem und der Patriarch die Aufnahme der deutſchen Brüder in den neuen Orden. Vierzig edle Deutſche erhielten den Ritterſchlag und die Weihe. Als Ordenskleid wurde ihnen ein weißes Gewand mit einem ſchwarzen Kreuze ertheilt. Bald darauf erfolgte auch die Wahl eines Vorſtandes oder Hochmeiſters, die auf den aus den Rheinlanden gebürtigen Ritter Heinrich Walpott von Baſſenheim fiel. Eine weitere Ausbildung der Ordensregel erfolgte unter dem Pabſt Clemens III. der 1191 auf Cöleſtin III. gefolgt war, und ſich als großer Gönner der Deutſchordensritter bewährte. Er ſetzte feſt, daß ſie alle Rechte, Begünſtigungen und Freiheiten genießen ſollten, welche die Templer und Johanniter beſaßen. Als erſtes Grundgeſetz wurde aufgeſtellt, daß nur Männer deutſcher Geburt von freiem und edlem Stamm aufgenommen werden ſollten. Die Gelübde der Armuth, Keuſchheit und des Gehorſams hatten ſie mit den andern geiſtlichen Orden gemeinſam. Die Brüder zerfielen in zwei Claſſen, in ſtreitbare Ritter, und in ſolche, welche die Pflege und Heilung der Kranken in den Hoſpitälern beſorgten. Außer dieſen Ordensbrüdern wurden auch Prieſter in den Dienſt genommen, welche den Gottesdienſt zu beſorgen hatten, aber keine eigentliche Glieder des Ordens waren. Erſt 30 Jahre ſpäter bekam der Orden die Erlaubniß, auch Prieſter-Brüder aufzunehmen. Die Mittel der Erhaltung und die Koſten der Krankenpflege floßen dem Orden anfangs, mehr in einzelnen Spenden wohlthätiger Gönner, als aus eigenen Beſitzungen zu. Erſt nach der Eroberung von Akkon erwarb der Orden auch Grund und Boden und erbaute auf demſelben eine Kirche, ein Hoſpital und mehrere Wohngebäude. Die erſte bedeutende Schenkung verlieh ihm Kaiſer Heinrich VI., der ihm durch Urkunde vom 18. Juli 1197 ein Ciſtercienſerkloſter der heiligen Dreifaltigkeit zu Palermo, deſſen Beſitzer wegen widerſpenſtigen Benehmens vertrieben worden waren, ſammt allen dazugehörigen Beſitzungen übergab. Uebrigens blieb der Orden geraume Zeit in beſcheidenen Verhältniſſen, wuchs nur langſam an Mitgliedern und Gütern. Erſt unter Hermann von Salza, einem tapferen aus Thüringen gebürtigen Ritter, der um's Jahr 1210 zum Hochmeiſter gewählt wurde, nahm er einen ſchnelleren Aufſchwung; es floßen ihm nun reichlich Gelder, Güter und Privilegien zu.

Hermann v. Salza war ein Mann von einnehmender Perſönlichkeit und ausgezeichneter Thatkraft, er ſpielte nicht nur bei allen Unternehmungen im Morgenlande eine ſehr wichtige Rolle, ſondern auch in den europäiſchen Angelegenheiten. Häufig ſehen wir ihn als Botſchafter an den abendländiſchen Fürſtenhöfen herumreiſen; mit Erfolg machte er den Vermittler in Streitigkeiten zwiſchen Kaiſer und Pabſt. Beide wetteiferten, ihm und ſeinem Orden Begünſtigungen zuzuwenden. Der Kaiſer verfügte, daß immer zwei Ordensbrüder am Kaiſerhofe ſollten weilen dürfen, um milde Gaben für die Spitäler

des Ordens einzusammeln; und wenn der jeweilige Hochmeister selbst an den Hof komme, so sollte er als Mitglied der kaiserlichen Familie betrachtet und ihm alles Nothwendige auf's Reichlichste zur Verfügung gestellt werden. Als Hermann von Salza einst (1226) zwischen dem Pabst Honorius und Friederich II. durch schiedsrichterlichen Ausspruch glücklich vermittelt hatte, wurde er und seine Nachfolger im Amte zur Reichsfürstenwürde erhoben und mit einem kostbaren Ringe beschenkt, der nachmals bis in entfernte Zeiten von Meister zu Meister überging; auch erhielt er die Erlaubniß, auf seinem Schilde und in seiner Ordensfahne den schwarzen Adler führen zu dürfen. Der Pabst Innocenz III. verlieh dem Orden Zehentfreiheit von allen seinen Gütern, und bestätigte eine schon von früheren Päbsten zugestandene Gleichstellung mit den Vorrechten der Templer und Johanniter; Honorius III. verordnete, es solle jeder, der an einen Deutschordensritter gewaltthätige Hand anlege, in den Kirchenbann erklärt werden. Eine besonders wichtige Begünstigung war es, daß Honorius III. dem Orden das Recht ertheilte, Halbbrüder anzunehmen, die nicht gerade Ritter zu seyn brauchten, wodurch es ihm möglich wurde, in allen Ständen und Lebenskreisen tüchtige Männer für seine Dienste zu gewinnen. Gegen den Neid und die Anfeindungen von den Geistlichen, die bei diesen Begünstigungen nicht ausblieben, wurde ihm kräftiger Schutz gewährt. Nicht nur Vorrechte erhielt der Orden, sondern auch von Kaiser, Pabst und Privatpersonen reiche Schenkungen in Italien und Deutschland, besonders in den Rheinlanden, Franken, Hessen, Thüringen, Baiern, Oesterreich und Ungarn. Das für die Zukunft des Ordens folgereichste Ereigniß war aber die Berufung zum Kampf gegen die heidnischen Preußen, der ihm einen weiten Wirkungskreis und eine schöne Bahn zu Macht und Ruhm eröffnete. Der für Verbreitung des Evangeliums unter den Preußen so eifrige Bischof in Preußen, Christian, konnte gegen dieses rohe und wilde Volk nur wenig ausrichten, und fand auch bei dem verbündeten Herzog Konrad von Masovien nur ungenügende Hülfe. Namentlich war das neubegründete Bisthum im Kulmerland den beständigen Einfällen und Verheerungen der Preußen ausgesetzt. Der Bischof Christian und der Herzog Konrad kamen nun nach Besprechung mit den masovischen Großen überein, an den tapfern Hochmeister des Deutschordens eine Gesandtschaft nach Italien, wo er damals residirte, zu schicken, ihm eine Schenkung des Kulmerlandes und eines andern Gebietes zwischen dem Herzogthum Masovien und Preußen anzubieten und ihn aufzufordern, er möge einen Theil seiner Ordensritter zur Bekämpfung der heidnischen Preußen herbeisenden. Der Hochmeister, den die preußische Gesandschaft in den ersten Monaten des Jahres 1226 in Italien fand, erklärte sich in Einstimmung mit seinen Ordensbrüdern bereit, das Erbieten anzunehmen, wenn auch der Kaiser einwillige und Beistand verheiße. Dies geschah, der Kaiser Friederich II. die Wichtigkeit des Unternehmens würdigend, ertheilte dem Hochmeister Vollmacht, mit der ganzen Macht seines Ordens in Preußen einzudringen und bewilligte zugleich, daß der Hochmeister für seine Nachfolger und seinen Orden sowohl das Landgebiet, welches der Herzog Konrad verheißen habe, oder sonst noch verleihen werde, sowie Alles, was der Orden sonst noch in Preußen erwerben würde, völlig frei ohne Dienstlast und Steuerpflicht besitzen sollte, ohne irgend eine Verantwortlichkeit. Kurz der Orden wurde in eine souveräne Herrschaft über Preußen eingesetzt. Auch der Pabst ertheilte seine Einwilligung, doch so, daß das Land eigentlich dem heiligen Petrus gehöre und der Orden es als Lehen vom päbstlichen Stuhle inne haben sollte. Mit dem Herzog Konrad von Masovien wurde ein für alle Fälle sichernder Vertrag abgeschlossen. Im Jahr 1227 schickte nun Hermann von Salza eine Schaar auserwählter Ordensritter unter Anführung des Deutschmeisters Hermann Balk und des Marschalls Dieterich von Bernheim nach Preußen ab. Nachdem sie das ihnen angewiesene Gebiet in Besitz genommen, vereinigten sie sich mit dem schon früher in diesen Gegenden zur Bekämpfung der Heiden gestifteten Orden der Dobriner Ritterbrüder, der mit allen seinen Besitzungen dem Deutschorden einverleibt wurde. Um festen Fuß zu fassen, schritten die Ordensritter sogleich zu Erbauung einiger Burgen an der Weichsel. Zuerst wurde Nessau befestigt, dann eine

andere alte, früher zerſtörte Burg Thorn neu aufgebaut, bald wurden einige andere von den Preußen beſetzte Burgen erobert und in kurzer Zeit war das dem Orden geſchenkte Kulmerland ganz vom Feinde geſäubert, die Städte Kulm, Thorn und Marienwerder gegründet. Der Orden erhielt in Folge eines gegen Preußen gepredigten Kreuzzugs anſehnliche Zuzüge aus Deutſchland; der Landgraf Konrad von Thüringen nahm mit 24 ſeiner Ritter das Ordenskleid; der Markgraf Heinrich von Meißen erſchien mit einem anſehnlichen Kreuzheer an der Weichſel, um die Ordensritter zu unterſtützen. Dieſe machten immer weitere Fortſchritte, ſie eroberten Pomeſanien, gründeten die Stadt Elbing, vereinigten ſich im Jahr 1237 mit dem Ritterorden der Schwertbrüder in Livland, die kurz zuvor Eſthland unterworfen hatten, und faßten nun auch in Livland feſten Fuß. Hermann von Balk konnte ſich nun Landmeiſter von Preußen und Livland nennen. Aber jetzt wurde ſeiner ſiegreichen Thätigkeit ein Ziel geſetzt. Nach Deutſchland berufen, um in einer Verſammlung des Ordenskapitels von ſeinen Thaten Bericht zu erſtatten, erkrankte er und ſtarb am 5. März 1239. In demſelben Jahr und Monat ſtarb auch der große Hochmeiſter des Ordens Hermann von Salza. Zu ſeinem Nachfolger wurde jener Landgraf Konrad von Thüringen erwählt, der den Krieg gegen die Preußen mit erneuter Energie fortſetzte. Eben jetzt drohten bedenkliche Gefahren; die Preußen hatten nur durch große Strenge in Unterwerfung gehalten werden können und nährten bitteren Haß gegen ihre Unterdrücker. Ihre Klagen fanden Gehör bei dem pommerſchen Herzog Suantepolk, der ein ähnliches Loos fürchtend, als Schirmherr der Preußen ſich aufwarf. Der Orden wurde mit Suantepolk in Krieg verwickelt, gewann aber Verbündete in den Herzogen von Polen, und Suantepolk, deſſen Land greulich verheert wurde, mußte 1248 einen für den Orden ſehr günſtigen Frieden abſchließen, dem im folgenden Jahr auch eine Uebereinkunft mit dem unterworfenen Preußen folgte, durch welche die gegenſeitigen Rechte und Verpflichtungen geregelt wurden. Annahme des Chriſtenthums, Erbauung einer Anzahl von Kirchen und Theilnahme an den Heerfahrten des Ordens waren im Weſentlichen die Friedensbedingungen, welchen die Preußen ſich fügen mußten. Die Kämpfe für Unterwerfung der Preußen waren aber damit noch nicht abgeſchloſſen, manche Gefahren und Wechſelfälle traten dazwiſchen, Aufſtände der bereits beſiegt geglaubten Preußen, Verwicklungen mit benachbarten Fürſten und den preußiſchen Biſchöfen, Verheerungen bereits angebauter Länderſtrecken durch die benachbarten Litthauer. Als Schluß der Eroberungskriege kann die Unterwerfung der preußiſchen Provinz Sudauen angeſehen werden, die im Jahr 1283 erfolgte. Dreiundfünfzig Jahre waren nun verfloſſen, ſeitdem der Orden den Kampf, zu dem er berufen worden, aufgenommen hatte, acht Hochmeiſter und vierzehn Landmeiſter waren ſeitdem einander gefolgt. Noch während des Kriegs war für die Germaniſirung und Cultivirung des Landes viel geſchehen. Eine große Anzahl deutſcher Einzöglinge, zum Theil aus adeligen Geſchlechtern ſtammend, hatten ſich auf den herrenloſen Beſitzungen niedergelaſſen und Burgen, Dörfer und Städte angelegt. Es bildete ſich nicht nur ein deutſcher Adel, ſondern auch ein deutſcher Bauernſtand, und ein deutſches ſtädtiſches Bürgerthum. Der Deutſche trat hier in freierer Beweglichkeit auf, als in der alten Heimath, er konnte Rechte und Freiheiten, die er zu Hauſe nur unter Fehden und Bedrängniſſen, unter Zwiſt und Kampf zu erringen vermochte, auf dem Wege friedlicher Anordnung und geſetzlicher Ruhe gewinnen. Die Landesverwaltung bildete ſich im Zuſammenhang mit der Ordensverfaſſung jetzt weiter aus. Die oberſte Behörde in dem Ordensſtaat war der von ſeinem Ordenscapitel auf Lebensdauer erwählte Hochmeiſter mit den erſten Würdeträgern oder Ordensgebietigern, die ſeinen engeren Rath bildeten. Der erſte derſelben war der Großkomthur, des Hochmeiſters Stellvertreter in deſſen Abweſenheit; ihm zunächſt ſtand der Oberſt-Spittler, der Vorſteher der Hoſpitäler, zunächſt des mit dem Haupthauſe verbundenen; die dritte Würde war die des Oberſt-Trapiers, der die Aufſicht über das Hausweſen im Convente, die Bekleidung und die zum Lebensunterhalt nöthigen Dinge zu führen hatte; das vierte Amt war das des Treßlers oder Schatzmeiſters. Die Reſi-

denz des Hochmeisters und seiner Würdenträger war Akkon; dort wurde von Zeit zu Zeit das große Generalcapitel des Ordens gehalten, und die Gesetze und Beschlüsse, die man dort entwarf, hatten in allen Provinzen Geltung. Für die einzelnen Länder, in welchen der Orden seine Besitzungen hatte, wurden dann Stellvertreter ernannt, welche die oberste Gewalt im Namen des Hochmeisters handhabten.

Der Statthalter von Deutschland hieß Deutschmeister, der von Livland Heermeister, der von Preußen Landmeister. Ihm stand dann noch ein Ordensmarschall zur Seite, welcher das Kriegswesen leitete, übrigens war das Marschallamt kein feststehendes Ordensamt, es wurde nur besetzt, wo die Kriegsführung das Bedürfniß eines eigenen Vorstandes erzeugte. Den einzelnen Bezirken, auch Balleien genannt, deren es in Deutschland eilf gab, standen dann Komthure vor, die sich wieder in Landkomthure und Burgkomthure unterschieden, sie waren die natürlichen Berather des Landmeisters und hatten die ganze Verwaltung des ihnen zugewiesenen Gebietes in Händen.

Neben den Komthuren kommen in Preußen auch noch Ordensvögte vor, die eine Art Landkomthure waren, während die eigentlichen Komthure gewöhnlich an bestimmte Burgen und ihr Gebiet gebunden sind. Der eigentliche Landesherr in den Provinzen, wie z. B. in Preußen, war der Landmeister, und alle Ordensritter im Lande, sowie alle Bewohner des dem Orden unterworfenen Gebietes ihm zum strengsten Gehorsam verpflichtet. Er hatte keine feste Residenz, sondern hielt sich eben da auf, wo die Geschäfte seine Gegenwart erforderten. Hochmeister wie Landmeister durften bei wichtigeren Angelegenheiten nicht aus eigener Macht handeln, sondern waren an die Berathung und Zustimmung des Ordenscapitels gebunden.

Die Einkünfte des Ordens bestanden aus dem Zehnten von dem bebauten Felde, den Zinsen von den nicht zinsfreien Gütern, der Haus- und Gewerbesteuer in den Städten, dem Ertrag der Metallgewinnung und Bernsteinfischerei, den Wasserzöllen, Gerichtsgefällen.

Nach Unterwerfung der Preußen durften die Waffen der Ordensritter daselbst noch nicht ruhen, so lange noch heidnisches Volk und Widersacher der Kirche täglich drohend und der neuen Schöpfung oft schweres Verderben bringend in der Nähe standen. Auch trieb die Kampflust der Ritter sie schon von selbst, neue Gelegenheit zu Gewinnung ritterlichen Ruhmes aufzusuchen. Diese bot sich im Kampfe mit dem östlichen Nachbarlande Preußens, Lithauen, dar, dessen wilde heidnische Bewohner oft ihre Raub- und Verheerungszüge bis an die Ufer der Weichsel ausgedehnt hatten. Ueber ein Jahrhundert lang war Lithauen das Ziel der Eroberungszüge der Ordensritter, und es gelang ihnen wirklich, große Strecken von Lithauen in ihren Besitz zu bringen. Kaiser Ludwig der Baier sprach in einer Urkunde vom Jahre 1337, als Zeichen der Anerkennung der hohen Verdienste des Ordens um Verbreitung des Glaubens, eine förmliche Schenkung Lithauens an den Deutschorden aus, und im Jahre 1384 sah sich der Herzog Witowod von Lithauen genöthigt, einen Theil Lithauens, das Land der Schamaiten, dem Orden förmlich abzutreten; nachher wurde ihm der Besitz zwar wieder streitig gemacht, aber im Jahre 1400 mußte der Großfürst von Lithauen dem Orden von Neuem den unbeschränkten Besitz Schamaitens zuerkennen. Aber im Jahre 1410 entbrannte der Krieg auf's Neue mit großer Heftigkeit, die Lithauer durch ihre Fürsten mit Polen verbunden, und zum Christenthum bekehrt, stritten nun in Verbindung mit den Polen gegen die Oberherrschaft des Deutschordens, und am 10. Juli 1410 kam es bei dem Dorfe Tannenberg in Ostpreußen zu einer entscheidenden furchtbar blutigen Schlacht zwischen dem Orden und dem polnisch-lithauischen Heere, in der die Ordensritter der Uebermacht erlagen und der Hochmeister Ulrich von Jungingen mit dem größten Theil seiner Mannschaft todt auf dem Schlachtfelde blieb. Doch hatte der Orden auf anderen Punkten mehr Glück, und im Frieden von Thorn im Jahre 1411 blieb er im Besitz sämmtlicher Gebiete, die er vor dem Kriege inne gehabt hatte, mußte aber große Summen an Polen zahlen. Die Kriege mit Polen dauerten von nun an beständig fort.

Eine wichtige Eroberung, die ſie ſchon früher gemacht hatten, war die Pommerns oder Pomerellens; Danzig kam ſchon im Jahre 1308 in den Beſitz des Ordens, und bald folgte Dirſchau, Schwez und ganz Pommern.

In Folge der wachſenden nordiſchen Eroberungen wurde der Hauptſitz des Ordens im Jahre 1309 nach Marienburg in Preußen verlegt. Schon nachdem Akkon 1291 durch Sultan Malec erobert worden war, überſiedelte der Hochmeiſter Konrad von Feuchtwangen nach Venedig und erhob das dortige deutſche Ordenshaus zum Haupthaus. Als aber Umtriebe des Erzbiſchofs von Riga, der den Orden gar gern aus Livland und Preußen vertrieben hätte, bei dem Pabſte Gehör fanden, und Gefahr drohte, daß die üble Stimmung gegen den Tempelherrnorden auch die Stellung des Deutſchordens untergraben könnte, fand es der damalige Hochmeiſter Siegfried von Feuchtwangen rathſam, ſeine Reſidenz im Mittelpunkt ſeiner Macht aufzuſchlagen, er wählte dazu die auf einem Berg an der Nogat in Oſtpreußen, nahe an der Grenze gegen Pommern hochprangende Marienburg, eine wahrhaft fürſtliche Hofburg, die an Pracht und großartiger künſtleriſcher Ausführung Alles übertraf, was das Land in ſeinen übrigen Ordensburgen aufzuweiſen hatte, und überhaupt eines der herrlichſten Denkmale mittelalterlicher Baukunſt war. Mit der Verlegung des Hochmeiſterſitzes nach Preußen hörte die bisherige Würde eines beſonderen Landmeiſters auf, und an ſeine Stelle trat gewiſſermaßen der Großkomthur, wozu der damalige Landmeiſter Heinrich von Plotzke ernannt wurde. Die Anweſenheit des Hochmeiſters in Preußen hatte bald auf die Landesverwaltung den günſtigſten Einfluß, namentlich geſchah unter Leitung der Hochmeiſter von Marienburg aus viel mehr als früher für die ſittliche und religiöſe Bildung des Volkes, ſowie für die Entwickelung des Staates überhaupt. Das 14. Jahrhundert iſt die Blüthezeit des Ordens, eine Reihe ausgezeichneter Hochmeiſter regierten in dieſer Marienburger Zeit, zuerſt Karl von Trier, ein Fürſt von hoher Bildung und Gewandtheit in Staatsſachen (1311—14), dann Werner von Orſelen (1324—30), deſſen Frömmigkeit, Sittenreinheit und ſtrenge Zucht gerühmt wird. Er wurde von einem Ordensritter, deſſen unſittlichen Lebenswandel er gerügt hatte, nach dem Abendgebet meuchleriſch ermordet. Sein Nachfolger Herzog Luther von Braunſchweig (1331—35), ein durch ſeine Bildung und Karakter ausgezeichneter Fürſt, der als Regent hohe Weisheit und Umſicht bewährte und auch Wiſſenſchaft und Kunſt mit Vorliebe pflegte. Er war ſelbſt Dichter; unter ihm ſchrieb auch der Ordenspriester Nikolaus von Jeroſchim eine Reimchronik des Ordens. Heinrich Dusmer von Arffberg aus Pommern (1345—50) erwarb ſich beſonders um Verbeſſerung des Ackerbaues und der Rechtspflege große Verdienſte, ſein Nachfolger Winrich von Kniprode, aus den Rheinlanden ſtammend (1351—82), war ein gewaltiger durchſchlagender Geiſt in Hermanns von Salza Art, unter welchem die ſtädtiſchen Gemeinen friſch aufblühten, in Handel und Gewerbe neues Leben kam, und Preußen in den politiſchen Verhältniſſen des nördlichen Europa's eine wichtige Rolle ſpielte; Konrad Zöllner von Rotenſtein (1382—1390) widmete beſonders dem Handels- und Verkehrsweſen große Sorgfalt und griff in die Angelegenheiten der Hanſeſtädte vielfach leitend und rathend mit Erfolg ein. Sein Nachfolger Konrad von Wallenrode, der übrigens nur einige Jahre regierte, ſtand im Rufe eines kühnen entſchloſſenen Kriegsmannes, focht auch manchen Streit nach außen mit Glück aus, entwickelte für die Hebung des Handels regſame Thätigkeit, wird aber von der Geiſtlichkeit beſchuldigt, daß er die Religion nicht geachtet, Ketzer und Irrgläubige im Lande geduldet und beſchützt, namentlich erlaubt habe, wikleſitiſche Irrthümer zu predigen, und ſelbſt ohne Beichte und Abſolution geſtorben ſey. Deſto hervorragender durch Tugenden der Frömmigkeit war ſein Nachfolger Konrad von Jungingen (1393—1407), welcher durch eine friedliche Politik und eine ausgezeichnete Verwaltung ſich die Liebe des Landes erwarb; auch wird ſeine Pflege der Wiſſenſchaft und Kunſt, beſonders der Muſik, gerühmt. Ein feuriger kühner Mann war ſein Bruder und Nachfolger, jener Ulrich von Jungingen, welcher in der unglücklichen Schlacht bei Tannenberg fiel. Durch dieſe Schlacht, in welcher beinahe das ganze

83,000 Mann ſtarke Ordensheer aufgerieben wurde, erhielt der Orden einen ſchweren Schlag, von dem er ſich nie mehr recht erholte. Heinrich von Plauen, der tapfere Vertheidiger Marienburgs, vor dem das ſiegreiche polniſche Heer, ohne etwas ausrichten zu können, wieder abziehen mußte, wurde jetzt zum Hochmeiſter gewählt, er vermochte aber mit aller Einſicht und Willenskraft die ſchwierigen Verhältniſſe, die jetzt kamen, nicht zu bewältigen. Die Verwickelungen mit Polen, die dringende Nothwendigkeit eines neuen Krieges mit dieſem Reiche, die Umtriebe des polniſchen Königs bei Kaiſer, Pabſt und Ordensbrüdern, die Spaltungen, welche unter dieſen ſelbſt entſtanden, bereiteten den Boden für eine Verſchwörung gegen den Hochmeiſter, die zu deſſen Abſetzung führte (1413). Der neue Hochmeiſter, Michael Küchmeiſter, erlag ebenfalls den inneren und äußeren Bedrängniſſen, er mußte abdanken. Die ſchönen Zeiten der inneren Einheit und Macht nach außen waren überhaupt vorbei; unglückliche Kriege mit Polen, der innere Gegenſatz einer polniſchen und antipolniſchen Partei, Aufſtände in den Städten, Finanznoth, Sittenverderbniß und Auflöſung der alten Ordnungen, untergruben die Macht des Ordens und die einzelnen tüchtigen Hochmeiſter, die auch jetzt noch kamen, wie Konrad und Ludwig von Erlichhauſen, vermochten nicht den Zerfall, der hereinbrach, aufzuhalten. Es bildete ſich eine organiſirte Oppoſition des Adels und der Städte wider den Orden, der ſich „preußiſcher Bund“ nannte, und den die Hochmeiſter anerkennen mußten (1440). Vier Städte, Elbing, Thorn, Königsberg und Danzig ſchloßen einen geheimen Bund, ſtellten ſich unter polniſchen Schutz und zahlten dem König von Polen Tribut. Es kam zu einem inneren 13jährigen Krieg, an welchem auch der König von Polen Antheil nahm, welchem ſich Marienburg nach langer Belagerung übergab (1460), und nach einer Reihe von Unglücksfällen wurde unter Vermittlung eines päbſtlichen Legaten 1466 der Frieden von Thorn geſchloſſen, in welchem der Orden das ganze Kulmerland, Schloß und Stadt Marienburg, Elbing u. A. an Polen abtreten, Preußen, Samland, das Nieder- und Hinterland zwar behalten durfte, aber von Polen zu Lehen nehmen mußte. Der Hochmeiſter und alle ſeine Nachfolger im Amte wurden verpflichtet, ſich jedesmal ſechs Monate nach der Wahl vor dem Könige zu ſtellen, ihm für ſeine Gebietiger und Lande den Eid pflichtiger Treue, ſtete und unverbrüchliche Aufrechthaltung des Friedens und Unauflöslichkeit des geleiſteten Eides zu ſchwören. Dies war ganz den Bedingungen zuwider, unter welchen der Orden die Schenkung Preußens angetreten hatte, wornach das Land Eigenthum des heil. Petrus und ein Lehen des römiſchen Stuhles war. Die Hochmeiſter kamen dadurch in Konflict mit ihren Pflichten gegen die Kirche und es war ihre beſtändige Aufgabe, ſich dem aufgenöthigten Huldigungseid zu entwinden, was immer Veranlaſſung zu einem geſpannten, oft feindſeligen Verhältniß zu Polen wurde. Wollten die Hochmeiſter nicht immer wieder Krieg mit Polen haben, ſo blieb ihnen nichts übrig, als den Huldigungseid zu leiſten; und auf einen Erfolg des Kampfes war wenig Ausſicht, da alle Mittel fehlten, um ihn mit Nachdruck und Ausdauer zu führen. Denn durch die früheren Kriege mit Polen waren die Finanzen gänzlich zerrüttet und auch die um Unterſtützung angegangenen Komthure in Deutſchland erklärten, ſie ſehen wegen drückender Schulden ihrer Balleien gänzlich außer Stand, dem Orden in Preußen auch nur die geringſte Unterſtützung zu gewähren. Auf Hülfe von Seiten des deutſchen Reiches war auch keine Ausſicht. Zu dieſen äußeren Verhältniſſen kam auch noch innere Unordnung in der Verwaltung und Auflöſung der Zucht. Eine von dem Hochmeiſter Truchſeß von Wetzhauſen um's Jahr 1479 verſuchte Reformation des Ordens ſcheiterte an der mangelnden Unterſtützung der Komthure. Auch den dahin zielenden Bemühungen ſeines Nachfolgers, des Johannes von Tieffen (1489—1497), eines trefflichen, um das Wohl ſeiner Untergebenen raſtlos bemühten Mannes, gelang es ebenſowenig. Vielmehr griff die Auflöſung immer weiter um ſich, aus allen Balleien Deutſchlands und Italiens liefen Klagen ein über Unordnung in der Verwaltung, über unziemliches, ja zügelloſes Leben der Ordensritter, über Ungehorſam und Widerſpenſtigkeit gegen die Oberen. Die Finanznoth nahm auch immer

zu, und in dem Türkenkrieg, an welchem der Orden, um ſeiner Lehenspflicht gegen Polen zu genügen, hatte Antheil nehmen müſſen, erlitt er auch wieder große Verluſte. Noch zu Lebzeiten des Johannes von Tieffen kam man auf den Gedanken, ob nicht durch die Wahl eines Hochmeiſters aus einem angeſehenen Fürſtenhauſe der Orden wieder etwas in Aufnahme gebracht und namentlich die Stellung zu Polen verbeſſert werden könnte. Man trat mit dem herzoglichen Hauſe zu Sachſen in Unterhandlung, und als Johannes von Tieffen geſtorben war, wurde der erſt 25jährige Herzog Friedrich von Sachſen, der ſich ſchon früher dem geiſtlichen Stande gewidmet hatte, im Jahre 1498 zum Hochmeiſter gewählt. Dieſer nahm ſich ſeines Amtes mit großem Eifer an, überwachte namentlich die innere Landesverwaltung mit Umſicht und Energie, und es gelang ihm wirklich, die Finanzen zu verbeſſern und die Möglichkeit einer kräftigen Kriegsführung anzubahnen. Dem Huldigungseid an Polen wußte er, obgleich die Könige von Polen beſtändig mit Krieg drohten und mehrmals ernſtlich Rüſtungen machten, zu entgehen. Er fand in dieſer Sache auch bei dem deutſchen Kaiſer und Pabſt Unterſtützung, welche den König von Polen ermahnten und bedrohten, von ſeiner Forderung abzuſtehen; es wurden auch wirklich Verhandlungen zu Aufhebung des Lehensverhältniſſes eingeleitet, aber es gelang dem Hochmeiſter nicht, die Sache zu dem erwünſchten Abſchluß zu bringen, ſie nahm vielmehr wieder eine ungünſtigere Wendung; im Kummer darüber erkrankte Herzog Friedrich und ſtarb 1510, erſt 37 Jahre alt. Sein Nachfolger wurde der erſt 21jährige Markgraf Albrecht von Brandenburg, der Schweſterſohn König Sigismunds von Polen. Auch er verweigerte die Huldigung an Polen und nachdem er längere Zeit die Sache hinauszuziehen gewußt hatte, brach endlich der längſt gefürchtete Krieg mit Polen im Dezember 1519 aus. Derſelbe wurde mit wechſelndem Glück ohne beſonderen Nachdruck von beiden Seiten geführt, doch im Ganzen mehr zum Nachtheile des Hochmeiſters, der keine beſondern Feldherrntalente zeigte und nach Verheerung ſeines Landes froh ſeyn mußte, durch Vermittlung des Kaiſers Karl V. einen Waffenſtillſtand auf vier Jahre ſchließen zu können. Albrecht reiste nun in Deutſchland umher, um bei den Reichsſtänden um Beiſtand und Vermittlung zu werben und fand ſich auch auf dem Reichstag zu Nürnberg (1522) ein, um hier ſeine Sache zur Sprache zu bringen. Dort lernte er den lutheriſchen Prediger Andreas Oſiander kennen und gewann durch ihn ein lebhaftes Intereſſe für die lutheriſche Lehre. In Folge davon trat er auch mit Luther ſelbſt in Verkehr, um ſeine Anſichten über eine Reform des Ordens einzuholen. Dieſer gab ihm, als er ihn im September 1523 in Wittenberg beſuchte, den Rath, die Ordensregeln ganz bei Seite zu werfen, ſich eine Frau zu nehmen, in Preußen weltliches Regiment einzuführen und das Land zu einem erblichen Herzogthum zu erheben. Dies leuchtete dem jungen Hochmeiſter ein und dieſe Wendung der Sache wurde ihm dadurch erleichtert, daß in ſeiner Abweſenheit die Reformation in Preußen bereits Wurzel gefaßt und der Biſchof von Samland, Georg von Polentz, ſich an die Spitze der kirchlichen Bewegung geſtellt hatte. Es wurde nun auf's Neue mit dem König von Polen unterhandelt, und dieſer erklärte endlich, da ihm die Unterhändler die Vielherrſchaft im Orden als Haupturſache des Mißverhältniſſes zwiſchen Preußen und Polen dargeſtellt hatten, daß er zwar von ſeinem Rechte der Lehensoberherrlichkeit nicht abſtehen wolle, aber bereit ſey, dem Hochmeiſter Albrecht das Land als erbliches Herzogthum zu überlaſſen. Die Belehnung erfolgte nun am 10. April 1525 zu Krakau, und die Erblichkeit der Herzogswürde wurde nun Albrecht und ſeinen, ſowie ſeiner drei Brüder männlichen Nachkommen zugeſichert. Preußen war nun für den Orden verloren und vermochte der Reformation keinen nachhaltigen Widerſtand entgegenzuſtellen. Die wenigen Ordensbrüder, welche mit der neuen Wendung der Dinge nicht einverſtanden waren, verließen Preußen, um ſich mit den in Deutſchland befindlichen Reſten ihrer Genoſſenſchaft zu vereinigen und einen neuen Hochmeiſter, Walter von Kronberg zu wählen, der jetzt ſeinen Sitz in Mergentheim nahm. Dieſer verſuchte, die Rechte des Ordens an Preußen feſtzuhalten und auf mehreren Reichstagen weiter zu verfolgen, aber er vermochte eine militäriſche Execution gegen

Preußen nicht in's Werk zu setzen. Da die veränderten Verhältnisse eine neue Ordensverfassung nöthig gemacht hatten, wurde jetzt eine solche entworfen, welche unter dem Namen der Walter von Kronbergischen Constitution in's Leben trat.

Auch Livland ging für den Orden verloren. Noch am Anfang des 16. Jahrhunderts hatte dort die Ordensherrschaft einen glänzenden Aufschwung genommen. Als Livland durch den russischen Großfürsten Iwan III. zum Ziel eines Eroberungskrieges gemacht wurde, stellte sich ihm der tapfere Heermeister Walter von Plettenberg an der Spitze eines wohlbewaffneten und namentlich mit grobem Geschütz gut versehenen Ordensheeres entgegen und brachte den Russen in der Schlacht bei Maholm (1501) eine vollständige Niederlage bei. Die Russen machten dagegen einen Rachezug nach Livland und verwüsteten dessen nördlichen und östlichen Theil; im folgenden Jahr griff sie Plettenberg mit neuer Rüstung an und lieferte ihnen am 13. Sept. 1502 an den Ufern des Sees Smolin bei Pleskow eine Schlacht, in welcher er wieder sein Feldherrntalent glänzend bewährte und die Russen vom Schlachtfeld vertrieb. Es wurde nun zwischen dem Orden und dem Großfürsten Iwan III. ein Waffenstillstand auf 50 Jahre im September 1503 zu Pleskow geschlossen. Während dieser Friedenszeit befestigte sich Plettenberg so sehr in dem allgemeinen Vertrauen, daß er auf einer Versammlung von Abgeordneten der livländischen Ritterschaften und der Städtesendboten von Riga, Dorpat und Reval zum alleinigen Herrn des ganzen Landes zu Livland erklärt wurde, 1526. Neun Jahre später den 28. Febr. 1535 starb er, nachdem er 41 Jahre lang die Geschicke des Ordens und Livlands unter sehr schwierigen Verhältnissen gelenkt hatte. Unter seiner Regierung hatte auch die Reformation in Livland Eingang gefunden, Plettenberg blieb zwar der römisch-katholischen Kirche treu, erkannte aber so weit ihre Schäden an, daß er den reformatorischen Forderungen nicht unbedingt und schroff entgegentrat. Nach Ablauf des 50jährigen Waffenstillstandes brach der Krieg mit Rußland wieder aus. Der politisch gewandte Gotthard Kettler, der als Coadjutor des bejahrten Heermeisters seit 1558 an der Spitze der livländischen Ordensangelegenheiten stand, bot Alles auf, um Beistand gegen die andringende Eroberung Rußlands zu gewinnen, bemühte sich namentlich auch, die Verbindung mit dem deutschen Reiche festzuhalten, aber er fand nirgends Gehör. Von Allen verlassen, und unfähig das Land gegen die wachsende Macht der Feinde länger zu vertheidigen, sah sich Gotthard Kettler endlich genöthigt, dem Beispiele des Markgrafen Albrecht von Preußen zu folgen, den Orden aufzulösen und sich Polen in die Arme zu werfen. Am 28. November 1561 ward zu Wilna die Urkunde unterzeichnet, welche Livland unter die Lehensoberherrlichkeit Polens stellte und Gotthard Kettler als weltlichen Herzog von Curland und Semgallen anerkannte. So ging Livland für den Deutschorden und für Deutschland verloren. Der Orden erhielt sich in Deutschland bis auf die neueste Zeit, ist aber auf eine österreichische Ordensdecoration eingeschrumpft.

Seit dem Rückzug nach Deutschland bekleidete eine Reihe österreichischer Erzherzoge die Würde eines Hoch- und Deutschmeisters, wie z. B. Erzherzog Maximilian, der Bruder Kaiser Rudolphs II., welcher die Ordensstatuten nach den veränderten Verhältnissen erneuern ließ; dann ein Erzherzog Karl, Bruder Kaiser Ferdinands II., zur Zeit des 30jährigen Kriegs. Leopold Wilhelm, Ferdinands III. Bruder. Karl Alexander, Bruder Kaiser Franz I., Feldmarschall und Gouverneur der österreichischen Niederlande, Maximilian Franz, Bruder Kaiser Josephs II., und dann Karl Ludwig und Anton Victor, beide Brüder Franz II. Im Preßburger Frieden wurde bestimmt, daß die Domänen, Rechte und Einkünfte, die vor dem österreichisch-französischen Kriege mit dem Hochmeisteramte verknüpft waren, in der Person desjenigen österreichischen Prinzen erblich seyn sollten, den der Kaiser von Oesterreich dazu bestimmen würde, und das Hochmeisteramt wurde nun von Oesterreich in Besitz genommen, aber dem dermaligen Hochmeister Erzherzog Anton wieder überwiesen. Durch den Friedensvertrag und die Rheinbundsacte von 1806 wurden mehrere Commenden Baden, Baiern und Würtemberg einverleibt. Erst im Jahr 1809 aber wurde der Orden von Napoleon durch Dekret vom

24. April 1809 im Umfang der Rheinbundsſtaaten förmlich aufgehoben und nun nahmen die Fürſten des rheiniſchen Bundes die in ihren Gebieten gelegenen Domänen des Ordens vollends in Beſitz. Der Sitz des Hochmeiſters, die Stadt Mergentheim, welche einſt Gottfried von Hohenlohe, der um's Jahr 1244 das Hochmeiſteramt bekleidete, mit anderen Erbgütern dem Orden geſchenkt hatte, wurde der Krone Württemberg zugetheilt. Die Ordensunterthanen, die von ihren bisherigen Herren ſehr milde behandelt worden waren, widerſetzten ſich der Beſitznahme mit bewaffneter Hand und nur gewaltſames Einſchreiten des Militärs und ſtrenge Beſtrafung der Anführer vermochte den Aufſtand zu unterdrücken. Vor der Beraubung des Ordens durch franzöſiſche Einziehungen betrug das Gebiet des Ordens noch 47 Quadratmeilen mit 105,000 Einwohnern und 566,000 fl. Einkünften. Nach dem Frieden wurde nur ein kleiner Theil der früheren Beſitzungen dem Orden zurückgegeben, wie die Ordenscommende Sachſenhauſen bei Frankfurt und Güter in Tyrol und Illyrien. In Oeſterreich iſt der Orden als kaiſerliches Lehen und geiſtliches militäriſches Inſtitut erklärt und wurde unter den beſonderen Schutz des Kaiſers geſtellt durch Decret vom Jahr 1834; auch erſchien auf kaiſerliche Anordnung eine Sammlung der Ordensſtatuten und Verordnungen.

Der gegenwärtige Hochmeiſter iſt Erzherzog Maximilian von Oeſterreich, deſſen Coadjutor Erzherzog Wilhelm.

Die Zahl der gegenwärtigen Ordensritter beläuft ſich auf 15.

Die hauptſächlichſten Quellen und Bearbeitungen der Geſchichte des Deutſchordens ſind folgende:

1) Urkundenbuch zur Geſchichte des Deutſchordens, insbeſondere der Balley Koblenz. Herausgegeben von Joh. Heinr. Hennes. Mainz 1845.

2) Peter Duisburg, Chronicon Prussiae. Francof. 1679.

3) *Nicolaus von Jeroschim.* Neu herausgegeben von Franz Pfeiffer. Stuttg. 1854.

4) *Duellius*, Historia ordinis equitum teutonicorum. Viennae 1727.

5) *De Val*, Histoire de l'ordre teutonique. Paris et Rheims 1784—88.

Das Hauptwerk über ſeine Geſchichte in Preußen: Joh. Voigt, Geſchichte Preußens von den älteſten Zeiten bis zum Untergang der Herrſchaft des deutſchen Ordens. Bd. 2—9. Königsberg 1827—39. Dazu deſſelben Urkundenſammlung zur älteren Geſchichte Preußens. 4 Bde. Königsberg 1836—53.

Kurd von Schlözer, die Hanſa und der deutſche Ritterorden in den Oſtſeeländern. Berlin 1851. — Derſelbe, Verfall und Untergang der Hanſa und des deutſchen Ordens in den Oſtſeeländern. Berlin 1853. **Klüpfel.**

Devai, ſ. Ungarn, Reformation in.

Devolutionsrecht. Das eigentliche Devolutionsrecht iſt die Befugniß, die einer Perſon in Beziehung auf die Verleihung einer Kirchenpfründe zuſtehende, für den einzelnen Fall aber durch Verſäumniß für ſie verloren gegangene Berechtigung an deren Statt auszuüben. Es hat ſeinen Urſprung in der Beſtimmung des unter Alexander III. im Jahre 1179 gehaltenen Lateranenſiſchen Conciliums (c. 2. X. de conc. praeb. 3, 8.), daß alle (niederen cf. c. 12. X. eod.) Kirchenpfründen und Aemter innerhalb ſechsmonatlicher Friſt von der Erledigung an wieder beſetzt, und wenn der Biſchof oder das Capitel hierin ſäumig wäre, in jenem Fall das Capitel, in dieſem der Biſchof einſchreiten, wenn aber beide Theile unthätig blieben, der Metropolitan die Beſetzung vornehmen ſolle. Auf dem Lateranenſiſchen Concilium von 1215 dehnte Innocenz III. dieſes Recht weiter aus, indem er verordnete, daß wenn für eine erledigte biſchöfliche Stelle oder Prälatur einer Regularkirche die Neuwahl ohne ein rechtfertigendes Hinderniß binnen drei Monaten nicht vollzogen worden ſey, den Wahlberechtigten für dieſes Mal ihr Recht verloren gehen und auf den nächſten Kirchenoberen devolvirt werden ſollte (c. 41. X. de elect. 1, 6.). Weitere Beſtimmungen hierüber enthalten die TT. de supplenda negligentia praelatorum in den Dekretalenſammlungen Gregors IX. (1, 10.) und Clemens V. (1, 5.).

Das hierüber jetzt geltende Recht ist folgendes. Wenn irgend ein Provisionsberechtigter sein Präsentations-, Nominations-, Wahl-, Collations- oder Institutions-Recht innerhalb der gesetzlichen Frist vermöge verschuldeter Nachlässigkeit gar nicht oder doch nicht kanonisch ausübt, so wird es, ohne daß eine vorausgehende Aufforderung an ihn erforderlich ist, an den nächsten höheren Kirchenoberen devolvirt, welchem die Pfründe unterworfen ist, der dann (wenn er nicht freiwillig noch eine ordentliche Verleihung gestattet oder gelten läßt, cf. c. 4. 5. X. h. t.) die ihm hieraus erwachsene Befugniß in derselben Weise (namentlich auch in Rücksicht auf die Beschaffenheit der zu bezeichnenden Person) ausüben muß, in welcher sie der ursprünglich Berechtigte auszuüben hatte (devolutio fit cum qualitatibus et personis, quae in prima erant collatione). Demnach erfolgt die Devolution derjenigen Pfründen, welche dem Bischof untergeben sind, auch wenn sie das Capitel allein zu vergeben hat, und zwar selbst wenn dann der Bischof zugleich Capitelsglied ist (c. 15. X. de conc. praeb.), an den Bischof, dem mithin eine freie Collation zusteht, wenn der Patron sein Präsentationsrecht zu einer solchen Pfründe für diesmal durch Nachlässigkeit verliert. Bei Pfründen, welche der Bischof allein zu vergeben hat, erfolgt die Devolution an den Erzbischof (und zwar nach lang entschiedener Praxis, gegen c. 2. X. de conc. praeb., unmittelbar, nicht zunächst an das Capitel; s. Walter, Kirchenrecht §. 237. Not. 8). Ebenso bei Pfründen, welche der Bischof als solcher mit dem Capitel zu vergeben hat, wenn beide säumig bleiben (c. 5. X. h. t. c. 15. cit.). Die Besetzung eines Bisthums sollte nach der allgemeinen Regel jure devolutionis immer dem Erzbischof zufallen; es geht aber hier im Fall einer unkanonischen Wahl schon nach c. 18. X. de elect. in VI. (1, 6.) und nach den Wiener Concordaten überall das Verleihungsrecht unmittelbar auf den Pabst über, der jedoch für Hannover und die oberrheinische Kirchenprovinz in den Bullen Impensa §. 15. und Ad Dominici gregis §. 3. den Capiteln, im Fall die Wahl als unkanonisch verworfen wird, allgemein eine neue Wahl gestattet. Nach eben jenen Wiener Concordaten fällt, wenn der Pabst zu reservirten Pfründen nicht binnen drei Monaten eine taugliche Person ernennt, das Recht an den ordentlichen Verleiher zurück.

Bei evangelischen Capitelspfründen erfolgt, wenn eine (kanonische) electio collativa innerhalb sechs Monaten nicht vollzogen worden ist, Devolution an den Landesherrn als Kirchenoberen. Ebenso tritt, wenn für ein evangelisches Kirchenamt das Präsentationsrecht binnen der gesetzlichen Frist nicht oder nicht kanonisch ausgeübt wird, freie Verleihung desselben durch den Landesherrn, beziehungsweise das Consistorium ein. Wird die Wahl einer Kirchengemeinde, der als solcher das Wahlrecht zukommt, verworfen, so kann nur eine neue Wahl angeordnet werden (Eichhorn, Grundsätze Bd. 2. S. 715). Da protestantische Consistorien immer nur im Namen des Landesherrn handeln, so können ihre Versäumnisse bei der Besetzung von Kirchenämtern keine Devolution, sondern nur Beschwerden begründen.

Im weitern Sinn versteht man unter Devolutionsrecht die Befugniß höherer Kirchenoberer zu außerordentlichem Einschreiten überhaupt, wenn nothwendige Jurisdiktionshandlungen von denjenigen, welchen sie eigentlich zukommen, nicht ausgeübt werden wollen oder können, und zählt ein solches allgemeines Devolutionsrecht namentlich auch zu den wesentlichen Rechten des päbstlichen Primats. Hieran wurde angeknüpft, indem man in älterer Zeit lehrte, den evangelischen Landesherren sey die bischöfliche Jurisdiktion über die Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses in ihren Territorien in Folge des Religionsfriedens jure devolutionis zugefallen, und hieraus ihr Recht des Kirchenregiments entstanden. Scheurl.

De Wette, s. Wette, de.

Dexter, Flavius Lucius, Sohn des Bischofs Pacian von Barcellona, von Theodosius und Arcadius mit verschiedenen Aemtern betraut, mit Hieronymus eng verbunden, den er zur Abfassung der Schrift de viris illustribus veranlaßte, und der ihm daher diese Schrift dedicirte. In dieser Schrift sagt Hieronymus, Dexter habe eine allgemeine

Geſchichte geſchrieben und ihm dedicirt, er habe ſie aber noch nicht geleſen. Die ſpurlos verlorene Schrift gab Anlaß zu einem Plagiate. Der Jeſuite Romanus de la Higuera zu Anfang des 17. Jahrhunderts gab vor, ſie in einem Codex des Kloſters Fulda gefunden zu haben, und gab dieſen vermeintlichen Codex heraus, der aber niemals in der dortigen Bibliothek ſich fand. Herzog.

Diaconicum, διακονικόν, bedeutet zwar in der griechiſchen Kirche auch ein liturgiſches Handbuch für die Funktionen des Diakonus, aber noch öfter einen abgeſonderten kleinen Raum an einem Kirchengebäude; ſo kommt es ſchon bei Philoſtorgius 7, 3. vor als ein Anbau an einer ausgezeichneteren Stelle (σεμνοτέρᾳ) einer Kirche zu Conſtantinopel, in welchen eine Statue Chriſti aufgenommen wird, vielleicht alſo ſchon hier als ein halbkreisförmiger Ausbau am Bema. Solche abgeſonderte Räume und Anbauten, auch an abendländiſchen Baſiliken (ſ. oben Th. I. S. 729, Note 1) und hier wohl in mancherlei Geſtalt, dienten auch andern Zwecken; ſo zur Aufbewahrung der Gewänder und Geräthe und alles deſſen, was beſonders die Diakonen brauchten; ſo zu kleineren geſchloſſenen Verſammlungen der Geiſtlichen einer Kirche; ſo auch zum Gefängniß für ſtrafbare Geiſtliche, wofür ſonſt im 5. Jahrh. δεκανικόν (wohl von δεκανοί in der gleichzeitigen Bedeutung Häſcher) gebraucht wird. Im 8. Jahrh. kommt auch diaconicum ebenſo vor; δικανικόν iſt vielleicht eine Vermiſchung von διακονικόν und δεκανικόν. Nachweiſungen für dies alles in Dü Cange's Constantinopolis Christiana III, 82. pag. 48, und in deſſen Gloſſarien unter den genannten Wörtern. Henke.

Diakon (διακονος) iſt im Allgemeinen jeder, welcher Dienſte leiſtet, vorzüglich kirchliche Dienſte, im Beſondern aber derjenige, welcher zur Uebernahme beſtimmter mehr untergeordneter Dienſte amtlich beſtellt iſt. Der Begriff hat geſchichtlich ſeine beſondere Begrenzung erhalten.

Die Kirche entwickelte ſich Anfangs in einem engeren Zuſammenhange mit der Synagoge und hielt ſolche Einrichtungen derſelben feſt, welche dem Geiſte des Evangeliums nicht widerſprachen, zum Theil ſelbſt durch eine gewiſſe äußere Nothwendigkeit geboten waren. Die erſte chriſtliche Gemeinde in Jeruſalem hatte ihre Vorſteher, Aelteſte vornehmlich an den Apoſteln, brauchte aber neben dieſen noch andere Diener, ähnlich den in der Synagoge vorhandenen Chaſanim (ὑπηρέται, Luk. 4, 20.). (*Vitringa*, de synagoga vetere lib. III. P. II. cap. 4.). Die der neuen Gemeinde ſich anſchließenden bisherigen Diener blieben wohl in Funktion und wurden gewiß von den Jüngern in der Gemeinſchaft (νεώτεροι, νεανίσκοι. Actor. V, 6. 10.) darin unterſtützt (Rothe, die Anfänge der chriſtlichen Kirche. Wittenberg 1837. S. 162 folg. Bickell, Geſchichte des Kirchenrechts I, 2. [Frankfurt a. M. 1849] S. 107). Durch ein ſolches mehr freiwilliges Dienen konnte indeſſen für die Dauer das Bedürfniß nicht befriedigt werden. Da das Vermögen der Chriſten in Jeruſalem ein gemeinſchaftliches war (Actor. V, 4.) und von dieſem vorzüglich Arme und Kranke mit erhalten und verſorgt werden mußten, bald aber Klagen laut wurden, daß dies nicht genügend geſchehe, ſchien es erforderlich, damit Männer von gutem Rufe und Einſicht zu betrauen. Auf den Antrag der Apoſtel wählte die Gemeinde ſieben Almoſenpfleger (διάκονοι, οἱ ἑπτά), welche die Apoſtel dann durch Auflegung der Hände einſegneten (Actor. VI, 1—6.). Die dieſem Amte ſeitdem Obliegenden hießen Diakonen. Die Hauptthätigkeit wird bezeichnet als διακονεῖν τραπέζαις (Actor. VI, 2.). Dazu gehörte die Aufwartung bei den gemeinſamen Liebesmählern (Agapen) und dem ſich daran anſchließenden Abendmahle (δεῖπνον κυριακόν), die Mittheilung der Oblationen an die Kranken u. a., auch wohl überhaupt die Unterſtützung der Aelteſten in ihrem Amte. Daß ſie insbeſondere auch durch Lehre wirkten, wird, abgeſehen von der damaligen Befugniß in dem allgemeinen Prieſterthume aller Chriſten, dadurch vornehmlich beſtätigt, daß die dazu erforderliche Eigenſchaft von ihnen verlangt wird (ſ. 1 Timoth. 3, 8—13.).

Der Diakonat ging als kirchliches Amt von Jeruſalem auf die ſeitdem geſtifteten Gemeinden mit über; worauf die ſtrenge Scheidung von Klerus und Volk zu genaueren

Feſtſetzungen über dieſes Amt führte. Am Anfange des zweiten Jahrhunderts äußerte ſchon Ignatius über ſie: Diaconi non ciborum et potuum ministri sunt, sed ecclesiae Dei ministri (ad Trallianos, cap. 2. u. a.), und forderte, daß man ſie als Gottes und Chriſti Gebot ehren ſolle (ad Trall. cap. 3. ad Smyrn. cap. 8.). Im dritten Jahrhundert wird ihnen aufgetragen, die Vermögenden zur Mittheilung ihrer Güter an die Bedürftigen zu veranlaſſen, diejenigen, welche unordentlich wandeln, zu warnen, zu ermahnen, zu tadeln, die Verächter des Glaubens auszuweiſen, ſich der Bedrückten anzunehmen u. ſ. w., überhaupt in jeder Dienſtleiſtung (ἐνπάσῃ διακονίᾳ) ſich zu bewähren (ſ. die ſogen. apoſtoliſche Kirchenordnung [Bd. I. S. 452]. cap. 23 sqq.).

Nach den apoſtoliſchen Conſtitutionen liegt den Diakonen außer der Armenpflege (lib. III. cap. 19.) beſonders ob, für Aufrechthaltung der Ruhe und Ordnung beim Gottesdienſte zu ſorgen, die am heiligen Mahle nicht Theilnehmenden anzuweiſen, ſich zu entfernen u. a. (lib. II. cap. 57. lib. VIII. cap. 5. vgl. Justin. Martyr. Apologia I. cap. 67.), die Aufſicht über die heiligen Gefäße zu übernehmen (lib. II. cap. 44.), beim Gottesdienſte dem Biſchofe oder Presbyter Hülfe zu leiſten (lib. II. cap. 26. lib. III. cap. 19. 20. lib. VIII. cap. 13.) u. a. Man liebte es ſpäterhin, die Diakonen mit den Leviten des Tempels zu vergleichen. „*Levitae* ex nomine auctoris vocati. De Levi enim Levitae exorti sunt, a quibus in templo Dei mystici sacramenti ministeria explebantur. Hi graece *diaconi*, latine *ministri* dicuntur, quia sicut in sacerdote consecratio, ita in diacono ministerii dispensatio habetur“ (Isidorus [† 636] in c. 1. §. 13. diss. XXI.) und machte dann diejenigen Folgerungen, welche zuläſſig waren. So forderte man das dieſen (4 Moſis 8, 24.) vorgeſchriebene Alter von 25 Jahren (Conc. Carthag. III. a. 397. c. 4. [c. 5. dist. LXXVII. c. 14. Can. CXX. qu. I.]. Conc. Agath. a. 506. c. 16. Tolet. IV. a. 633. c. 20. [c. 6. 7. dist. LXXVII.] u. a. Novella CXXIII. c. 13.). Clemens V. ſetzte dieſes auf dem Concil zu Vienne im Jahre 1311 auf das zwanzigſte herab (Clem. 3. de aetate I. 6.), indem er die ſpätere jüdiſche Anordnung befolgte (1 Chron. 23, 24. 27. 2 Chron. 31, 17.). Das Tridentiniſche Concil beſtimmte indeſſen das dreiundzwanzigſte Jahr (sess. XXIII. cap. 12. de ref.), was man jedoch vom zurückgelegten zweiundzwanzigſten verſtand (ſ. die Commentatoren zum c. 7. §. 2. X. de electione. I. 6. und z. B. die ausdrückliche Declaration der Ermländiſchen Synode von 1610, bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. IX. Fol. 128. 129.). Nach der Auffaſſung der römiſch-katholiſchen Kirche ſteht der Diakonus in der hierarchia ordinis auf der letzten Stufe, der der ministri (Conc. Trid. sess. XXIII. de sacram. ordinis can. 6.), in dieſer ſelbſt nimmt er aber die erſte Stelle ein (sess. XXIII. cap. 17. de reform.) und gehört noch zu den ordines majores, weßhalb er auch zum Cölibat verpflichtet iſt. Das Pontificale Romanum, nach welchem ſeine Ordination vollzogen wird, bezeichnet ſeine Rechte mit den Worten: Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare et praedicare. Der Dienſt am Altare entſpricht in gewiſſer Weiſe dem alten διακονεῖν τραπέζαις (ſ. oben). Der Diakonus unterſtützt bei der Adminiſtration der Euchariſtie den Prieſter und iſt auch ſonſt der Gehülfe deſſelben. Deßhalb heißt er: Episcopi auris et oculus, item et os, cor et anima (Constt. Apostol. lib. II. cap. 44.). Die Verrichtung der Taufe durch ihn erfolgt mit Genehmigung des Biſchofs (ſ. *Tertullian*, de baptismo cap. 17. c. 13. pr. dist. XCIII. Gelasius a. 494 u. a.). Früher wirkte er auch bei der Beichte und Buße, während ihm ſpäter nur die Reconciliation gelaſſen wurde (ſ. *Regino*, de causis synodal. lib. I. cap. 300. u. a. Synodus Coloniensis a. 1536. P. III. cap. 15. *Hartzheim* a. a. O. Tom. VI. Fol. 262. vgl. *Benedict. XIV.* de synodo dioecesana lib. VII. cap. XVI. nr. 5—8.). Das Predigen wird ihm öfter übertragen, ordentlicher Weiſe hat er aber nur das Evangelium vorzuleſen. — Die Ordination des Diakonus erfolgt durch den Biſchof, der ihn durch Handauflegung ſegnet, nicht aber ſalbt (sine sacramentali unctione, sola episcopi benedictione) (c. 12. dist. XXIII. Nicolaus I. a. 964. gratiam vers. c. 23. Can. I. qu. VII. §. 4.). Deßhalb, wie aus andern Gründen, iſt es beſtritten, ob die Diakonatsweihe ein Sakrament oder nur ein ſakramentaler Ritus ſey (ſ. *Benedict. XIV.*

de synodo lib. VIII. cap. 9.). Eben darum iſt es auch fraglich, ob er einen character indelebilis habe.

Die urſprüngliche Einſetzung von ſieben Diakonen (*οἱ ἑπτά* Actor. XXI, 8.) iſt Anlaß geworden, daß dieſe Zahl häufig feſtgehalten, ja ſelbſt geſetzlich vorgeſchrieben wurde (c. 14. Conc. Neocaesar. a. 314 in c. 12. dist. XCIII. vgl. c. 11. eod. Ps. Isidor.). Indeſſen iſt man ſpäter davon abgewichen und hat je nach Bedürfniß mehr oder weniger Diakonen an den größeren Kirchen beſtellt.

Ueber die Diakonen der römiſch-katholiſchen Kirche vgl. *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina Pars I. lib. I. cap. 51. 52. 53. lib. II. cap. 29—33. Binterim, die vorzüglichſten Denkwürdigkeiten der chriſtkatholiſchen Kirche Bd. I. S. 335—386. — *Caspar Ziegler*, de diaconis et diaconissis veteris ecclesiae. Viteberg. 1678. 4. *Bingham*, origines eccl. lib. II. cap. 20. Auguſti, Denkwürdigkeiten Bd. XI. S. 194 folg.

In der griechiſchen Kirche iſt die Stellung des Diakonus und ſeine amtliche Thätigkeit im Ganzen dieſelbe, wie in der römiſchen. Er darf übrigens vermählt ſeyn und die römiſche Kirche geſtattet dies auch den unirten Griechen, verbietet jedoch denen, welche unverheirathet ordinirt ſind, nachträglich eine Ehe zu ſchließen (ſ. d. Art. Cölibat Bd. II. S. 772, 773).

In der evangeliſchen Kirche beſteht der Diakonat in ſehr verſchiedener Weiſe. Die anglikaniſche Kirche ſchließt ſich in ihren Beſtimmungen faſt ganz an das ältere kanoniſche Recht an (m. ſ. Bd. I. S. 329, 330), wogegen in den übrigen evangeliſchen Kirchen von einer beſonderen Diakonatweihe nicht die Rede iſt. Wo ſich, und zwar zunächſt in der lutheriſchen Kirche, Geiſtliche unter dem Namen Diakonen vorfinden, ſind es urſprünglich aus der römiſchen Kirche beibehaltene Capläne und Hülfsgeiſtliche, welche ſpäter feſte Stellen in den Gemeinden erhielten und unter dem früheren Namen fortwirkten. Sie wurden nun zweite Pfarrer, oder indem man den erſten, den Hauptgeiſtlichen, Pfarrer nannte, Prediger, wobei eine beſondere Vertheilung der Amtsgeſchäfte vorgenommen wurde. Wo die Zahl der Geiſtlichen an einer Kirche größer war, unterſchied man noch im Beſondern einen Archidiakonus und Subdiakonus. Während Anfangs dieſe Diakonen in äußeren Beziehungen und in der Disciplin dem Pfarrer untergeordnet waren (vergl. die Brandenburg. Viſitations- und Conſiſtorialordnung von 1573. S. v. Mühler, Geſchichte der Kirchenverfaſſung in der Mark Brandenburg S. 81 folg.), kam es nach und nach zu einer faſt allgemeinen Gleichſtellung. Nach der Obſervanz erhielten die Diakonen mitunter die eigentlichen ſeelſorgeriſchen Akte, namentlich das Beichthören und dergleichen, während den Pfarrern Confirmationen, Copulationen u. a. vorbehalten wurden. Auch hierbei iſt ſpäter eine gleiche Berechtigung meiſtens zu Stande gekommen. M. ſ. z. B. für die Grafſchaft Mark das Reglement vom 4. Okt. 1723 (Scotti, Sammlung der Verordnungen und Geſetze für die Grafſchaft Mark Bd. II. S. 1013, 1014), für die Stadt Königsberg 1795—1796 (Jacobſon, Geſchichte der Quellen des evangeliſchen Kirchenrechts von Preußen und Poſen Th. I. Bd. II. S. 194) u. a. Die Beſoldung der Diakonen floß gewöhnlich aus dem gemeinen Kaſten, der meiſtens aus ſtädtiſchen Stiftungen gebildet war; deßhalb beſaßen und beſitzen ſehr häufig die Magiſtrate der Städte die Berufung der Diakonen (Jacobſon a. a. O. S. 117). In neuerer Zeit iſt der Titel Diakonus bei den Geiſtlichen öfter abgeſchafft und durch die Bezeichnung zweiter, dritter Pfarrer erſetzt worden. So in Bayern durch das Reſcript des Oberconſiſtoriums vom 27. Nov. 1824 (Döllinger, Sammlung der im Gebiete der inneren Staatsverwaltung des Königreichs Bayern beſtehenden Verordnungen B. VIII. S. 1370).

Die bisher genannten Diakonen ſind Diener am Worte, Pfarrer und Prediger. Von ihnen unterſcheiden ſich daher diejenigen, unter dem Namen Diakonen vorkommenden Kirchenbeamten, welche zur Klaſſe der Aelteſten gehören. Eine Herſtellung des Amts in apoſtoliſcher Weiſe wünſchten die Reformatoren dringend. Luther erklärte deßhalb, der Diakonat ſolle wieder beſtehen, daß er „nicht ein Dienſt ſey, das Evangelium oder

die Epiſtel zu leſen, wie heut zu Tage gebräuchlich, ſondern die Kirchengüter den Armen auszutheilen ... denn mit dieſem Rath, wie wir Actor. VI. leſen, ſind die Diakonen geſtiftet worden ... Nach dem Predigtamt iſt in der Kirche kein höher Amt, denn dieſe Verwaltung, daß man mit dem Kirchengut recht und aufrichtig umgehe, auf daß den armen Chriſten, die ihre Nahrung ſelbſt nicht ſchaffen und gewinnen mögen, geholfen werde, daß ſie nicht Noth leiden" (Luthers Werke von Walch B. XIII. S. 2464). Demgemäß enthalten auch ſchon die älteſten lutheriſchen Kirchenordnungen eigene Beſtimmungen über die Einrichtung eines gemeinen Kaſtens und die Anſtellung von Diakonen. So die Braunſchweiger Kirchenordnung von 1528: „To ſulkem ſchatte edder vnſem gemeynen gude ſchal me erwelen Diakone dat ſynt denere der armen ... Actor. 6. 1 Tim. 3.... Sulke Diakone de wile ſe hebben de heymelicheit des louen in reiner conſcientie, konen ock wol troeſten mit Gades worde de armen vnde elenden den ſo mit gelde to hulpe kamen" (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I, 116, 117). Deßgleichen in der Hamburger Kirchenordnung 1529, Minden 1530 u. v. a. (a. a. O. S. 132 folg. 140). Nicht minder haben von jeher die Reformirten darauf ein großes Gewicht gelegt. In der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526 iſt vorgeſchrieben, daß in jeder Gemeinde der Pfarrer (episcopus) wenigſtens drei Diakonen als Gehülfen zur Armenpflege u. ſ. w. haben ſoll (cap. 24, 25. bei Richter a. a. O. B. I. S. 66). Die Basler Kirchenordnung von 1529 beſtimmt ebenfalls, daß jeder Pfarrer (Lütprieſter) Diakonen als Gehülfen habe, die ihn auch im Nothfall vertreten: „Den Diacon würt zugehören teglich das frübett zu halten, darzu einen Lütprieſter ob der zu zyten kranck, oder in brüderlichen nottwendigen geſchefften begriffen, mit dem predigen zuuerſehen, die kinder zu töuffen, die Eelüt jnzuſegnen, die krancken heimzuſuchen, mit dem wort Gottes zu tröſten, vnd in des Herrn Nachtmal dem Lütprieſter behilfflich zu ſin" (a. a. O. Bd. I. S. 122, 123). Calvin ſieht das Amt der Diakonen als eines der vier an, welche zur Kirchenregierung unentbehrlich ſind, und unterſcheidet eine doppelte Art derſelben, nämlich Almoſen-Sammler und -Verwalter, und Kranken- und Armenpfleger (ſ. die Genfer Kirchenordnung von 1541, bei Richter a. a. O. B. I. S. 346 u. a. m.). Ebenſo ſieht Johannes v. Lasky die Diakonen als ſolche an, ohne welche die Gemeinde nicht gut beſtehen kann (ſ. die Kirchenordnung der Niederländer in London 1500, a. a. O. Bd. II. S. 100, 101). Auch die Bekenntnißſchriften der Reformirten zeichnen die Diakonen als nothwendig beſonders aus; ſo die Conf. Gallicana art. XXIX., Belgica art. XXX. XXXI., Bohemica art. IX. Darauf hin iſt faſt in allen ſpäteren evangeliſchen Kirchen dieſes Amt als ein hochnöthiges anerkannt und es ſind mit Anſchluß an die heilige Schrift die Bedingungen, wie die Funktionen deſſelben feſtgeſtellt worden. M. ſ. z. B. die rheiniſch-weſtphäliſche Kirchenordnung von 1835, §. 7. 17., die würtembergiſche königl. Verordnung über die Einführung von Pfarrgemeinderäthen vom 25. Januar 1851, insbeſondere §. 2. 29. u. v. a. H. F. Jacobſon.

Diakoniſſa bezeichnet den weiblichen und beſonders für Weiber beſtimmten Diakonat, ein ſchon in der apoſtoliſchen Zeit entſtandenes Amt oder Dienſt, wenn gleich der Ausdruck Diakoniſſa nachapoſtoliſchen Urſprunges iſt. Die Schweſter Phöbe aus Kenchrea war Diakoniſſin dieſer Gemeinde, διακονος, Röm. 16, 2., aus welcher Stelle erhellt, daß ſolche Frauen auch Männern Handreichung leiſteten, ſo dem Apoſtel Paulus ſelbſt. Die Röm. 16, 12. genannten Frauen waren wahrſcheinlich Diakoniſſinnen. Andere Spuren dieſes Amtes finden ſich im N. T. nicht; denn Tit. 2, 3., 1 Tim. 3, 11. 5, 9 ff. können nicht darauf bezogen werden. Wenn nach älterem Vorgange Schaff, apoſt. Kirche S. 356 dieſe letzte Stelle auf die Diakoniſſen übertragen zu müſſen glaubt, ſo muß dieſe Behauptung als unbegründet zurückgewieſen werden. Es wäre nämlich höchſt auffallend, daß Paulus das 60. Lebensjahr feſtgeſetzt hätte für einen Dienſt, der gewiß manche beſchwerliche Seiten hatte. Auf der andern Seite läßt ſich auch nicht wohl mit Neander, apoſt. Kirche I, 265, ebenfalls nach älterem Vorgange, annehmen, daß hier bloß und allein vom Eintragen in das Verzeichniß der zu unterſtützenden Wittwen die Rede

ſey; denn ſolche, die jünger waren und wieder geheirathet hatten, mochten oft der Unterſtützung eben ſo werth ſeyn; ſondern es iſt hier die Rede von der Aufnahme in das ſpäter ſogenannte *ταγμα χηρων, χηρικον*, in die ausgezeichnete Claſſe der *πρεσβυτιδες*, ſolcher Wittwen, welche für ihr Geſchlecht gewiſſermaßen das waren, was die Presbyteren; ſolche werden genannt Tit. 2, 3. Dieſes Inſtitut iſt hinlänglich bezeugt durch *Chrysost.* hom. 31, de diversis N. T. locis, *Epiphanius* haer. 79, 4. Tert. de virg. velandis c. 9., wahrſcheinlich auch durch *Hermas* lib. I. vis. 2. Sie hießen nach dem 11. Canon der Laodicenſiſchen Synode, welche das Amt aufhob, viduae seniores, zum Unterſchiede von den Diakoniſſen, wofür ebenfalls bald der Ausdruck Wittwe gleichbedeutend gebraucht wurde. Das hing damit zuſammen, daß die Diakoniſſinnen aus den Wittwen gewählt wurden, welche in vieler Hinſicht dazu am beſten zu paſſen ſchienen; doch waren es nicht ausſchließlich Wittwen, noch weniger bloß bejahrte Wittwen. Zu Tert. Zeiten geſchah es, daß ein zwanzigjähriges Mädchen in viduatum zugelaſſen wurde. De virg. vel. c. 9. Der Codex Theod. ſetzte zwar mit Beziehung auf 1. Tim. 5, 9. das 60. Lebensjahr feſt*), die chalcedon. Synode ſetzte es aber auf das 40. herunter. Sie wurden in ihr Amt eingeführt durch Handauflegung des Biſchofs, verbunden mit Segnung, Const. ap. VIII. 19.; daher ſie Clem. Alex. im Paed. III. 12. als *προςωπα εκλεκτα* anführt. Allein ſchon das nic. Concil verbot dieſe Weihung, damit es nicht das Anſehen habe, als wären die Diakoniſſinnen *εις το ἱερατευειν* beſtimmt, wie *Epiph.* haer. 90, 3. ſich ausdrückt. Die Verrichtungen derſelben bezogen ſich auf die Pflege der Armen, Kranken, Gefangenen, in einigen Kirchen auf die Vorbereitung der weiblichen Katechumenen zur Taufe (4. Concil von Karthago K. 12.)**) und auf die Aſſiſtenz bei der damals mit Untertauchung verbundenen Taufe der erwachſenen weiblichen Täuflinge (Const. ap. VIII, 28.). Doch iſt es möglich, daß die Vorbereitung der Katechumenen den Presbytiſſen zukam. Dieſes Amt beſtand im Ganzen nicht lange. In Frankreich wurde es aufgehoben durch die erſte Synode von Oranges 441 K. 26., die Synode von Epaon 507 K. 21., das zweite Concil von Orléans K. 18. Wahrſcheinlich war daſſelbe in Deutſchland niemals einheimiſch. Es blieb zwar der Name Diakoniſſe und Archidiakoniſſe, aber wie in der griechiſchen Kirche als Benennung des Vorſteheramtes in den weiblichen Klöſtern. Nach Bona ſ. rerum lit. I, 25. 15. haben ſie im Abendlande erſt im 11. Jahrhundert völlig aufgehört. In Conſtantinopel gab es noch am Ende des 12. Jahrh. Diakoniſſen, welche bei der Communion Dienſte leiſteten, doch nur als Ausnahme. Damals wurden weibliche Aſcetinnen unrichtigerweiſe ſo genannt, nach *Balsamon*, Comment. in Conc. Chalced c. 15. Dagegen haben ſie ſich bei den Jakobiten erhalten, nach Aſſeman's orient. Bibliothek überſ. v. Pfeiffer I. 327. Zum Aufgeben dieſes Amtes trug weſentlich der Umſtand bei, daß ſeit Conſt. M. die Armen- und Krankenpflege unter Aufſicht des Staates geſtellt wurde, und daß die Kindertaufe mehr und mehr aufkam, verbunden mit bloßer Beſprengung ſtatt der frühern Untertauchung, wobei alſo beſondere Gehülfen nicht mehr ſo nöthig waren. Herzog.

Diakonen- und Diakoniſſenhäuſer. Wir wählen dieſe Bezeichnung, um ſchon durch die Ueberſchrift anzuzeigen, daß in dieſem Artikel nicht von dem Diakonate im älteren kirchlichen Sinne die Rede iſt. Die Bezeichnung Diakonen und Diakoniſſen, und namentlich die letztere iſt in jüngſter Zeit nicht bloß unter verſchiedenen Völkern evangeliſchen Bekenntniſſes (in Deutſchland, Schweden, Frankreich, Holland, Nordamerika), ſondern ebenſo in den verſchiedenen confeſſionellen Abtheilungen der evangeliſchen Kirche,

*) L. XVI. Tit. II, lex XXVII. nulla nisi emensis LX annis secundum praeceptum apostoli ad diaconissarum consortium transferatur.

**) Viduae vel sanctimoniales, quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur, tam instructae sint ad officium ut possint apto et sacro sermone docere imperitas mulieres, tempore, quo baptizandae sunt, qualiter baptizatori interroganti respondeant, et qualiter accepto baptismo vivant.

für eine neue evangelisch-kirchliche Berufsthätigkeit gangbar geworden die, so jung sie ist, doch bereits so festen Fuß gefaßt, und so weite Verbreitung gefunden hat, daß ihr Fortgang und ihre Consolidirung nicht mehr bezweifelt werden können. Es mag dabei nicht verhehlt werden, daß die Berechtigung des Namens mit Grund zu bezweifeln ist und daß es vielleicht passender gewesen wäre, die Bezeichnung als evangelischer Schwester- und Brüderhäuser jener gangbar gewordenen vorzuziehen. Doch ist der Name gleichgültig, wo man über die Sache vollkommen einig ist. Der Name der Brüderhäuser statt der Diakonenanstalten ist übrigens wirklich der gebräuchlichere und an einigen Stellen grundsätzlich allein geltend gemacht worden.

So wenig eine so junge Pflanzung der Gegenwart wie diese in der theologischen Real-Encyclopädie Raum finden könnte, wenn nur von ihrer bisherigen Ausbreitung und ihrer erst werdenden Wirksamkeit die Rede seyn sollte, eben so sehr darf sie hier eine bescheidene Stelle in Anspruch nehmen, wenn die ihr zu Grunde liegende Idee und der durch sie vermittelte geschichtliche Zusammenhang mit früherer kirchengeschichtlicher Tradition in's Auge gefaßt wird. Diese letztere Seite soll hier zunächst hervorgehoben werden, um dann eine kurze Uebersicht dieser neuen Stiftungen folgen zu lassen.

Der unbefangene Blick in die innere Einrichtung und die nach außen gehende Wirksamkeit unserer Diakonissenanstalten und Brüderhäuser führt uns nicht, wie vielfach angenommen wird, auf die schon der apostolischen Kirche angehörige Institution der Diakonen und Diakonissen zurück; vielmehr hat in ihnen die evangelische Kirche in ganz neuer, rein evangelischer Art den zur Zeit der Reformation abgerissenen Faden der kirchlichen Corporationen, Orden und Stifte für practische Liebeszwecke zum Besten von Kindern, Armen, Kranken, Verlassenen, Gefangenen u. s. w. wieder aufgenommen. Von denjenigen, welche in neuerer Zeit auf's Neue die Bedeutung der Kirche zur Lösung der socialen Fragen erkannt haben, ist, wie oft! mit der Klage auch die Anklage erhoben, die Reformation habe ohne genügenden Grund jene Orden und Corporationen, statt auch sie zu reformiren, lediglich aufgelöst. Man hat dabei an den Ausfall so vieler materiellen Mittel, die der Kirche für Liebeszwecke zur Disposition gestellt waren, gedacht, und, wenn auch sehr viel seltener, doch mitunter und dann mit noch größerem Rechte an den weit wichtigern Verlust so vieler persönlichen Kräfte, die in diesen Orden für diese Zwecke bereit stehen würden, während man gegenwärtig unter uns nicht bloß um äußere Mittel, sondern ebenso oft und noch viel mehr um die rechten tüchtigen Leute verlegen zu seyn pflegt. Offenbar war mit der Auflösung und vollständigen Darangebung dieser Genossenschaften das Prinzip aufgegeben, durch welches Männer und Frauen in bleibender Weise für diese kirchlichen Liebesdienste gewonnen und die Gewonnenen in der Kirche und für die Kirche gliedlich geschaart werden können. Daß die Organisation der Gemeinde, abgesehen davon, daß sie überhaupt kaum zu Stande gekommen ist, den Ausfall so vieler Persönlichkeiten, die ausschließlich diesem Beruf der Barmherzigkeit leben, nicht ersetzen konnte, auch nicht ersetzt hat, beweist die Geschichte. Und doch fassen Luther und mit ihm alle Reformatoren die Pflege der Armen und Kranken als integrirenden Theil des Gemeindelebens und die Unterlassung dieser Pflege als eine Verleugnung des Herrn selbst auf. Den Beweis liefern außer unzähligen Aeußerungen in den Privatschriften der Reformatoren namentlich die sämmtlichen Kirchenordnungen aus der Reformationszeit.

Bei dem sehr bald erkannten Mangel an frommen und tüchtigen Männern, denen man solchen Dienst übergeben konnte (vergl. z. B. Stralsunder K.-O. v. 1525), blieb zur ununterbrochenen Ausübung der Armen-, Kranken-, Gefangenen- und jeder ähnlichen Pflege am Ende nichts übrig, als die Aufstellung eines rein weltlichen und bürgerlichen Beamtenstandes, so wie zur volksthümlichen Unterrichtung der Jugend die Aufstellung eines mit der Kirche nicht organisch verbundenen Lehrerstandes. Die bloß bürgerliche Berufung und bloß bürgerlich festgestellte Befähigung aber zu Diensten, die wesentlich der freiwilligen Aufopferung angehören, enthält keine Garantie für die Geltendmachung

oder Wahrheit der religiöſen Geſinnung, ohne welche doch keine heilſame Wirkung in jenen Regionen erzielt werden kann; vielmehr führt der von dieſem Geſichtspunkt aus betretene Weg am Ende zur Ausleerung von dieſer Geſinnung; denn keine bürgerliche Obrigkeit könnte dieſelbe geſetzlich fordern und zur Bedingung der Dienſtleiſtungen machen, ohne zugleich eine Verſucherin zur innerſten Unwahrheit zu werden. Der Endpunkt dieſer Entwicklung konnte deßwegen kein anderer ſeyn, als der zu Tage liegt: die völlige Verweltlichung aller Inſtitutionen, Hoſpitäler und Zufluchtsſtätten für Bedürftige und Elende und alle diejenigen, welche einer öffentlichen Erziehung bedürfen. Das gegentheilige Reſultat bleibt bloßer Zufall, iſt in rein individuellen Verhältniſſen begründet, ohne objectiven Halt und Quellpunkt. Dagegen erſteht die irgend mögliche Garantie zur Gewinnung chriſtlich-kirchlich geſinnter Lehr- und Pflegekräfte in allen jenen in ſocialer Beziehung wichtigſten Arbeitsſtellen dann, wenn der Kirche Gelegenheit und Raum zur geordneten Bethätigung freiwilliger aufopfernder Glaubensliebe gegeben iſt. Denn die im kirchlichen Bereich freiwilliger Aufopferung ſich darbietende Glaubensliebe iſt weſentlich eben ſo mit der einigenden Kraft begabt, aus der ſich mit innerer Nothwendigkeit ordnende und geordnete, unter Regel und Gehorſam tretende Genoſſenſchaften für jene in dem Gemeinweſen nie untergehenden Zwecke bilden, wie anderntheils dieſe kirchlichen Innungen (immer vorausgeſetzt, daß ſie den Canon des göttlichen Worts nicht verlaſſen) ſchon kraft des Selbſterhaltungstriebes darauf angewieſen ſind, die Reinheit dieſer Geſinnung zu bewahren und unter der Zucht des göttlichen Wortes fortgehend in ſich ſelber zu erneuen. Ihre Exiſtenz und die Bürgſchaft ihrer Fortdauer und jedenfalls das Segensreiche ihrer Wirkſamkeit fällt zuſammen mit der Lauterkeit der Motive, die in ihnen als ſolchen beſtimmend wirken. Sie ſind deßhalb ſchlechterdings darauf angewieſen, ſich in und auf Gottes Wort zu gründen und zu erhalten und haben ihr inneres Recht in der Kirche und vor der Kirche nur in dem Maaße, in welchem ſie in ihr und mit ihr auf dieſem Worte entſtehen und beſtehen.

Dieſem gemäß mußte ſich auch die Reformation verhalten gegenüber den zu jener Zeit vorhandenen Vereinen, Orden, Brüderſchaften, Klöſtern, welchen Titel dieſelben auch führen mochten. Wenn die Reformation ihrem Prinzip gemäß das Gotteswort von der »Rechtfertigung allein aus dem Glauben« als alleinigen idealen Maßſtab an den vorhandenen Welt- und Kirchenſtand legte und darnach entſchied, was in der Kirche zu bleiben berechtigt und unterzugehen beſtimmt ſey, ſo konnten vor dieſem Gerichte der Wahrheit die damaligen Orden und Klöſter nicht beſtehen. Dieſelben boten im Großen und Ganzen keine Handhabe zu ihrer Reformation; ſie bildeten in ihrem damaligen Zuſtande und in allen ihren Einrichtungen den vollſten Gegenſatz zu dem geſunden Ideal des chriſtlichen Weſens, das ſich durch die Reformation in Lehre und Leben auf's Neue zu realiſiren begann. Das göttliche Gericht vollzog ſich in dem Untergang aller jener Stiftungen und Ordnungen, weil dieſelben ſich der göttlichen Stiftung und Ordnung des Heils entzogen, ja feindſelig gegenübergeſtellt hatten; es vollzog ſich aber auch darin, daß zugleich diejenigen damaligen Ordensleute, welche den Geiſt der Wahrheit in ſich bewahrt oder erneut und darum das Prinzip der Reformation in ſich aufgenommen hatten, zu Trägern und Verbreitern der in der heiligen Schrift wiedergefundenen lauteren Lehre in der ſich verjüngenden Kirche wurden. »Aus dem Inſtitut, auf das die abendländiſche Kirche vornehmlich gegründet war, gingen die rüſtigſten Bekämpfer ihrer hierarchiſchen Beſtrebungen hervor.« Luther an der Spitze folgten nicht bloß die meiſten Auguſtiner den neuen Bahnen, ſondern faſt alle in Deutſchland vorhandenen Orden, Dominikaner, Franziskaner, Benedictiner, Carmeliter, Prämonſtratenſer u. ſ. w. lieferten die ſtandhafteſten Streiter für das heilige Gotteswerk und wurden in ganzen Landen und in den bedeutendſten Städten die Mittelpunkte und Ordner der kirchlichen Bewegung, in der ſie zugleich den Chor der Märtyrer eröffneten. Die Orden hatten damit theilweiſe ihren Beruf erfüllt; die thüringiſchen Auguſtiner löſten ſich ſelbſt auf, die andern zerfielen vor dem Hauche des Geiſtes, der aus dem Worte Gottes daher-

brauste, ihre äußeren Güter wurden vielfach zur Gründung von Schulen, etliche auch zur Begründung neuer Wohlthätigkeitsanstalten, aber nur selten in kirchlichem Geiste verwandt. Die Mönche und Nonnen starben aus, wenn sie nicht Verbreiter der neuen Lehre, und sey es auch nur als Bücherhausirer und Colporteure mit Luthers und andern reformatorischen Schriften wurden. Wie morsche Bauten stürzten diese Corporationen, nachdem der Geist Gottes längst aus ihnen gewichen war, zusammen. Es ist unleugbar, daß Luther wie ein Simson an den Säulen dieser Tempel gerüttelt, bis sie zu einem Schutthaufen geworden. Seine Schriften sind oft und mitunter mit leidenschaftlichem Eifer gegen diese kirchlichen Institute erfüllt. Er scheute kein irgendwie zu rechtfertigendes Mittel des Angriffs gegen diese Burgen der Lüge, wofür er sie hielt. Im Jahre 1526 ruft er in seiner Nachrede zu dem „Pabstthum mit seinen Gliedern abgemalt und beschrieben“ (mit den Holzschnitten abgedruckt in der Eislebener Ergänzung der Jenaer Ausgabe Band I.): „Darum, lieben Freunde, laßt uns auf's Neue wieder anfangen schreiben, tichten, reimen, singen, malen und zeigen das edle Götzengeschlecht (die Orden), wie sie verdient und werth sind. Unselig sei, der hier faul ist, weil er weiß, daß er Gott einen Dienst daran thut, der im Sinne hat und angefangen, den Greuel auf dem Erdboden zu zermalmen und zu Asche zu machen. Laßt unsere Zungen, Federn und Stimme demselben gerüstet frische Gezawe *) sein und ihm dienen“ — doch, setzt er hinzu, „ohne freole Hand und allein mit Worten,“ und ferner: „dies Büchlein ist nicht ein Schmachbuch oder Lästerschrift, sondern eine öffentliche Strafe des öffentlichen unverschämten Greuels und Teufelspiels, welchen Gott will gestraft haben.“ — Und in der That galt der Angriff Luthers auf die Orden und Klöster und der ganze gegen sie ausgeschüttete heilige Zorn des Reformators immer nur dem „Mißbrauch des Gelübdes,“ „der gottlosen Meinung, so dem Glauben zuwider ist“ (Kurze Schlußworte von Gelübden und geistlichem Leben in Klöstern. Walch XIX. p. 1801. No. 55). „Der Glaube,“ sagt Luther, „ist in die Werke verkehrt, und die Freiheit durch's Gelübde getilgt und gefangen. Darum ist's nicht Wunder, wenn — in der Verkündigung des neuen Gottesworts — die christliche Freiheit wieder hervorleuchtet“ (Bedenken und Unterricht von Klöstern. Walch, XIX. p. 2064). In dieser Freiheit, mit der ihn der Sohn Gottes frei gemacht, waren Luther und seine Freunde weit entfernt, das Kind mit dem Bade auszuschütten; mit großer Klarheit und eben so großer Milde zeigt der Reformator den Weg, auf dem das Ordens- und Klosterwesen im Geiste der wahren Kirche würde umgewandelt werden können. Er hat nichts gegen die Gelübde als solche, wie er nichts hat gegen das Gesetz. Er will die Aufhebung der Gelübde auf jeden Fall, wenn sie die Stelle des rechtfertigenden Glaubens vertreten sollen, wenn Jemand wähnt, durch sie als durch Werke die Vergebung der Sünde und die Seligkeit zu erlangen. Darum „werde der Irrthum abgeschafft, wenn man entweder dergleichen Gelübde aufhebe (also die Orden und Klöster verlasse) oder von Neuem gelobe (in der Schrift an Melanchthon über die Gelübde von 1521. Walch, XIX. p. 2236), denn das sey auch ein Stück evangelischer Freiheit, sich dem Gelübde und dem Gesetz unterwerfen können. Also seyen auch Viele unter der Dienstbarkeit des Gesetzes dennoch frei gewesen. Mehreres als solche Aufhebung oder wenigstens Erneuerung der Gelübde verlange ich nicht, sondern lasse es dabei bewenden.“ (Ebenso in den kurzen Schlußreden bei Walch, XIX. p. 1797 sq. §. 58. §. 61. §. 77—80). Also sey auch St. Bernhard ein Mönch gewesen und alle, die in Klöstern göttlich gelebt haben. „Denn sie sind nicht darum in's Kloster gegangen, daß sie durch solches Leben gerecht und selig würden, sondern weil sie schon zuvor gerecht und selig waren, daß sie möchten frei im Kloster leben. Also, schließt er, lebt ein Mensch sicher im Kloster, wenn er darin im Glauben lebt.“

Es kam also dem Reformator gar nicht darauf an, die Ordensleute aus dem Klo-

*) „Gezähe“ bergmännisches Arbeitszeug.

ſter herauszulocken. Er warnt (in dem ſchönen Schreiben an Herzog Friedrich, bei Walch, XIX. p. 781 §. 71.), daß wenn Jemand wolle aus dieſen Orden kommen, er wohl zuſehe, daß er nicht auch damit einen Schalk laufe. Der alte Adam könne ſich ſäuberlich ſchmücken, Chriſtus wolle nicht die Hand vom Werke, nicht die Perſon vom Orden, nicht den Stand vom Leibe, ſondern die Seele vom falſchen Wahn und das Gewiſſen von dem falſchen Glauben erlöſen; er, der Biſchof der Seelen, laſſe demnach die Hand im Werke, die Perſon im Orden, den Leib im Stande bleiben. Wer demnach unter den Ordensleuten an Chriſtum glaube und dem Nächſten wiederum diene — und das ſey der rechte Weg zur Seligkeit und Frömmigkeit — der möge darnach bleiben, wo er wolle. Er erklärt (§. 70), er wolle mit all ſeinem Kämpfen in dieſem Stück keineswegs die Orden und Klöſter ganz verwerfen, oder unter ihnen ein Aufrührer werden, ſondern allein den Wahn und das Vertrauen der Ordensleute abſtellen, »denn man kann in einem Orden wohl bleiben und das Gewiſſen frei behalten.« — Und nicht bloß in Disputationsthеſen und in Briefen an Fürſten und Freunde erklärt er ſich in dieſem Sinne, auch öffentlich in Predigten verwahrt er ſich ausdrücklich, daß er durch ſeine Polemik alle und jede Klöſter und Stifter verſtören, oder Jemand Anlaß geben wolle, herauszulaufen und ſeinen Stand zu verlaſſen; »ſolche Lehre wolle Klöſter und Stifter nicht verſtören, ſondern lehre die Ordensleute recht und chriſtlich darinnen zu wandeln.« (Epiſtelpredigt am Neujahrstage, bei Walch, XII. p. 373. §. 76).

Was für ein Wohlgefallen Luther an dieſen Stiftungen, wenn ſie Gottes Ordnungen nicht durch menſchliche Satzungen aufhoben, hatte, zeigt ſein Schutz, den er gegen Rath und Bürgerſchaft zu Herford dem dortigen Brüderhauſe der Brüder vom gemeinſamen Leben zu Theil werden ließ und ſeine Aeußerungen der Freude und des Wohlgefallens an dem chriſtlichen Leben und Weſen dieſer Brüder in dem Schreiben an ihre Vorſteher Montanus und Viscamp (1532). Dem Rathe der Stadt empfiehlt er Schonung der Schweſtern im Schweſterhauſe und der Brüder im Brüderhauſe und fordert ihn auf, nicht zu geſtatten, daß ihnen Erbitterung und Unruhe widerfahre, weil ſie etwa noch geiſtliche Kleider tragen und alle löblichen Gewohnheiten, die nicht wider das Evangelium ſind, halten. »Denn ſolche Klöſter und Brüderhäuſer mir aus der Maaße gefallen. Und wollte Gott, alle Klöſter wären alſo, ſo wäre allen Pfarrern, Städten und Landen wohl geholfen und gerathen.« Den genannten Vorſtehern ſchreibt er unter anderm: »Eure Lebensweiſe, die ihr rein nach dem Evangelium Chriſti lehrt und lebt, gefällt mir ausnehmend und möchten doch einige ſolche Kloſteranſtalten vorhanden ſeyn. Ich wage nicht viel zu wünſchen, denn wenn alle ſo wären, ſo würde die Kirche allzuſelig in dieſem Leben ſeyn.« — Wir ſtellen hieneben die Erinnerung an die lebendigen Farben, mit denen Luther die Anfänge der chriſtlich practiſchen Wirkſamkeit der Klöſter zu malen pflegt, woran ſich dann ſeine ernſtlichen Wünſche, dieſe Inſtitute wieder in ihrer urſprünglichen Wirkſamkeit thätig zu ſehen, knüpfen. »Vorzeiten — ſchreibt er z. B. an jenen Herzog Friedrich zu Sachſen — waren alle Klöſter anders nicht, denn allein Schulen, darinnen die Lernenden, ſo lange einem jeden das bequem und füglich war, willig lich und keuſch lebten, ſie gebrauchten ſich neben und mit einander in Gemein aller Güter, ſie waren in Unterthänigkeit und freiwilliger Dienſtbarkeit und Gehorſam ihrer Lehrmeiſter, bei ihnen war Ein Geſang und Gebet. Es ward auch ihr ganz Weſen nicht für eigen, nicht für ein geſondert Kloſterleben, oder vollkommnen Stand, ſondern für eine chriſtliche Uebung und Lernung des Vollkommenen geachtet. Und wollte Gott, daß es noch heut zu Tage alſo um die Klöſter geſtellt wäre.« — Und an ſeinen Vater Hans Luther (Walch, XIX. p. 1937): »Wenn ſie in den Klöſtern allein für die jungen Knaben die Weiſe hielten, daß ſie nicht irre liefen, damit ihre Jugend in Zaum gehalten würde, und daß ſie in Klöſtern lernten die chriſtliche Liebe unter wenig Brüdern, daß ſie hernach dieſelbe Liebe in Gemein allen Menſchen erzeigen möchten, ſo wäre ihre Einſetzung gut und zu leiden.«

Wir haben diese Würdigung der Orden und Klöster kurz zusammengestellt, um zu zeigen, daß die Träger der Reformation, wie ihnen öfter vorgeworfen wird, sehr fern davon waren, diese Institute schlechthin zu verwerfen, so sehr dieß auch nach gewissen, gegen die Mißbräuche gerichteten Stellen, wenn man dieselben einseitig auffaßt, den Schein haben könnte. Zugleich haben wir aus jenen Zeugnissen die Prinzipien zu entnehmen, nach welchen sie eine äußere und innere Umgestaltung dieser Institutionen für thunlich erachteten. So scharf und unerbittlich Luther den knechtenden Mißbrauch der Klostergelübde, durch welchen den Gewissen der Trost der Vergebung der Sünde unmöglich gemacht wurde, bekämpfte, eben so klar machte er geltend, daß die Gelübde, wenn sie nicht Werke zur Seligkeit abgeben sollten, in der Freiwilligkeit des Glaubens und der Liebe erneuert werden könnten, und daß auf dem Grunde allein des rechtfertigenden Glaubens mit Ausschluß aller Werkgerechtigkeit ein corporatives Zusammenleben und Zusammenwirken in der Furcht Gottes für practische Liebeszwecke, dem Herrn zur Ehre, den Brüdern und dem gemeinen Wesen zum Frommen bestehen könne und möge, ja unter Umständen sogar müsse.

Darnach nun muß es aber auffallend erscheinen, daß die zur Zeit der Reformation vorhandenen derartigen Institute keine Umwandlung nach diesen Grundsätzen erfahren haben. Denn die Verwendung der materiellen Mittel zur Gründung von öffentlichen Gelehrten- und andern Schulen, oder zur Stiftung von Armen- oder andern Wohlthätigkeitsanstalten zur bloßen leiblichen Verpflegung ohne christlich-kirchliche Bedingungen und Verpflichtungen des Lebens für diejenigen, welche diese Wohlthaten spendeten oder empfingen, kann doch nicht als Frucht reformatorischer Einwirkung gelten. Das wichtigste waren nicht die äußern Mittel, sondern die vorhandenen Genossenschaften, die kirchlichen Verbrüderungen von Menschen. Diese wurden vollständig aufgelöst, an ihre Umbildung ist, so viel wir finden, nirgends gedacht. — Der Grund zu dieser Erscheinung ist unseres Erachtens in mehrerlei zu suchen. Einmal in der vollständigen Verderbung und Ertödtung der Lebenswurzel dieser Corporationen. Der Unglaube hatte dieselben lebensunfähig gemacht; das Ideale, das ist der lebendige Glaube in ihnen, die Lebensgemeinschaft mit Christo und die dadurch vermittelte brüderliche und als solche wirksame Liebe war an diesen Stellen völlig zu Grunde gegangen; nur ausnahmsweise fand sich dergleichen in den letzten Ueberresten einiger Brüderhäuser, wie z. B. zu Herford oder in jenen schon erwähnten einzelnen Persönlichkeiten, die sich aus dem Schiffbruch retteten, um als die Geretteten und in Christo frei Gewordenen für das größere Werk, den Wiederaufbau der großen allgemeinen Kirche oder der einzelnen Gemeinden verwendet zu werden. Luther wiederholt in unzähligen Variationen: „der Grund und das Fundament aller Klostergelübde ist Unglaube, Gotteslästerung, Verachtung des Evangelii“ (An Hans Luther. Walch, XIX, p. 1830). Und wenn er einmal sagt: „So Jemand will und kann, so mag er wohl Gelübde und Orden behalten und die Gottlosigkeit der Gelübde allein ablegen,“ so setzt er doch gleich hinzu: es sey „zu besorgen, daß zu dieser Zeit, da der Unglaube überhandgenommen, unter tausend kaum Einer recht und christlich gelobe“ (Kurze Schlußrede §. 42. Walch, XIX. p. 1797). Bei einem solchen innerlich verfaulten Zustand von Stiftungen oder Gesellschaften ist nichts zu reformiren, sondern ist Auflösung allein Weisheit und bleibt die Möglichkeit der Selbstauflösung und des Sterbenkönnens die größte Wohlthat. — Zweitens. Wollte man fordern, daß die Aufrichtung neuer Orden und Klöster in neuem evangelischen Geiste und Sinne damals hätte erfolgen müssen, so ist zu bedenken, daß das eine unbillige Forderung, die Forderung von etwas Unmöglichem wäre gegenüber dem damaligen allgemein verfallenen Zustand des christlichen Lebens; es fehlte Luthern bekanntlich, wie er selbst klagt, an den rechten Leuten zur Bildung von wirklichen Gemeinden in den Parochien, er konnte deßwegen nach seiner eigenen Aussage schon keine gottesdienstlichen Einrichtungen treffen, wie sie eigentlich seyn sollten, wie viel mehr mußte es an den rechten Leuten zur Bildung solcher neuen corporativen Gemeinschaften, die wiederum nur aus

den »rechten Gemeinden« oder doch den Anfängen derſelben hätten hervorgehen können, fehlen. Wenn ſich aber einzelne fanden oder gefunden hätten, ſo war das nächſte Bedürfniß für die erſtehende Kirche nicht die Stiftung von neuen Orden, ſondern die Verſorgung der Gemeinden mit rechten Pfarrern, woran der größte Mangel war. — Aber geſetzt auch, es wären zur Neubildung von Orden die rechten Leute wirklich vorhanden geweſen, es hätten ſich ſolche gefunden, die nach Luthers Regel »den Stand der Ordensleute recht, nämlich frei hätten führen können, Gott zur Ehre und zum Dienſt des Nächſten, die das Fromm- und Seligwerden allein dem Glauben überlaſſen und nicht vom Kloſterleben erwartet hätten,« ſo war (und das iſt ein dritter Punkt, der hier ſehr in Betracht kommt) das Aergerniß, das bisher durch dieſen Stand gegeben, und die Verſuchung, die durch denſelben dem großen Haufen bereitet worden war, ſo allgemein und ſo groß, die große Menge der jungen Kirchgenoſſen war überdieß in dem Maaße unfähig geworden, das Rechte oder Verkehrte nach geiſtlicher Regel von einander zu unterſcheiden, daß ſchon die Weisheit erforderte, von ſolcher Erneuerung veralteter Formen für damals abzuſtehen. Luther erklärt deßhalb dem Herzog Friederich geradezu, daß ſelbſt unter der Vorausſetzung, daß der rechte Geiſt eines Ordens ſich bemächtigen ſollte, dennoch das Beſtehen deſſelben »dem gemeinen Haufen nicht unärgerlich ſeyn würde, dieweil der gemeine Mann (wie er damals war) daraus lernen und dafür halten werde, dieſer Weg ſey der rechte Weg zur Frömmigkeit und Seligkeit.« (Walch, XIX. p. 780). — Aus dieſen nächſten Gründen ſchon mußten die Orden in der erneuerten Kirche zu Grunde gehen, und war das Auflöſen und Aufhörenlaſſen derſelben unter den Wirkungen des neuen Geiſtes ganz dem Gange des Gerichts, das ſich in der chriſtlichen Geſchichte vollzieht, entſprechend. Die Reformation verdient in dieſer Beziehung keinen Tadel. Die Inſtitute, wie ſie waren, hatten ſich ausgelebt, hatten ſich in ſich ſelbſt vergiftet und damit Recht und Fähigkeit zu leben verloren. Damit, daß ſie aus ihrem Schooße Luther und ſeine Helden entſandten, hatten ſie ihren Beruf erfüllt. Es findet ſich darum bald nach der eigentlichen Reformationszeit in den Landen evangeliſchen Bekenntniſſes keine Spur mehr von Orden und Klöſtern. Was der Art in der römiſchen Kirche weiter lebte oder neu entſtand, konnte nur beſtehen oder entſtehen, ſo weit es, ohne dieß einzugeſtehen, die Reformation auf ſich wirken ließ, wäre es auch nur, um ſie zugleich zu bekämpfen (Carl Borromeo). In dem Jeſuitenorden aber erfüllte ſich das von der erneueten evangeliſch-katholiſchen Kirche vertilgte falſche Ordensweſen der römiſchen Kirche, in ihm fixirte, ſyſtematiſirte, organiſirte ſich die fleiſchliche Wiedervergeltung gegen die Reformation berufsmäßig und ſtandesmäßig.

Unter den Lutheriſchen hatten die Bekenntnißſchriften z. B. P. II. Art. 3. der Schmalkaldiſchen Artikel die oben dargelegte Ueberzeugung Luthers hinſichtlich der Stifte und Klöſter kirchlich fixirt: »Daß die Stifte und Klöſter, vorzeiten guter Meinung geſtift, zu erziehen gelehrte Leut und züchtige Weibsbilder, ſollten wiederum in ſolchem Brauch geordnet werden, damit man Pfarrherrn, Prediger und andere Kirchendiener haben möge, auch ſonſt nöthige Perſonen zu weltlichem Regiment in Städten und Ländern u. ſ. w.« — Allein es kam weder unter den Lutheriſchen noch unter den Reformirten eine Neigung, neue derartige Inſtitute im Sinne der Reformatoren zu gründen, zum Vorſchein. Lenkte auch die ganze Folge der in der nachreformatoriſchen evangeliſchen Kirche hervortretenden Beſtrebungen zur Feſtſtellung der Lehrgebäude im Ganzen von ſolchen praktiſchen Fragen ab, ſo würde es doch ein Verkennen dieſer ſpätern Zeit (namentlich des 17. Jahrhunderts) ſeyn, wenn man ſie als total blind gegen die großen Nothſtände der Kirche darſtellte; blind waren in dieſer Beziehung die edelſten, wahrhaft kirchlichen Männer jener Tage nicht. Gegenüber dem Verfalle des chriſtlichen Lebens in den ſchon damals hie und da in dieſer Beziehung vorzugsweiſe genannten »großen Städten« und auf dem platten Lande erhub ſich einzeln der Ruf zur Buße und die Forderung an die Kirche, hier Wandel zu ſchaffen. Wir verweiſen ſtatt aller auf den trefflichen Johannes Seubert, der erſt Müllergeſelle, dann ſegensreich wirkender Pfarrer zu St. Lorenz in

Nürnberg war und mit dem sich (im Vorwort zu seinem Zuchtbüchlein 1633) eine Schaar gleichgesinnter Zeugen, zu denen Männer wie der große Gerhard, ein Valentin Andreä, ein Schmidt in Straßburg, Meyfart in Koburg gehörten, vereinigte. Er dachte aber „zur Reformation der Zucht und Sitten“ nur an Kirchenvisitationen und Kirchenzucht. Der hier besprochenen Sache kamen schon näher Männer wie Großgebauer in Rostock (in seiner Wächterstimme 1666), der bei rücksichtsloser Aufdeckung der ungeheuren Schäden in der Kirche (die freilich keineswegs bloß durch die Kriegsnöthe, sondern zugleich durch ältere tiefer liegende Versäumnisse verschuldet waren) zu der Forderung einer solchen Zahl von Aeltesten, von „vielen Krankenbesuchern“ als Gehülfen der Prediger gelangte, daß es hätte nahe liegen müssen, die hier zur Sprache gebrachte Frage wieder aufzunehmen, zumal er die Vergeudung der materiellen Mittel, die der Kirche in frühern Zeiten genommen seyen, mit eben so viel Freimuth als Ernst bespricht. Merkwürdig klingt in dieser Beziehung die freilich ganz vereinzelt dastehende Stimme des frommen Balthasar Meißner, Professors in Wittenberg († 1626), der in seinem Traktat (consilia theologica de quibusdam defectibus in et ab ecclesia Evangelicorum tollendis) zum Erstenmale den Ruf nach Mission außerhalb und innerhalb der Kirche vernehmen läßt und unter anderm als Gegenbild der jesuitischen Seminarien und Collegien evangelische Stiftungen fordert, in denen Rüstzeuge der Kirche gezogen werden sollen. Monasteria olim hoc fine sunt exstructa et salutare foret, si usus eorum pristinus revocaretur et majorum bona ad pias causas legata collocarentur rectius. Diese im Jahre 1679 zuerst und zwar unter den ersten unmittelbarsten Einwirkungen der Spenerschen literarischen und praktischen Thätigkeit in Frankfurt veröffentlichte Meißner'sche Schrift wiederholt diese Gedanken aus der Reformationszeit in Tagen, wo das Evangelium zum Erstenmal wieder in der evangelischen Kirche solche praktische Lebensgestaltungen schuf, aus denen später oder früher der wirksame Missionstrieb nach außen und innen, den nach beiden Richtungen hin der eben genannte Wittenberger Theologe in seiner Kirche schmerzlich vermißt hatte, hervorwachsen sollte. — Es ist eine bemerkenswerthe Parallele zwischen der evangelischen Kirche Deutschlands und der römischen Kirche Frankreichs im 17. Jahrhundert. Indem in Frankreich, nach dem von den Jesuiten verschuldeten Untergang der letzten Reste jener Brüdervereine des gemeinsamen Lebens, das römische Ordenswesen, wenn auch unter reichbegabten frommen Männern, wie Vincenz von Paul, einen neuen bis heute weiter wirkenden Aufschwung und fast ausschließlich die Richtung auf praktische Zwecke nahm (s. darüber *Picot*, Essai historique sur l'influence de la Religion en France pendant le 17 siècle etc.), so befestigte es sich zugleich und zwar bis heute in der römischen Irrlehre von der Werkgerechtigkeit auf das Unerschütterlichste. Es erneuerte damit den entschiedenen Gegensatz gegen die reformatorische Kirche und lieferte so den eminenten Beweis für die Richtigkeit des Verfahrens der Reformatoren in Verwerfung der Klostergelübde und gänzlicher Auflösung der auf diesem Fundament gegründeten Institutionen. Dem parallel aber ergießt sich in der evangelischen Kirche, wenn auch unter Stürmen und Kämpfen und zwischen hartem Felsengeröll der Geist der brüderlichen Glaubensliebe und bildet in den ecclesiolis in ecclesia die Bergwerke, aus denen ein A. H. Franke zugleich die irdischen Glaubensschätze hebt zur Gründung und Förderung seiner großen Waisenhausstiftung als Mutter vieler ähnlicher Töchter; zugleich entwickelt sich von Halle aus eine Bibel- und Predigermission, deren letztere Tausende von frommen Geistlichen an die Gemeinden entsendet. Aber zu corporativen Neugestaltungen, welche den nicht erst von Spener, sondern schon lange vor ihm in der deutschen Kirche erkannten sittlichen Nothständen auch ihrestheils durch Aufstellung von kirchlichen Mitarbeitern heilend und der Kirche dienend entgegenwirken könnten, kam es damals noch nicht. Eine Annäherung an diese Idee erscheint uns bei Valentin Löscher in der Gründung seines Kandidatenconvicts und später des Consortium theologicum in Dresden. Die erneuerte Brüderkirche aber wurde in jenen Tagen eine Missionskirche, ein großartiger, eigenthümlicher ordo der evangelischen Kirche, der nicht bloß an den Heiden, sondern ebenso

auch in der Chriſtenheit einen Miſſionsberuf geltend machte, wenn gleich letzteres nur mehr wünſchend und andeutend. Schon in den erſten Zeiten der Gemeindeſammlung verlautbarte es einigemale unter den Brüdern, daß z. B. ein Dienſt derſelben unter den Gefangenen Pflicht ſey.

Die zu jener Zeit und auf jenem Wege geſtreuten Saaten des Glaubens und der Liebe ſind auch unter den Fluthungen des Unglaubens, der im vorigen Jahrhundert reifte, nicht untergegangen, und haben ſich auch unter den göttlichen Gerichten, die Vaterland und Kirche in dieſem Jahrhundert erfahren mußten, wenn auch in der Verborgenheit, dennoch friſch und fruchtbar erhalten, bis die Kirche nach den großen überſtandenen Kriſen, die ihr die Negation bereitet, wieder zu dem Bewußtſeyn der ihr vom Herrn auferlegten poſitiven, realen Verpflichtungen und Berechtigungen gelangt iſt, an der Löſung der großen ſocialen Fragen, welche die Welt bewegen, Theil zu nehmen und auf dieſe Fragen der Noth thatſächliche Antworten der Hülfe zu ſtellen. Dieſer Wendepunkt in der Geſchichte der evangeliſchen Kirche Deutſchlands beginnt mit dem Anfang dieſes Jahrhunderts, wo nach langer Brache aus dem von Leiden durchfurchten Boden in Kraft des wieder gepredigten göttlichen Wortes in immer weiteren Kreiſen der chriſtliche Glaube in lebendiger Liebe, mit dem weiten hoffnungsvollen Blick und mit der Loſung der Miſſion an Chriſten, Juden und Heiden neu erwachte und damit den Beruf der Geſammtkirche, in welchem ſie der ganzen Welt verpflichtet iſt, wieder anfing geltend zu machen. Je länger, mehr und tiefer die Miſſion als ſolche ſich klar wurde über ihren Beruf, deſto mehr mußte ſie die Verpflichtung erkennen, zur Erfüllung dieſes ihres Auftrags entweder beſondere, ihr eignende neue kirchliche Aemter zu gründen, oder aus den Händen des bürgerlichen Gemeinweſens ſolche Aemter, welche weſentlich der Kirche angehören, zur Erfüllung des Miſſionsberufes zurückzunehmen. Darin lag die neue Nöthigung, zur Ausfüllung jener Aemter geeignete, d. h. chriſtlich und kirchlich geſinnte, nach Einſicht, Karakter und Technik tüchtige, dazu herangebildete Perſönlichkeiten aufzuſtellen. So war die Kirche nicht in Folge einer Reflexion, ſondern im Drange der ihr eingebornen, in ihr zum Leben gewordenen, durch Gottes Wort wach gerufenen Glaubensliebe an dem Punkt angelangt, wo ſie den zur Zeit der Reformation mit Recht abgeſchnittenen Faden kirchlicher Verbrüderungen zu praktiſchen Zwecken nach den ſchon von Luther ausgeſprochenen Prinzipien wieder aufnehmen konnte, durfte, mußte.

In dieſem Lichte geben wir hier eine Ueberſicht der bis heute neu entſtandenen Brüderhäuſer und Diakoniſſenanſtalten mit kurzer Bezeichnung ihrer innern Einrichtungen und Wirkſamkeit nach außen, ſoweit darüber Nachrichten vorliegen. Es werden daraus diejenigen Arbeitsfelder erkennbar, die ihnen in der Arbeit der Geſammtgemeinde, in der ihnen verhältnißmäßig doch nur ein geringer Theil der ganzen Arbeit zufallen kann, bis jetzt angewieſen ſind.

Genau genommen ſollten hier auch die verſchiedenen Heidenmiſſionsanſtalten, und nicht bloß die deutſcher Zunge zu Baſel, Berlin, Barmen, Leipzig, Hermannsburg, eine Stelle finden. Dieſelben bedürfen aber einer beſondern Behandlung; wir beſchränken uns hier auf die betreffenden Anſtalten der inneren Miſſion. — Auch ſind hier die verſchiedenen freien Vereine zur Armen- und Kranken-, Gefangen- und Kinderpflege nicht aufgeführt, die im kirchlichen Geiſt und im feſten Anſchluß an die Kirche, oft verbunden mit größeren Stiftungen, Hoſpitälern u. dergl. vielfach eine umfaſſende Wirkſamkeit gewonnen haben; auch ſie werden an einer paſſenderen Stelle zu erledigen ſeyn. Unſere gegenwärtige Darſtellung gilt lediglich denjenigen Stiftungen, in denen Männer oder Frauen dieſen Dienſten der Barmherzigkeit ausſchließlich ihre Kräfte widmen und in geſchloſſenem Zuſammenhang unter einander zu gleichen Dienſten für die Kirche entſendet werden. Wir ſprechen zuerſt von den Brüderhäuſern, dann von den Schweſterhäuſern oder Diakoniſſenanſtalten.

I. Brüderhäuſer.

In jedem dieſer Inſtitute heißen die zur Arbeit, Vorbereitung und Entſendung

recipirten Jünglinge Brüder und nennen ſich unter einander mit dieſem Namen. Ihre Gemeinſchaft unter einander beruht in der Gemeinſchaft des lebendigen Glaubens an Chriſtum; die weſentliche Gleichheit des künftigen Berufs und der ſpätere Zuſammenhang aller derjenigen, die Einer Anſtalt angehören, wurzelt in dieſer Gleichheit und Einheit brüderlicher Liebe, die ſich in dem Namen der „Brüder“ kund gibt. Es iſt darum ganz der Sache entſprechend, die verſchiedenen von einander übrigens gänzlich unabhängigen Häuſer als „Brüderhäuſer“ zu bezeichnen.

Die Brüderhäuſer ſind keine chriſtlichen Bildungsanſtalten in dem Sinne, als ob darin junge Leute erſt zum Chriſtenthum erzogen werden ſollen, ſondern der Eintritt ſetzt dieſe lebendige Glaubensgeſinnung voraus, und baut auf dieſem Grunde weiter durch Vertiefung des Glaubenslebens und Erweiterung der theoretiſchen und praktiſchen Tüchtigkeit. Daraus ergibt ſich auch die Nothwendigkeit, daß nur ſolche Perſönlichkeiten, die bereits gereiftere Erfahrungen im Leben haben, zur Aufnahme in die Brüderhäuſer zugelaſſen werden. Mit Ausnahme von Beuggen nehmen alle andern Häuſer nur ſolche auf, die mindeſtens 20 Jahre alt ſind. Wie ſie innerlich frei ſeyn ſollen, ſo ſollen ſie es auch im Aeußern ſeyn; es wird namentlich von Jedem gefordert, daß er frei vom Militärdienſt und daß er unverlobt ſey und bleibe, ſowohl während des Aufenthalts unmittelbar in den Brüderhäuſern ſelbſt, als auch nach ſeiner Entſendung ſo lange, bis ſein Beruf ihm die Heirath möglich oder gar nothwendig macht. Nach einem überſtandenen Noviziat treten die Brüder in die Arbeit der Anſtalten, die ſämmtlich zugleich der Erziehung von (meiſt armen) Kindern, mitunter auch von Kranken gewidmet ſind; die Brüder erhalten Unterricht und werden vorzugsweiſe in der heiligen Schrift, außerdem aber auch ſorgfältig in Gegenſtänden allgemeinerer Bildung unterwieſen. Im Weſentlichen fällt dieſe Seite der Bildung in den Brüderhäuſern mit der der Volkslehrer zuſammen, ohne daß die Brüderhäuſer eigentliche Seminare wären. Doch herrſcht darin Verſchiedenheit; ſo z. B. iſt der Zweck von Beuggen geradezu Lehrbrüder zu bilden, während z. B. das Rauhe Haus auch bereits vollſtändig ausgebildete Lehrer in die Reihe ſeiner Brüder eintreten läßt. Außerdem, daß die Brüder ſich, wenn ſie dazu geeignet ſind oder werden, mit der Unterrichtung der Kinder in den Brüderhäuſern beſchäftigen, widmen ſie ſich jedenfalls der Erziehung derſelben und treiben zugleich mit den Kindern Handarbeit in Werkſtätten, in Garten und Feld. Auch nach ihrer Entſendung aus den Brüderhäuſern bleiben ſie mit denſelben in engerer bleibender Verbindung zu Ermahnung, Rath und That in ihren äußern und innern Angelegenheiten.

Die Brüder zu Beuggen im Großherzogthum Baden unter Leitung des Inſpector Zeller gehören der im Jahre 1820 von Miſſionsfreunden gegründeten Anſtalt an, die zugleich Rettungsanſtalt für Kinder iſt, deren ſie bis dahin 500 aufgenommen. Die Brüder widmen ſich ausſchließlich dem Armenſchullehrer- und Armenerzieher-Beruf. Von 162 Brüdern ſind bereits 143 entſandt, unter deren Pflege zur Zeit etwa 7200 Kinder ſtehen. Dieſe Brüder haben ihre Berufskreiſe in Schulen und Armenerziehungshäuſern zunächſt in der Schweiz, dann in Deutſchland, außerdem unter den Deutſchen in Rußland, Ungarn, Nordamerika, Afrika und Oſtindien gefunden. Sie ſind durch Briefe und beſonders durch das durch Tiefe und Ernſt ausgezeichnete, von Zeller redigirte Monatsblatt für Beuggen mit der Mutteranſtalt verbunden. Die Beuggener Jahresfeſte bilden einen weit wirkenden Sammelpunkt chriſtlichen Volkslebens jener Gegend und bringen den Einfluß der Anſtalt auf die chriſtliche Erziehung jenes ſüdweſtlichen Deutſchlands und der Schweiz zur Anſchauung. — Dieſer Einfluß wird für die Zukunft noch dadurch erweitert, daß in dem preußiſchen Regulativ über Einrichtung evangeliſcher Seminare vom Oktober 1854 ſämmtlichen preußiſchen Seminaren Zeller's „Lehren der Erfahrung für chriſtliche Armenſchullehrer“, die als Leitfaden für den Unterricht der Beuggener Brüder dienen, namentlich anempfohlen ſind.

Die Armenſchullehreranſtalt zu Lichtenſtern in Würtemberg (ſeit 1836) iſt als Tochteranſtalt von Beuggen zu betrachten und verfolgt mit ihr in demſelben Geiſte den-

ſelben Doppelzweck der Bildung von Lehrbrüdern und Erziehung armer Kinder, deren 60 in der Anſtalt ſind. Sie zählt ſeit 1839 67 Brüder, die zur Zeit etwa 2680 Kinder unterrichten. Die bereits entſandten Brüder arbeiten außer in Würtemberg und den umliegenden ſüddeutſchen Ländern beſonders in der Schweiz, in Oberöſtreich, Ungarn, Rußland und Nordamerika. Oeffentliches Organ der Anſtalt iſt der weit verbreitete ſüddeutſche Schulbote, redigirt von dem der Zeit nach erſten Inſpector der Anſtalt, Pfarrer Völter.

Die Brüder des Rauhen Hauſes bei Hamburg (ſeit 1833) haben ihr nächſtes Arbeitsfeld in der Kinderanſtalt des Rauhen Hauſes, die bis dahin 393 Kinder aufgenommen hat. Die Brüderſchaft zählt gegenwärtig 170 aus allen deutſchen Landen geſammelte Genoſſen, von denen jetzt im Mutterhauſe 40 anweſend, die übrigen 130 bereits an faſt ebenſoviele Arbeitsſtellen wieder entſandt ſind. Die Rauhhäusler Brüder haben vor ihrem Eintritt dem Stande der Handwerker, Lehrer, Kaufleute, Oekonomen angehört. In der Anſtalt wohnen ſie getrennt in 7 Convicten, die bibliſche Namen, z. B. Nain, Emmaus, Bethel ꝛc., tragen. An der Spitze eines jeden dieſer Convicte ſteht ein Theolog als Oberhelfer und nächſter Berather; unter ihm hat jeder Convict einen Convictmeiſter, Novizenmeiſter, Schriftführer und einen ältern erfahrnern Bruder als Familienbruder, unter deſſen nächſter Leitung und Verantwortlichkeit eine Familie von 12 Knaben erzogen wird. Nach einer feſtgeſtellten Regel hat der Convict ſein Zuſammenleben in äußerer und innerer Beziehung für ökonomiſche und erbauliche Zwecke geordnet. Der brüderliche Austauſch über äußere und innere Erfahrungen im gegenwärtigen Berufsleben, die brüderliche Ermahnung und Belehrung auf Grund des Wortes der heiligen Schrift findet in geordneten Verſammlungen der einzelnen Convicte ſeine gewieſene Stelle. In 14tägigen Brüderverſammlungen unter Leitung des Vorſtehers, an denen allein die Brüder Theil nehmen, finden die 7 Convicte ſich zuſammen zu beſonderer, auf ihren eigenthümlichen Beruf ſich beziehender gegenſeitiger Erbauung und zu weiterm Austauſch. — Das Tagewerk beginnt und ſchließt mit einem Hausgottesdienſt der ganzen aus 200 Perſonen beſtehenden Hausgemeinde, zu der auch die Kinder gehören; während des Tages wechſelt für die Brüder Unterricht, den ſie empfangen oder ertheilen, mit der Handarbeit unter den Kindern und der Beaufſichtigung und Führung derſelben in dem familienartigen Zuſammenleben. — Die entlaſſenen Brüder ſtehen mit den im Rauhen Hauſe anweſenden in fortgehender Verbindung durch eine für Alle gleich geordnete Gemeinſchaft an einem jährlich neu beſtimmten und ſonntäglich von allen gleich gebrauchten Worte der heiligen Schrift, durch eine ebenſo für immer zum Voraus monatlich feſtgeſetzte gemeinſame Fürbitte Aller für Alle und jährlich zweimalige gemeinſame Abendmahlsfeier Aller an den verſchiedenen Orten, wo ſie arbeiten, an demſelben Sonntag; nicht minder durch eine zunächſt durch eigene Mittel der entlaſſenen Brüder gebildete Hülfskaſſe für Nothfälle Einzelner, z. B. für hinterlaſſene Wittwen und Waiſen und zuletzt außer durch perſönlichen Briefwechſel mit der Anſtalt durch allgemeine, von dem Vorſteher erlaſſene Umſchreiben, durch eine monatlich in den Fliegenden Blättern des Rauhen Hauſes geführte vorläufige Correſpondenz, vermittelſt welcher auch die entfernteſten regelmäßig von einander wichtige Ereigniſſe im Leben und Berufskreiſe der Genoſſenſchaft erfahren. In verſchiedenen Arbeitsprovinzen haben die einander näher wohnenden eine engere Verbindung zu Rath und That unter einander. — Die betreffenden bis dahin entlaſſenen 130 Brüder arbeiten an faſt eben ſo vielen Stellen in ganz Deutſchland hin und her, in Rußland, in der Türkei, Italien, England, den Vereinigten Staaten Nordamerika's und Texas — die in den letztern Staaten als Koloniſtenprediger, die in den übrigen Ländern als Vorſteher von (39) Rettungs-, Waiſen- und Armenhäuſern, Handwerkerherbergen, Informatoren unter Fabrikarbeitern, als Stadtmiſſionare, als Gefangenwärter, als Vorſteher von Aſylen für entlaſſene Sträflinge, Krankenpfleger, Schullehrer, Colporteure u. ſ. w. — Die ſchon genannten theologiſchen Oberhelfer bilden den Kandidatenconvict, der gegenwärtig 9 Mitglieder zählt; bis dahin

haben 44 Theologen der Mitarbeit angehört, von denen die meisten in Pfarrämter berufen, ihrer 18 aber zeitweise oder andauernd unmittelbar in den Dienst der inneren Mission innerhalb Deutschlands übergegangen sind; vier derselben haben die Begründung von Brüderhäusern zu Duisburg, Erlangen, Züllchow und Neinstedt übernommen. Organ der Anstalt sind die Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause.

Die Diakonenanstalt zu Duisburg seit 1844 unter Inspector Engelbert, verbunden mit einem Kandidatenconvict, einer 30 Kinder herbergenden Rettungsanstalt und einem Krankenhause. Rettungsanstalt und Hospital sind die nächsten Arbeitsstätten der Brüder oder „Hülfsdiakonen", die durch mannigfache Unterweisung, namentlich in der heiligen Schrift und durch praktische Uebung für Armen-, Kinder-, Kranken- und Gefangenpflege herangebildet und verwandt werden sollen. „Gefangen von der Liebe Christi, in unverfälschter Bruderliebe wollen wir wirken in williger Dahingabe unserer Kräfte und unseres Lebens, daß wir Seelen für den Herrn gewinnen — das ist ein Ideal. Aber wir jagen ihm nach, dem vorgesteckten Ziel und vor uns haben wir das Vorbild des in Liebe sich bis in den Tod dahingebenden Herrn." — In diesem Geiste sind dem Duisburger Mutterhause bis jetzt an 51 Brüder angehörig, von denen circa 20 noch in Duisburg sind, während die übrigen meist in der Rheinprovinz, mehrere aber auch im übrigen Deutschland als Gemeindediaconen, in der Armen- und Krankenpflege oder als Armenerzieher wirken. — Sie stehen, wenn auch an Presbyterien, Vorstände und Vereine abgegeben, unter der Leitung der Mutteranstalt. Die Entlassenen sind zu ihren Aemtern eingesegnet. — Eine eigenthümlich nahe Verbindung mit dieser Diakonenanstalt hat das von ihr begründete Asyl für entlassene Sträflinge zu Lintorf, um das sich nach nur wenigen Jahren seines Bestehens eine evangelische Pfarrgemeinde gebildet hat. — Als Organ des Duisburger Hauses wird wöchentlich herausgegeben: das Sonntagsblatt für innere Mission in Rheinland und Westphalen.

Die Brüderanstalt zu Düsselthal unter Director Georgi ist seit 1847, wo Graf v. d. Recke die Leitung der von ihm selbst seit 1819 in der alten Abtei Düsselthal gegründeten und geleiteten Rettungsanstalt einem Curatorium übergab, entstanden und mit der Rettungsanstalt, in der die Brüder die Führer der „Kinderfamilien" und Arbeitsgruppen sind, auf's Engste verbunden. Der Brüder sind 14 da; bis zum Jahre 1851 waren bereits 10 wieder abgegangen als Hausväter in Rettungshäuser und als Lehrer. — Organ für die Düsselthaler sind der Menschenfreund und die Düsselthaler Kinderzeitung.

Die Brüderanstalten zu Züllchow bei Stettin (seit 1850) und zu Neinstedt in der Provinz Sachsen (seit 1850) haben ihre Wirksamkeit unter Leitung von theologischen Vorstehern und im engen Verbande mit der Kirche erst begonnen. Sie haben je 10 Brüder in den Mutterhäusern, die sich zunächst der Kindererziehung widmen und beginnen bereits in Pommern und in der Provinz Sachsen Brüder zu Armenerziehungszwecken, zur Colportage und zur Armenpflege zu entsenden. Die Neinstedter Brüder haben bis jetzt 4 andere Kinderanstalten, die Züllchower deren 3 unter ihrer Leitung. Organ der Neinstedter ist das Nathusius'sche Volksblatt für Stadt und Land. —

II. Diakonissenanstalten.

a) in Deutschland. Das Vorbild aller derjenigen Anstalten innerhalb und außerhalb Deutschlands, in welcher ein fester, bleibender Verband der Schwestern untereinander und mit den Mutteranstalten besteht, ist

Kaiserswerth am Rhein, vom Pfarrer Fliedner 1836 begründet und von da an zu einer Wirksamkeit erweitert, die alle übrigen weiblichen Anstalten der Art weit hinter sich gelassen hat. Inmitten einer römisch-katholischen Bevölkerung und neben der fortschreitenden Ausbreitung älterer und jüngerer römischer Orden (barmherziger Schwestern, der Schwestern vom Kinde Jesu u a.) in der preußischen Rheinprovinz, ist diese evangelische Pflanzung im steten Wachsthum begriffen zu neuem Zeugniß der Lebenskraft des

allein rechtfertigenden Glaubens, in deſſen Kraft und Liebe das Werk von Kaiſerswerth gedeiht. Wir können den Umfang der Kaiſerswerther Stiftung und ihre inneren Einrichtungen nur in kürzeſten Umriſſen beſchreiben. Das Nähere enthalten die Jahresberichte (ſeit 1836), und als fortlaufendes Organ der von Pf. Fliedner monatlich herausgegebene Armen- und Krankenfreund.

Kaiſerswerth umfaßt ſieben Zweiganſtalten, die ein Ganzes ausmachen: ein Krankenhaus, das jährlich über 600 Kranke verpflegt, ein Lehrerinnenſeminar, in dem bereits über 500 Lehrerinnen ausgebildet ſind, eine Kleinkinderſchule mit 40 Kindern, ein kleines Waiſenhaus für Mädchen, ein Aſyl für weibliche entlaſſene Sträflinge (die früheſte aller derartigen Anſtalten), eine ſeit 1850 gegründete Heilanſtalt für weibliche Gemüthskranke, und ein Diakoniſſen-Mutterhaus (ſeit 1836). Dem letzteren dienen mehr oder weniger alle übrigen Kaiſerswerther Inſtitute. Die in das Diakoniſſenhaus eintretenden Schweſtern (Jungfrauen bis zum 40. Lebensjahr) ſind zunächſt Probeſchweſtern und werden, nachdem ſie dazu als tüchtig ſich bewährt haben, zu Diakoniſſen eingeſegnet. Sie werden entweder Lehr- oder — und das in den bei weitem meiſten Fällen — Pflegeſchweſtern, die ſich der Pflege der Armen und Kranken widmen. Sie bleiben unter der erziehenden und praktiſchen Uebung des Mutterhauſes, bis ſie aus demſelben entſandt werden, wohin ſie aber nach geleiſteten Dienſten zu weiterer Verwendung zurückkehren. Sie verpflichten ſich zu fünfjährigem Diakoniſſendienſt. Die Diakoniſſenanſtalt zählte bis zum Jahre 1853 163 Schweſtern, von denen 119 in's Diakoniſſenamt eingeſegnet worden. Weit über 100 ſind außerhalb des Mutterhauſes thätig, bei Privaten, in (26) öffentlichen Hoſpitälern, ferner in Gemeinden, in Waiſenhäuſern, Verſorgungsanſtalten für alte Leute, Kleinkinderſchulen und einigen Erziehungsanſtalten. — Sie haben ihre Wirkſamkeit in faſt allen Theilen Deutſchlands, vorzugsweiſe in der ganzen Rheinprovinz, außerdem in Berlin und in den Hauptſtädten und einigen anderen Orten Schleſiens, Pommerns, Oſtpreußens. Jenſeits der deutſchen Gränzen leiten ſie Hoſpitäler in London (das deutſche Hoſpital), in Pittsburg in Nordamerika, in Conſtantinopel, in Smyrna und Jeruſalem. Den anderweitigen Anforderungen in Deutſchland und außerhalb Deutſchlands zu genügen iſt bis dahin unmöglich geblieben.

Zur Aufnahme der erkrankten, invaliden oder der Recreation bedürftigen Diakoniſſen iſt in Kaiſerswerth ein eigenes mit der Anſtalt eng verbundenes Pflegehaus »Salem« gegründet.

Die Diakoniſſenanſtalt zu Dresden ſeit 1842, mit 60 Hoſpitalbetten, zählt 21 Schweſtern. Die entſandten Schweſtern arbeiten im Königreich Sachſen, in Lübeck u. ſ. w. Die Anſtalt hat einen eigenen Geiſtlichen.

Zu Berlin iſt das Diakoniſſenhaus Bethanien, eine große Stiftung König Friedrich Wilhelm IV., mit einem Geiſtlichen, einer ſchönen Kirche, 40 Schweſtern und 300 Betten; ſie hat Filial-Hoſpitäler in Schleſien und Pommern. Die Stiftung wurde 1847 gegründet und von da an bis Anfang 1855 von der Oberin von Rantzau in ſegensreichſter Weiſe geleitet; nach deren Tod iſt das Amt der Oberin an die Gräfin Anna v. Stollberg-Wernigerode übergegangen.

Seit demſelben Jahre iſt von der Oberin von Bülow zu Ludwigsluſt ein Diakoniſſen-Mutterhaus für Mecklenburg geſtiftet, das ſich ſeit der Zeit immer mehr erweitert, jetzt mit 8 Schweſtern arbeitet und außer einem Hoſpital ein Waiſenhaus umfaßt.

Im Jahre 1850 entſtanden eben ſolche Diakoniſſen-Mutterhäuſer zu Breslau (Bethanien), und Königsberg i. Pr. (das Haus der Barmherzigkeit), und 1851 zu Stettin und Carlsruhe, die in ſtetem Wachſen begriffen ſind. Auch in Stuttgart iſt jetzt eine Diaconiſſenanſtalt im Entſtehen, und noch eine andere iſt im Sommer 1854 zu Neudettelsau in Bayern unter Pfarrer Löhe eröffnet.

Außerdem ſind hier noch das Eliſabeth-Krankenhaus zu Berlin, das ſchon 1837 von Pfarrer Goßner in's Leben gerufen iſt (unter Frl. von Hochwächter) — und das Krankenhaus zu Ludwigsburg (1836 durch Oberjuſtizrath von Klett errichtet) zu

nennen, die nur für ihre eigenen Zwecke Pflegeschwestern bilden, und hier nicht zu denjenigen Anstalten gezählt werden, welche die Schwestern zu einem festern, bleibenden Verbande vereinigen.

b) in Frankreich. Frankreich zählt zwei derartige Anstalten. In Paris ist dieselbe (unter dem Namen der Institution des Diaconesses des eglises evangéliques de France) vom Pastor Vermeil gegründet (1841). Dasselbe umfaßt sechs Zweiganstalten, außer einem Hospital ein Magdalenenhaus (für gefallne Mädchen) mit 12 Pfleglingen, ein Rettungshaus (disciplinaire) für junge Mädchen, eine Arbeitsschule (apprentissage) zur Bildung weiblicher Dienstboten. Die Anstalt hat 20 Schwestern in Marseille, Montpellier u. s. w.

Die andere französische Diakonissenanstalt zu Straßburg im Elsaß verdankt ihr Entstehen dem Pfarrer Härter daselbst, der sie am Reformationsfest 1842 eröffnet und bis dahin geleitet hat. Mit dem Hospital ist ein Magdalenum, ein Besserungshaus für jugendliche weibliche entlassene Sträflinge und eine Dienstbotenschule für Mädchen verbunden; von den 60 Schwestern sind die entlassenen vorzugsweise im Elsaß thätig. Das Straßburger Diakonissenhaus hat zur Einrichtung der Carlsruher Stiftung die Schwestern vorgebildet.

c) in der Schweiz. Das 1842 vom Pastor Germond gestiftete Diakonissenhaus zu Echallens (im Waadtlande) wurde 1848 ein Opfer des revolutionären Fanatismus und ist 1852 nach St. Loup verlegt, wo es Pflegeschwestern für Kranke und Waisen bildet. Ihm gehören 19 Schwestern an, deren Krankenhaus 30 Krankenbetten aufgestellt hat. Die auswärtigen Schwestern verbreiten sich mit ihrer Arbeit bis Turin (im protestantischen Hospital) und Toulouse.

Die deutsche Schweiz hat neuerdings ein Diakonissenhaus zu Riehen bei Basel, das zu Luthers Geburtstag den 10. November 1852 eröffnet ist, mit jetzt 10 Schwestern. Außerdem bildet das Kranken- und Waisenhaus zu Boudry (bei Neufchâtel) Pflegeschwestern. Desgleichen die Pflegeanstalt zu Bern, ohne dieselben in eine geordnete Schwesterschaft zu vereinigen.

d) in Holland ist die Diakonissenanstalt (Inrigting voor Diaconessen in Nederland) zu Utrecht 1844 in Wirksamkeit getreten; ihr gehören jetzt 14 Pflegeschwestern an, welche außer den Kranken in ihrem Hospital auch Privatkranke in den Häusern der Stadt besorgen, und Stationen im Krankenhause zu Nymwegen, sowie im Magdalenum des Pfarrer Heldring zu Steenbeck haben.

Ohne festgeordneten Verband der entlassenen Schwestern werden außerdem noch christliche Pflegeschwestern (pleegzusters) in Groningen (seit 1844), und in Amsterdam (seit 1848) gebildet.

An eigentlichen Schwesterhäusern bleiben nur noch deren drei zu nennen.

e) in Schweden zu Stockholm seit 1851 auf Anregung des frühern Missionars Fjellstedt; im Stockholmer Mutterhause sind mit dem Krankenhaus ein Waisenhaus und eine Armenschule verbunden.

f) in Nordamerika zu Pittsburg, wo der Pastor Passavant die Anstalt 1849 mit Kaiserswerther Diakonissen eröffnet hat.

g) England. In London existirt seit 1840 eine Bildungsanstalt für Krankenpflegerinnen (institution of nursing sisters), die ihren Ursprung der Elisabeth Fry verdankt. Sie nimmt Wittwen und unverheirathete Frauen in sich auf, die in verschiedenen Hospitälern für den Dienst vorbereitet und, wo es später Noth thut, für unentgeltliche Krankenpflege verwandt werden. Die Anstalt ist nach Fliedners Vorbild errichtet (s. Bunsen, Elisabeth Fry p. 54), und hat jetzt 70—80 Schwestern.

Im Jahre 1848 wurde unter dem Vorsitz des Herzogs von Cambridge und unter dem Protectorat des Bischofs von London eine Krankenpflegeanstalt für Hospitäler, Kranke und Arme begründet, deren Mittelpunkt und Mutterhaus *St. John's House*, 34 Fitzroy-square ist. An der Spitze steht eine Oberin, unter ihr Schwestern „sisters",

Probepflegerinnen und Pflegerinnen. Die »Schweſtern« ſind immer nur auf zwei Jahre verpflichtet, und jede derſelben muß jährlich 50 Pf. Sterl. zu ihrem Unterhalte zahlen; die »Pflegerinnen« werden durch freiwillige Beiträge erhalten; auch hat das Mutterhaus kein eigenes Hoſpital, ſondern bildet die Pflegerinnen in andern Hoſpitälern aus — beides von der deutſchen abweichende Einrichtungen, während im Uebrigen auch hier Kaiſerswerth offenbar das Vorbild iſt.

Noch ſind die Schweſtern der Barmherzigkeit (sisters of mercy) in Davenport und Plymouth, die ihre Verbindung der Miß Sellon verdanken, und das Haus der Barmherzigkeit in Clever bei Windſor zu nennen, die gleich wie das St. John's House der hochkirchlichen Richtung der engliſch-biſchöflichen Kirche angehören.

(Vergl. über dieſe Diaconiſſenanſtalten Fliedners Armen- und Krankenfreund vom October 1853, und die berichtigenden Urtheile hinſichtlich der letztgenannten Inſtitute in England von V. A. Huber in Nathuſius' Volksblatt 1854, Nr. 20.)

Aus dieſer Ueberſicht ergibt ſich Folgendes: In den genannten 24 Brüder- und Schweſterhäuſern iſt in der evangeliſchen Kirche auf Grund des göttlichen Wortes mit Ausſchluß aller Werkgerechtigkeit und aller unevangeliſchen Gelübde mit der Erneuerung der zur Zeit der Reformation durch Werkgerechtigkeit verderbten und darum aufgelösten corporativen Uebung chriſtlicher Liebeswerke wirklich ein neuer Anfang gemacht. — Und zwar datirt ſich dieſer Anfang aus der evangeliſchen Kirche deutſcher Nation, von wo er mit großer Ueberlegenheit der weiblichen Kräfte in die evangeliſche Kirche anderer Nationen (Frankreich, Holland, England, Schweden ꝛc.) übergegangen iſt. — Die Entwicklung iſt in ſichtbarem Fortſchritt begriffen; nachdem bis zum Schluß der dreißiger Jahre der erſte Anſtoß gegeben, ſind im erſten Jahrzehnt (von 1840—1849) neun, in der noch nicht vollendeten erſten Hälfte des zweiten Jahrzehnts (von 1850—1854) 11 neue derartige Häuſer in's Leben gerufen. Die Geſammtzahl der dieſen Häuſern angehörigen Brüder beträgt am Schluß des Jahres 1854 über 500, die der Diakoniſſen mindeſtens 450, von denen die beiweitem meiſten den älteſten dieſer Inſtitute angehören. Es iſt jeder dieſer Anſtalten unmöglich geblieben und wird allen immer unmöglicher, den an ſie geſtellten Anforderungen um Arbeiter zu genügen. In ſolchem Maaße wächst die Ueberzeugung, daß ſowohl die Gemeinden, als auch Anſtalten aller Art ſolcher chriſtgläubiger Kräfte bedürfen. — Dieſe corporativen Bildungen haben eben ſo kräftig Wurzel geſchlagen in den lutheriſchen als in den reformirten und unirten Landeskirchen; die Häuſer der einen wie der andern haben unbeſchadet ihres verſchiedenen Bekenntnißſtandes und unabhängig von einander, eins von dem andern gelernt und genommen. — Die Dienſte dieſer Häuſer beſchränken ſich nicht auf begränzte Landeskirchen, ſondern verwirklichen auch ihres Theils den katholiſchen Karakter der evangeliſchen Kirche. In viel Hunderten von Schulen, Erziehungshäuſern und Pflegeanſtalten aller Art durch alle Lande hin bis in die fernſte Diaſpora der evangeliſchen Kirche breiten ſich ihre Zweige aus. Eben ſo unabhängig von den Territorien empfangen ſie aus dem Schooße der überall vorhandenen gläubigen Gemeinde die Mittel ihres Unterhalts, der nach einem ungefähren Ueberſchlag in jedem Jahre bis jetzt weit über 200,000 Rthlr. erfordert. (Nicht mitgerechnet iſt hier die königliche Stiftung Bethanien in Berlin, auf deren Bau und Einrichtung allein circa 600,000 Rthlr. verwandt ſind.) Das Kapital dieſer Zinſen liegt in dem lebendigen Glauben, der ſie eben ſowohl darbietet, als er ſie erhebt; überdies ſind faſt alle dieſe Inſtitute auf dieſem Wege bereits in den Beſitz bedeutenden Grundeigenthums mit Baulichkeiten gelangt. Auch iſt die Fortexiſtenz nicht durch einzelne Perſönlichkeiten bedingt, da überall Curatorien beſtellt ſind, welche die Perſönlichkeiten überdauern und das bleibende Verhältniß zur Kirche vermitteln, die in ihren amtlichen Trägern die geborne Pflegerin und Beſchützerin dieſer jungen Pflanzungen des in der geordneten Liebe wirkſamen Glaubens bleibt.

Schließlich iſt darauf hinzuweiſen, daß während ſo die Praxis vorangegangen und fortſchreitet, derſelbe Gegenſtand auch literariſch und in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhang

zur Sprache gebracht worden. Vgl. u. a. Bunſen, Verfaſſung der Kirche der Zukunft, S. 193 ff., u. deſſelb. Eliſabeth Fry an die chriſtlichen Frauen und Jungfrauen Deutſchlands S. 43 ff. Thierſch, Vorleſungen über Katholicismus u. Proteſtantismus I, 280. II, 341. Rothe, Ethik III, 422 ff. Sartorius, von der heil. Liebe III, 94. **Wichern.**

Diaſpora, Zerſtreuung, werden die außerhalb Judäas wohnenden Juden genannt, Joh. 7, 35., 1 Petr. 1, 1., Jak. 1, 1., über deren beſondere Verhältniſſe unter dem Artikel Juden gehandelt werden ſoll. Dieſer Name iſt in neuern Zeiten auch für ähnliche Verhältniſſe gebraucht worden; ſo haben die Herrnhuter ihre Diaſpora. Denſelben Begriff hat man neuerdings noch auf eine ſpeziellere Weiſe angewendet, worüber Rendtorff, die evangel. Diaſpora der preuß. Monarchie und die neueſten Arbeiten in ihr. Berlin 1855, nähere Auskunft gibt. **Herzog.**

Diateſſaron, ſ. Tatian.

Dichtkunſt, chriſtliche, ſ. Poeſie, chriſtliche.

Dictatus Gregorii VII., ſ. Gregor VII.

Didymus, zubenannt der Blinde, geboren 308 in Alexandrien, wurde nach Hieronymus bereits im 5. Lebensjahre, nach Palladius, der verſichert, dieſe Nachricht von Didymus ſelbſt empfangen zu haben, ſogar ſchon im 4. Jahre blind, das hinderte ihn aber nicht, eine ſehr ausgebreitete wiſſenſchaftliche Bildung zu erlangen. Das von Andern Vorgeleſene prägte er durch Wiederholung dem außerordentlich gut begabten und durch viele Uebung geſchärften Gedächtniſſe ein. So wurde er einer der gelehrteſten Männer ſeiner Zeit, ſeine Kenntniſſe umfaßten den größten Theil des damaligen Wiſſens, und er befliß ſich dabei ſehr angelegentlich der Erforſchung der heil. Schrift. Er war einer der letzten Lehrer und Vorſteher der alexandriniſchen Katechetenſchule (ſ. den Art.) und ſtarb 395, nachdem er über fünfzig Jahre hindurch als Lehrer gewirkt hatte. Hieronymus, Palladius, Ambroſius von Alexandrien, Evagrius, Iſidorus von Peluſium u. A. bildeten ſich aus ſeinen Schriften. Obſchon er die Arianer lebhaft bekämpfte (*Socrates*, IV. 23.), konnte er doch dem Verdachte der Ketzerei, nämlich der origeniſtiſchen nicht entgehen. Er ſchrieb auch, nach Ausſage des Hieronymus, in der Apologie adv. Ruffinum lib. 1. eine Vertheidigung des Werkes περι αρχων des Origenes. So kam es, daß die zweite nicäniſche Synode das Verdammungsurtheil über ihn ausſprach. Von ſeinen zahlreichen Schriften, die ſich meiſtens auf Schrifterklärung bezogen, und wovon das Verzeichniß bei *Hieronymus*, de viris illustribus, noch vollſtändiger aber, mit Zuziehung anderer alter Schriftſteller, bei *Fabricius*, bibl. graeca V. VIII. ſich findet, ſind die meiſten verloren gegangen. Erhalten iſt 1) das Werk über den heil. Geiſt, nach der lateiniſchen Ueberſetzung des Hieronymus und in die Sammlung der Werke des Letztern aufgenommen, auch beſonders herausgegeben in Köln 1531, und Helmſtädt 1614; es iſt eines der beſten, die über dieſen Gegenſtand in der alten Kirche zu Tage gefördert worden, wobei es freilich zweifelhaft iſt, ob wir dieſes Werk des Didymus in der Ueberſetzung des Hieronymus unverändert haben. (S. darüber *Jacob Basnage*, animadversiones in Didymum et ejus opera in Canisii lection. antiquis Vol. I. 2) Eine kurze Erklärung der kanoniſchen oder katholiſchen Briefe, auf Geheiß des Caſſiodorus inst. div. scr. c. 8. von Epiphanius Scholaſticus in's Lateiniſche überſetzt, befindlich in der Max. bibl. Patrum. Lugd. 1677. Tom. IV. f. 319. sq. In dieſer Erklärung lernt man ihn beſonders als Anhänger des Origenes kennen. 3) Bruchſtücke eines griechiſchen Werkes gegen die Manichäer, am beſten abgedruckt bei *Basnage* l. c. 4) Drei Bücher über die Dreieinigkeit, aufgefunden von Aloyſius Mingarelli, herausgegeben von ſeinem Bruder, dem Camaldulenſer Ferdinand Mingarelli (Veterum testimonia de Didymo Alexandrino coeco, ex quibus tres libri de trinitate nuper detecti eidem asseruntur. Romae 1764.) Mingarelli ſucht zu beweiſen, daß dieſes eben dasjenige Werk ſey, welches Socrates IV. 25. dem Didymus zueignet. S. über ihn Schröckh, K.-G. VII. 70 ff. *Guericke*, de Schola Alexandrina I. 79. 83 ff. 333 ff. **Herzog.**

Didymus, (Zwilling) Gabriel, einer der heftigen Karaktere der Reformationszeit,

zwiſchen welchen wie durch wogende Brandung hindurch ſteuernd Luther Sorge tragen mußte, daß er nicht von der Brandung verſchlungen würde, geboren 1487 zu Joachimsthal in Böhmen, ſtudirte in Prag, darauf in Wittenberg, wurde 1502 Auguſtinereremit, 1512 Magiſter, 1513 Prieſter. Gleich beim Anfange der Reformation erklärte er ſich für dieſelbe. Im Jahr 1521 predigte er in Zwickau am Tage Johannis des Täufers im Nachmittagsgottesdienſte über Gnade und Prädeſtination. Es wird darüber gemeldet: „Da er klein von Statur war und eine ſchwache Stimme hatte, die Kirche aber ſehr hoch war, ſo ſtanden alle Zuhörer von ihren Sitzen auf und traten zur Kanzel, und hörten ihm ſo aufmerkſam zu, daß er hätte hoffen können, ſie einen ganzen Tag lang zu feſſeln. Sie baten ihn, bei ihnen zu bleiben, bis Luther, ſeinem Verſprechen gemäß, einen Andern ſchicken würde.“ (*Seckendorf*, commentarius de Lutheranismo lib. II. f. 181.) Gegen Ende deſſelben Jahres finden wir ihn im Auguſtinerkloſter in Wittenberg, wo er dahin wirkte, daß die Privatmeſſen aufhörten. Er hielt heftige Predigten namentlich gegen die Anbetung des Sacraments, wohnte am Ende des Jahres 1521 dem Convente der Auguſtiner von Meißen und Thüringen in Wittenberg bei, wodurch beſchloſſen wurde, daß es jedem frei ſtehen ſolle, im Kloſter zu bleiben oder daſſelbe zu verlaſſen; zugleich wurde das Betteln abgeſchafft und Prediger wurden beſtellt zur Verkündigung des Wortes Gottes. (Gieſeler, K.-G. III. 97.) Angeregt wie Karlſtadt durch die ſogenannten Zwickauer Propheten trat er aus dem Kloſter, legte weltliche Kleidung an, verband ſich mit Karlſtadt zur Durchführung der vom Rathe und der Univerſität begonnenen Reformation, predigte gegen die Anhänger des Alten, lehrte, daß die Gemeine wohl das Recht habe, wenn die Obrigkeit ſich nachläſſig zeige, aus eigenem Mitleiden und Liebe etwas vorzunehmen (Bretſchneider, corpus ref. 1. p. 548). In Verbindung mit Karlſtadt und dem Schulmeiſter M. Georg More eiferte er auch gegen die Schulen, ſo wie gegen die Univerſitäten: „man ſolle nicht ſtudiren, auch keine Schule halten, auch niemand promoviren, denn ſolches habe Chriſtus ſelber Matth. 23. mit den Worten verboten: ihr ſollt euch nicht Rabbi noch Meiſter nennen laſſen.“ (Fröſchel's Zuſchrift an Churf. Auguſt von dem Tractat vom Prieſterthum, Wittenberg 1565 in der fortgeſetzten Sammlung von alten und neuen theologiſchen Sachen 1731 S. 691.) Es erfolgten, wie früher, landesherrliche Unterſuchungen. Didymus geſtand, daß er gefehlt, und verſprach, ſich fernerhin der Neuerungen zu enthalten und in den Predigten nur von Glauben und Liebe zu reden (Seckendorf, l. c. I.214.). Indeſſen fand er doch für gut, Wittenberg zu verlaſſen, und begab ſich nach Düben an der Grenze der Torgauerheide. Luther empfahl ihn dem Spalatin (Merz 1522. De Wette, II. 170) und insbeſondere dem Magiſtrat der Stadt Altenburg (17. April. De Wette, II. 183) als Prediger, und an demſelben Tage ſchrieb er an Didymus (De Wette, II. 184), ihn zur Annahme der Stelle zu ermuntern, und ihm gute Lehren der Mäßigung mit auf den Weg zu geben. Didymus nahm die Stelle an und fing ſchon an, ſich das Zutrauen der Gemeinde zu erwerben, als die regulirten Chorherren, welche das Recht hatten, die Prediger zu beſtellen, gegen ſeine Ernennung Widerſpruch erhoben; ihnen gab der Churfürſt nach, ungeachtet der dringenden Gegenvorſtellungen Luthers (De Wette, II. 191. 192. 203. 219. 235.) Darauf wurde Didymus Paſtor in Torgau und reizte hier durch ſeine Predigten das Volk zu einem gewaltſamen Angriff gegen das Franziskanerkloſter auf (Seckendorf, l. c. II. f. 12), er unterſchrieb als Paſtor von Torgau 1537 die Artikel von Schmalkalden (Seckendorf, l. c. III. 153). — 1549 wurde er von Moritz von Sachſen wegen Widerſtand gegen das Leipziger Interim abgeſetzt und ſtarb als Pridatmann 1558. S. üb. ihn Terne, Verſuch einer ſufficienten Nachricht von des G. Did. fatalem Leben. Leipzig 1737.

Herzog.

Diebſtahl, bei den Hebräern. Das Eigenthum galt in Iſrael als eine heilige Ordnung Gottes, welcher als der oberſte und eigentliche Eigenthümer aller Güter dieſelben den Menſchen nur leihweiſe auf gewiſſe Zeit anvertraut und ſie äußerlich ungleich wie

die geiſtigen Anlagen vertheilt hat. Daher wird der Beſitz vom Geſetze ſtreng in Schutz genommen, und das allgemeinſte Verbot des Diebſtahls ſchon unter die zehn Grundgebote aufgenommen, ja durch das zehnte Gebot ausdrücklich ſchon das ſündliche Begehren irgend welchen fremden Eigenthums verboten (vgl. auch Levit. 19, 11.).

Der eigentliche Diebſtahl — Raub wird nicht beſonders erwähnt, mag aber unter jenem mit begriffen ſeyn — wurde beſtraft durch Wiedererſtattung des Geſtohlenen, und zwar, falls daſſelbe ſich noch beim Diebe vorfand, trat bloß doppelter, falls es aber ſchon verkauft oder ſonſt unbrauchbar gemacht war, nach Maßgabe des Werthes der betreffenden Thiere für den Landmann, fünffacher Erſatz beim Rindvieh, vierfacher beim Kleinvieh ein (ſiebenfache Erſtattung Prov. 6, 30 f. iſt bloß poetiſche Rundzahl). Im Falle von Zahlungsunfähigkeit des Diebes wurde er in Sklaverei verkauft, aber nur im Lande Iſrael ſelber, ſo daß er durch das Jubeljahr wieder frei wurde (Exod. 21, 2.; Joseph. Ant. 4, 8, 27 sq.). Als ſpäter Herodes wegen überhandnehmender Diebereien das Geſetz dahin ſchärfte, daß der Dieb als Sklave in's Ausland verkauft werden ſolle, erregte dieſe Willkür großen Unwillen, Jos. Ant. 16, 1, 1. Wurde ein Dieb bei nächtlichem Einbruch ſo geſchlagen, daß er ſtarb, ſo wurde das nicht als Blutſchuld geahndet. Exod. 21, 37. bis 22, 14.; 2 Sam. 12, 6. Menſchen-Diebſtahl wurde in jedem Falle mit dem Tode beſtraft Ex. 21, 16.; Deut. 24, 7.

Noch anderweitig war aber das Eigenthum in Iſrael geſetzlich geſchützt: ſo verpönt Deut. 19, 14.; 17, 17. das Verrücken der Grenzen, ohne indeſſen eine beſondere Strafbeſtimmung darüber feſtzuſetzen. Jeder Betrug und Veruntreuung ward als Diebſtahl behandelt, und anvertrautes, fremdes Eigenthum ſollte ſorgfältig in Acht genommen werden (Ex. 23, 4 ff.). Wurde anvertrautes Geld oder Geräthe aus dem Hauſe des Aufbewahrers geſtohlen, ſo ſollte es der Dieb doppelt erſetzen; war dieſer nicht zu finden, ſo mußte ſich der Hausherr vor Gericht vom Verdacht einer Schuld oder Theilnahme am Diebſtahl reinigen und hatte in dieſem Falle nichts zu erſtatten. War aber das Anvertraute ein Stück Vieh und wurde geſtohlen, ſo mußte der Hüter deſſelben, deſſen Nachläſſigkeit am Verluſt Schuld war, da man Vieh beſſer hüten kann als Geld und dergl., es erſetzen; wurde es jedoch durch höhere Gewalt beſchädigt, oder geraubt, oder ſtarb ſonſt, ſo war wieder nichts zu erſetzen, wenn der Hütende ſeine Unſchuld eidlich vor Gericht erhärten konnte. Ebenſowenig durfte er zum Erſatz angehalten werden, wenn das Vieh von einem wilden Thiere zerriſſen worden war; in dieſem Falle hatte er das Zerriſſene — oder Stücke davon — als Zeugniſſe beizubringen (Ex. 22, 12. — Am. 3, 12.; 1 Sam. 17, 34 f.). Auch entlehntes Vieh mußte erſetzt werden, wenn es im fremden Dienſt Schaden nahm, falls deſſen Beſitzer nicht ſelbſt dabei war; bei gemiethetem galt das Miethgeld als genügende Entſchädigung für böſe Zufälle (ib. v. 14.). Wurde das Eigenthum eines Andern durch nähere oder entferntere Schuld, Bosheit oder Fahrläſſigkeit, beeinträchtigt und beſchädigt, z. B. durch Verſäumen des Zudeckens einer Ciſterne, durch einen ſtößigen Stier, durch Abweiden fremden Landes von dem Vieh des Andern, durch unvorſichtiges Anzünden von Stoppeln, wenn dadurch fremdes Gut beſchädigt wurde, ſo trat ebenfalls je nach Umſtänden ganz oder theilweiſe billiger Schadenerſatz ein, ſey's in Geld (z. B. für einen getödteten Knecht oder Magd 30 Seckel), ſey's in natura, Exod. 21, 32 ff.; Lev. 24, 18. („wer ein Vieh erſchlägt, ſoll es erſtatten Stück für Stück"). — *Philo* II. p. 335 sqq. ed. Mang.

Vieh, das durch Verirren oder ſonſtwie Schaden zu nehmen Gefahr lief, ſollte man, gegenüber von Freund und Feind, wie das eigene zurechtleiten und verlornes, gefundenes Gut treulich bewahren und zurückbringen, Ex. 23, 4 f.; Deut. 22, 1—4.; im widerhandelnden Falle wurde der Fehlende wie ein Dieb behandelt und gerichtlich durch doppelten Erſatz beſtraft Exod. 22, 8.

Wenn ein Dieb oder Betrüger ſpäter ſeine Sünde bereute, ſo ſollte er auf irgend eine Weiſe das unrecht Erworbene zurückgeben nebſt $^1/_5$ ſeines Werthes als Sühne, und ein Schuldopfer darbringen, weiter aber unbeſtraft bleiben, Levit. 5, 21 ff.; war kein

Goël (Blutsverwandter) mehr da, dem das Gut zurückerſtattet werden konnte, ſo fiel es dem Prieſter zu, Num. 5, 8.

Vgl. Ewald, Alterth. d. Volks Iſr. S. 166 ff. — Winer, R.W.B., wo die entſprechenden Beſtimmungen in griechiſchen und römiſchen Geſetzen verglichen ſind, und Saalſchütz, moſ. Recht, Kap. 77. und 112. S. 554 ff., 864 ff. (2. Ausg. v. 1853).

Rüetſchi.

Diepenbrock, ſ. Sailer und ſeine Schule.

Dies irae — die weltberühmte Sequenz auf den Allerſeelentag, aus dem 13. Jahrhundert ſtammend und jetzt noch in der katholiſchen Kirche an dieſem Tage nicht bloß, ſondern auch bei allen Seelenmeſſen und Trauerfeierlichkeiten oder Todtenämtern im Gebrauch. Während Einige, wie z. B. A. L. Follen, den Dominikanermönch Latinus Moſinus Frangipani, auch „Malabranca“ genannt, als Verfaſſer bezeichnen, hat ſchon im 14. Jahrhundert Barth. Albizzi aus Piſa in ſeinem „Liber conformitatum 1385“ bezeugt, daß nach der Anſicht Vieler der damaligen Zeitgenoſſen der Franziskanermönch Thomas von Celano, einem Städtchen im jenſeitigen Abbruzzo in Italien, welcher um's Jahr 1221 Cuſtos der Franciskanerconvente in Mainz, Worms und Köln war und dann nach ſeiner im Jahre 1230 erfolgten Rückkehr nach Italien 1249 die Lebensgeſchichte des mit ihm innigſt befreundet geweſenen, 1226 geſtorbenen heil. Franziskus, des Stifters des Franziskanerordens, unter dem Titel: „Legenda antiqua“ verfaßte, dieſe Sequenz gedichtet habe. Daſſelbe behauptet mit ſehr einleuchtenden Gründen der Franziskanermönch Waddingus in der Schrift: „Scriptores ordinis Minorum 1650.“ Jedenfalls iſt ſie, ſowie ſie ſich mit 19 dreizeiligen Strophen als Sequentia in die omnium animarum in dem Missale romanum vorfindet: „Dies irae, dies illa solvet seclum in favilla, teste David cum Sibylla“ ſchon im 14. Jahrhundert, jedenfalls in deſſen zweiter Hälfte im kirchlichen Gebrauch geweſen und der oben erwähnte Albizzi redet von ihrem Gebrauch beim Todtenamt als von etwas ganz Bekanntem. Sie findet ſich auch auf eine Marmorplatte eingegraben bei einem Crucifix in der Franziskanerkirche zu Mantua, jedoch ſo, daß 4 den Karakter einer Einzelmeditation an ſich tragende Strophen an die Spitze geſtellt ſind: „cogita anima fidelis ad quod respondere velis Christo venturo de coelis“, während neben ſonſtigeren kleineren Abweichungen die 3 letzten Strophen des kirchlichen Textes fehlen und ſtatt dieſer die Strophe den Schluß macht: „consors ut beatitatis vivaum cum justificatis in aevum aeternitatis“. Es ſcheint, dieſe Zuſätze und Aenderungen ſtammen von einem Mönche dieſes Kloſters, der den kirchlichen Text zu ſeiner Privaterbauung benützte und hieran ſeine eigenen andächtigen Gedanken anknüpfte. Darum führt die Sequenz auch in den alten Büchern häufig den Titel: „meditatio vetusta et venusta de novissimo judicio.“

Dieſem Hymnus auf das Weltgericht, dem ſogenannten „Gigantenhymnus“, liegt die prophetiſche Stelle Zephan. 1, 14—18., beſonders v. 15. nach der lateiniſchen Ueberſetzung der Vulgata zu Grunde. Mit der Beziehung auf die A. und N. teſtamentlichen Weiſſagungen vom Weltuntergang, der bei Zephanja und denen im Pſalm 102, 27., 2 Petr. 3, 10. iſt zugleich, um den Gedanken an den Weltuntergang als einen Weltgedanken, als einen allgemeinen, nicht bloß von Chriſten, ſondern auch von Juden und Heiden als Ahnung ausgeſprochenen Gedanken hinzuſtellen, auf die Sibylliniſche Weiſſagung vom Weltuntergang, die mit den Worten beginnt: „vae quas illa dies deprendit.“ (Ausgabe der Sibylliniſchen Orakel von Caſtalio. Helmſtädt 1673. S. 13) hingedeutet. Das klangvolle, gedankenreiche, erhabene und erhebende Lied hat, obgleich unnachahmlich in der Ueberſetzung, doch vermöge des heiligen Reizes, der darin liegt, ihrer Viele in Deutſchland zu metriſchen Ueberſetzungen und poetiſchen Bearbeitungen veranlaßt. Es gibt deren bei achtzig. Die älteſten ſind die aus dem Jahre 1550 von Freder, von 1591 von Barth. Ringwaldt („Es iſt gewißlich an der Zeit“); aus dem 17. Jahrhundert iſt eine von dem Schleſier Andreas Gryphius vom Jahre 1659 zu nennen; im gegenwärtigen Jahrhundert allein entſtanden bis jetzt 55 deutſche Bearbeitungen z. B. von

G. Herder („Tag der Schrecken"), Schlegel, Friedr. v. Meyer, welcher sich im „Lichtboten, Jahrg. 1808, Aprilheft" also ausspricht: „Dies schauerliche Gedicht, arm an Bildern, ganz Gefühl, schlägt wie ein Hammer mit drei geheimnißvollen Reimklängen an die Menschenbrust. Mit dem Empfindungslosen, der es ohne Schrecken lesen und ohne Grauen hören kann, möchte ich nicht unter Einem Dache wohnen." A. L. Follen, v. Wessenberg, Döring, Claus Harms, Bunsen, A. Knapp in doppelter Weise (in den „christlichen Gedichten. Basel 1829" und in der „Christoterpe" Jahrgang 1848) und Dr. Herm. Adelb. Daniel, Inspectoratsadjunct am Pädagogium zu Halle, welcher den Hauptschlüssel zu diesem imposanten, auch ohne Musik musikalischen Werk, dessen Wortlaut wie der Schall einer Posaune der Auferstehung tönt, darin fand, daß die Vocalassonanzen beachtet und darum in der Uebersetzung des dreimaligen Reimklangs bewahrt werden. (Tholuck's liter. Anzeiger 1839, Nr. 67, 68.) Darum versuchten sich denn nach ihm noch Mehrere. Auch das würtemb. Kirchengesangbuch vom Jahre 1841 theilt eine poetische Bearbeitung mit.

Zugleich hat diese Sequenz zu den herrlichsten kirchenmusikalischen Compositionen Veranlassung gegeben, insbesondere wurde sie als Bestandtheil des Requiem von den besten Tonmeistern alter und neuer Zeit behandelt, z. B. von Palestrina, Durante, Pergolese, Joseph und Michael Haydn, Abt Vogler, Winter, Cherubini, Gottfr. Weber, Neukomm. Die herrlichste unter allen diesen Compositionen ist aber die in dem Requiem Mozarts (1791), welcher bei der musikalischen Ausarbeitung derselben zur Ewigkeit abgerufen wurde. Die umfassendsten Schriften über das Dies irae lieferten Dr. Lisco, Prediger in Berlin, und Dr. Daniel in Halle, Ersterer in seiner Monographie: „Dies irae. Hymnus auf das Weltgericht. Berlin 1840"; Letzterer in seinem thesaurus hymnologicus. Hal. Tom. II. 1844. p. 103—131. **C. E. Koch.**

Diether von Isenburg, Erzbischof v. Mainz, s. Mainz.

Dietrich von Apolda, auch Dietrich von Thüringen genannt, geboren um's Jahr 1229, Dominikaner in Erfurt, ist Verfasser von zwei noch jetzt geschätzten Werken: 1) Vita S. Dominici, abgedruckt bei Surius und den Bollandisten im 1. Bande des August; 2) Vita S. Elisabethae, der Landgräfin von Thüringen; es findet sich in Canisii lectiones T. IV. s. *Fabricius*, bibl. lat. VI. 630.

Dietrich, die bedeutendsten Erzbischöfe von Köln und Magdeburg, die diesen Namen tragen, s. unter Köln und Magdeburg.

Dietrich von Niem, oder Neheim, im ehemaligen Stifte Paderborn. Nachdem er als Geistlicher eine Zeitlang eine Pfründe in Bonn inne gehabt, deren Einkünfte ihm das dortige Capitel entzog, kam er an den päbstlichen Hof zu Avignon, wo Gregor XI. ihn als Secretär (scriptor apostolicus) gebrauchte. Als der Pabst 1377 nach Rom übersiedelte, begleitete ihn Dietrich dahin und versah seitdem von 1378 bis 1410 unter fünf Päbsten das Geschäft des päbstlichen Abbreviatore, das Ausfertigen der Breven. Beim Ausbruche des Schisma stellte sich Dietrich auf die Seite des römischen Pabstes. Bonifaz XI. ertheilte ihm, der bereits Clericus in Lucca war, das Bisthum Werden im jetzigen Königreiche Hannover (1395). Er mußte aber dieses Bisthum dem Gegenbischof, den der Gegenpabst oder das Capitel bestellt hatte, abtreten und das ihm als Ersatz angebotene Bisthum v. Cambray wurde ihm auch nicht zu Theil. Er blieb daher fortwährend in Rom, kam in der Begleitung des Pabstes Johann XXIII. nach Constanz und starb daselbst 1417. Dietrich war ein ziemlich fruchtbarer Schriftsteller, und obwohl er lange am päbstlichen Hofe verweilte, so zeigte er sich als eifriger Anhänger der allgemeinen Kirchenversammlungen und ihrer Bestrebungen. Hatte er doch am päbstlichen Hofe hinlänglich Anlaß, das Bedürfniß einer reformatio in capite kennen zu lernen. Sein Hauptwerk sind die drei Bücher vom Schisma (1378—1410), herausgegeben in Nürnberg 1532, in Basel 1560, mit einem vierten Buche unter dem besonderen Titel nemus unionis, eine wichtige Quelle für die Geschichte des Schisma; wegen der freimüthigen Darstellung der Gebrechen des Pabstthums wurde es in den Index gesetzt. Einzelne

Stücke davon ſind auch beſonders herausgegeben worden. Die vier Bücher zuſammen ſind noch öfter herausgekommen. Der Tractat de necessitate reformationis ecclesiae in capite et membris wurde von von der Hardt als Werk des Peter d'Ailly in den erſten Band ſeiner Acta Conc. Const. aufgenommen. Er ſelbſt aber erkannte ſeinen Irrthum und vindicirte genannten Tractat dem Dietrich. Derſelbe athmet allerdings den Geiſt jenes berühmten Cardinals. Gleich von Anfang an wird gezeigt, daß der Apoſtel Petrus nicht unfehlbar geweſen, und ſehr darauf gedrungen, daß der neu zu erwählende Pabſt ſolle abgeſetzt werden, wenn er die Beſchlüſſe der Verſammlung, welche die allgemeine Kirche vertrete, nicht vollführe. Es verdient auch dieſes Beachtung, daß der Verfaſſer ſich beklagt, daß ſeit hundert Jahren in Deutſchland keine Provincialſynoden gehalten worden; er empfiehlt nun mit Wärme die Erneuerung dieſes Inſtitutes (c. 16.), die, wie bekannt vom Concil v. Conſtanz beſchloſſen wurde. Andere Schriften mindern Belanges, verzeichnet bei *Fabricius* l. c., übergehen wir. S. über ihn Schröckh, K.G. Bd. 31. *Fabricius*, bibl. lat. T. V. *Meibom*, narratio de Theod. de Niem in ſeinen script. rerum Germ.

Herzog.

Dietrich, Veit, Vitus Theodorus oder Theodoricus, geboren 1506 zu Nürnberg. Nachdem er in den Schulen ſeiner Vaterſtadt den Grund zu ſeiner Bildung gelegt hatte, bezog er 1523 die Univerſität Wittenberg. Er machte ſo glückliche Fortſchritte im Studiren, daß er ſich die Achtung Luther's und Melanchthons erwarb; aber ſeine Bedürftigkeit war ſo groß, daß er den Studien hätte entſagen müſſen, wenn ihm nicht Melanchthon Unterſtützung aus ſeiner Vaterſtadt verſchafft hätte. Um dieſe Zeit (1527) wurde er Amanuenſis Luther's und ſein Tiſchgenoſſe und begleitete ihn auf das Geſpräch zu Marburg, ebenſo (1529) nach Coburg und verweilte bei ihm daſelbſt während des Reichstages von Augsburg (1530). Luther gebrauchte ihn als Schreiber, und dieſem war es ſehr willkommen, in dem Umgang mit einem ſolchen Manne ſich weiter zu bilden. Er ſpricht ſich darüber dankbar aus in der Dedication zu der von ihm herausgegebenen enarratio Lutheri in prophetam Micham, worin die ſchönen Worte ſich finden: »ich wünſche von Herzen, daß allen Gegnern Luthers ſein Leben im Innern ſo bekannt ſeyn möchte, wie es mir iſt.« Er theilte das Wichtigſte aus dieſen ſeinen Erfahrungen mit im Briefe an Melanchthon (30. Juli 1530), worin er Luther den frommen Beter lobpreiſt. Um dieſelbe Zeit correſpondirte er fleißig mit Melanchthon, der ihm gar vieles Wichtige mittheilte. Nachdem er in Wittenberg Magiſter, darauf Adjunkt der philoſophiſchen Fakultät geworden, verließ er nach einem faſt vierzehnjährigen Aufenthalte jene Stadt, wo Melanchthon vergebens geſucht hatte, ihn feſtzuhalten, wahrſcheinlich zum Fortgehen durch Uneinigkeit mit ſeinem bisherigen Gönner, Luther, bewogen; er kehrte in ſeine Vaterſtadt zurück (1535), noch ungewiß, ob er daſelbſt bleiben werde, und ſich mehr zur academiſchen Laufbahn hingezogen fühlend. Schon war er im Begriffe, ſich nach Tübingen zu wenden, als man in Nürnberg beſchloß, den vielverſprechenden, durch den vertrauten Umgang mit Luther und Melanchthon gebildeten jungen Mann in ſeiner Vaterſtadt feſtzuhalten, und er ſelbſt fühlte ſich um ſo mehr verpflichtet, derſelben ſeine Kräfte zu widmen, als er während ſeiner Studienzeit von Nürnberg viele Unterſtützung im Oekonomiſchen erhalten hatte. Melanchthon billigte ſehr die Sache in einem Briefe an Baumgärtner, Rathsherr in Nürnberg, Dietrichs Gönner (1535 Mittwoch nach Martinstag), worin er ſagt: »ich hoffe, daß Dietrich ſowohl Eurer Stadt als auch der Kirche Chriſti zur großen Zierde gereichen werde;« ſo wie er auch Dietrich ſelbſt, der ihn um Rath gebeten hatte, zur Annahme der angebotenen Stelle ermunterte. Er meldet ihm zugleich, daß Luther mit viel Liebe und Achtung von ihm ſpreche, und ſich über ſeine Anſtellung in Nürnberg freue; er ſetzt hinzu, worauf unſre obige Vermuthung ſich gründet: novi ejus naturam minime tenacem esse simultatum. Erit et tuae humanitatis meminisse illud Hesiodium: *ει τις αυθις ηγητ' ες φιλοτητα, δεξεσθαι.* Daher bittet er ihn auch, zum Zeichen der wieder angeknüpften Freundſchaft, von Zeit zu Zeit an Luther zu

ſchreiben und überhaupt deſſen Freundſchaft nicht zu verachten (aspernari). (Melanchthon an Dietrich 6. Febr. 1536.)

Die Stelle, die Dietrich angetragen wurde, war eine Predigerſtelle an der Kirche St. Sebald, welche er gleich am Anfang des Jahres 1536 antrat. Er verblieb an dieſer Stelle bis an ſeinen Tod. Im Jahr 1536 fragte ihn Melanchthon (6. Febr.), ob er Luſt habe, eine Profeſſur in Wittenberg anzunehmen, rieth ihm aber ſelbſt nicht dazu; ebenſo war vorübergehend im J. 1541 davon die Rede, daß er nach Leipzig als Profeſſor der Theologie berufen werden ſolle. Er widmete ſeine Kräfte ſeiner vaterländiſchen Kirche, blieb fortwährend in Correſpondenz mit den Häuptern der Reformation, Luther, beſonders aber mit Melanchthon, deſſen viele Briefe an ihn das Vertrauen bezeugen, das er ihm ſchenkte*). Er unterhielt aber auch einen Briefwechſel mit vielen bedeutenden Männern jener Zeit. Er unterzeichnete im Namen der Kirche zu Nürnberg im J. 1537 die ſchmalkaldiſchen Artikel. (*Seckendorf*, commentarius III. 153) und wohnte im J. 1546 dem Colloquium zu Regensburg bei (*Seck.* l. c. f. 623.) Er war es, der an Luther das unerbauliche Ende des Dr. Eck berichtete (1543), welches ihm von Seiten der Katholiken derbe Invectiven zuzog und ihn in den Ruf eines zankſüchtigen Theologen brachte. In der Verwaltung ſeines Amtes in Nürnberg wurde er in allerlei Kämpfe und Geſchäfte hineingezogen, wobei Melanchthon öfters Anlaß fand, ihm zuzureden, daß er dem Rathe Baumgärtners folgen möge. Allein Dietrich kehrte ſich nicht zu ſehr an dieſen Rath, worin er Recht hatte. Er nahm Theil an den Oſiandriſchen Händeln wegen Abſchaffung der allgemeinen Abſolution zu Gunſten der Privatabſolution, die er durch jene nicht für beeinträchtigt hielt. Oſiander dagegen, College Dietrich's, wollte die allgemeine Abſolution abſchaffen, um der Privatabſolution willen. Die Sache nahm das Ende, daß die Privatabſolution aufgegeben wurde, welche erſt durch das Augsb. Interim wieder eingeführt wurde. Auf Befehl des Magiſtrats führte Dietrich im J. 1542 die Reformation in einigen Pfälziſchen Aemtern ein, welche Nürnberg käuflich an ſich gebracht hatte. Dieſer ehrenvolle Auftrag iſt ein Beweis, daß er durch ſeine kurz zuvor gehaltenen Predigten wider den Magiſtrat, wobei Melanchthon ihn zur Mäßigung ermahnen zu müſſen glaubte, das Vertrauen jenes nicht eingebüßt hatte. Mit dem ſchon genannten Oſiander hatte er im J. 1543 einen Streit wegen der Handauflegung der zu ordinirenden Geiſtlichen. Dietrich verwarf dieſen Gebrauch als papiſtiſch. Luther, den er darüber um Rath befragte, ſchien die Handauflegung nicht gerade verwerfen zu wollen (Mel. an D. Oct. 1543), indeß Melanchthon, dem Dietrich ebenfalls ſeine Zweifel mitgetheilt, die Handauflegung durchaus billigte. Dietrich hintertrieb ſie, und ſie wurde erſt im Jahr 1583 eingeführt; mit mehr Recht widerſetzte er ſich um dieſelbe Zeit dem Ritus der Elevation, die zur Zeit der Reformation nicht abgeſchafft worden. Schon früher hatte ein Prediger die Abſchaffung der Elevation angeregt und ſich dadurch ſogar bei Melanchthon in den Verdacht des Zwinglianismus gebracht (Mel. an D. 13. Febr. 1538). Als nun im Jahr 1543 Nürnberg mit der Peſt bedroht war, hatte Dietrich Anlaß, das Verwerfliche dieſes Gebrauches anzuſchauen, wie er ſelbſt berichtet: in der allgemeinen Aufregung wurden die Kirchen ſehr zahlreich beſucht; bei der Elevation ſtürzte ſich das Volk haufenweiſe zum Altare und ſowie ſie Brod und Wein anſichtig geworden, verließen ſie die Kirche, als ob hiemit der Gottesdienſt beendet wäre. Da Dietrich ſich überzeugte, daß Lehren nichts fruchten würden zur Abſchaffung dieſes Götzendienſtes **), beſchloß er, ſie einfach abzuſchaffen. Er berieth ſich darüber mit einigen Collegen, welche meinten, man ſolle mit dem Rathe darüber verhandeln; wirklich wurde wenigſtens der Rathsherr Baumgärtner darum befragt; dieſer

*) Als karakteriſtiſches Zeichen der Zeit und Melanchthons bemerken wir, daß dieſer mehreren Kindern Dietrichs (welcher gleich nach ſeiner Anſtellung geheirathet hatte) die Nativität ſtellte. S. Mel. Bf. an ihn vom 1. Sept. 1540. Corpus ref. III. p. 1079.

**) Eigene Worte Dietrich's: „Hanc idololatriam cum viderem docendo non posse eximi vulgo, judicavi simpliciter abjiciendam. Bei Strobel, S. 100.

war der Neuerung nicht gewogen, aus Furcht vor unruhigen Bewegungen. Oſiander war ſehr für die Beibehaltung des Ritus und ſchrieb nach Wittenberg, wer dagegen kämpfe, ſey ein Neſtorianer (Mel. an D. 22. Merz 1538). So wäre die Abſchaffung unterblieben, wenn nicht Dietrich auf eigene Fauſt in ſeiner Kirche am Thomastage 1543 mit Auslaſſung der Elevation den Anfang gemacht hätte. Darauf wurden die übrigen Prediger vom Rathe angewieſen, daſſelbe zu thun. Melanchthon, dem er die Sache mittheilte, meinte, ſie ſey zwar an ſich ganz gut, Dietrich ſey aber hierin zu raſch verfahren, und er möge dieſen Punkt in ſeinen Predigten nicht berühren. Luther legte auch keinen Werth auf die Abſchaffung und meinte, man bringe damit eine überflüſſige Sache in Anregung. Es iſt, nach dem Geſagten, nicht auffallend, daß Dietrich durch dieſe Vorgänge bei Einigen in den Verdacht des Zwinglianismus gerieth, und daß ſelbſt Reformirte zu glauben anfingen, er nähere ſich ihrer Lehre. Doch war der Verdacht völlig unbegründet. Im Agendbüchlein Dietrich's findet ſich keine Spur von Annäherung an die reformirte Lehre. In einer kurzen Anrede über das h. Abendmahl ſagt er: „es iſt eine greuliche Sünde von dieſem Sacrament halten wie Zwingel und die Sacramentſchwirmer, daß es nur Brod und Wein ſey. (Kinderpredig von fürnembſte Feſten a. 1546). Daher ihm Melanchthon über ſeine heftigen Apoſtrophen der Reformirten Vorſtellungen machte 6. Sept. 1543: Te quoque interdum doleo horridius loqui. Velim igitur de tota re te cogitare ut hominem doctum. Aus Briefen Melanchthons und Cruciger's an ihn können wir deutlich erſehen, daß er weit entfernt, vom lutheriſchen Lehrbegriffe abzuweichen, mit Melanchthons und Cruciger's Lehrart darüber nicht zufrieden war, darin Luthern beiſtimmend (ſ. d. Art. Cruciger). Er geſtand zwar auch eine Synekdoche in den Einſetzungsworten ein (Mel. an D. 24. Mai 1538: Synecdochen tu quoque concedis). Er ging nicht ſo weit, eine hypoſtatiſche Union des Leibes und Blutes Chriſti mit den Elementen des Abendmahls anzunehmen, wie eine ſolche ſtatt findet zwiſchen beiden Naturen in Chriſto, ſondern er nahm eine reale Verbindung an, wie des Feuers und des Eiſens im glühenden Eiſen, wie des Gefäßes und des darin enthaltenen Trankes, und war eben um deswillen mit Melanchthon nicht einverſtanden, der zwar auch eine Realpräſenz des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl annahm, aber eine ſacramentliche, h. e. ut signis positis adsit vere Christus efficax (Mel. an D. 23. April 1538). Auffallend iſt es hiebei, daß Dietrich urgiren zu müſſen glaubte, separatim tradi corpus et sanguinem (Mel. ibidem. Cruciger an D. 18. April 1538), und daß weder Melanchthon noch Cruciger dieſe Trennung zugeben wollen; Melanchthon behauptet ſogar, ſolche Trennung ſey ſelbſt den Päbſtlern unbekannt, als ob der Lehrtypus Dietrich's in dieſer Hinſicht eine Verbindung der res sacramenti mit den Elementen feſtſetze, welche ſogar die katholiſche Faſſung überbiete*). Melanchthon ſeinerſeits weicht jeder genauen Erklärung aus und fügt die beachtenswerthen Worte bei: Nam illud scias, amplius decennio nullum diem, nullam noctem abiisse, quin hac de re cogitarim (Mel. an D. 24. Mai 1538). Man beachte hiebei den Unterſchied der Karaktere Melanchthons und Dietrich's. Dieſer denkt über das Abendmahl ſtrenger lutheriſch als Melanchthon, eifert zugleich gegen die Abgötterei der Elevation und ſchafft ſie ab, nicht ohne den Schein eigenmächtigen Verfahrens auf ſich zu nehmen, während Melanchthon, der über das Abendmahl freier denkt, der insbeſondere den Zuſammenhang jenes Ritus mit katholiſchen Irrthümern gar wohl erkennt, und die Einführung deſſelben ausdrücklich mißbilligt, doch aus natürlicher Neigung zur Accommodation an alte Gebräuche für die Abſchaffung keine Hand rühren mochte**).

---

*) Et huc (nämlich zur ſacramentlichen Union im Sinne Melanchthons) decurrendum est tandem, nisi defendas illud, quod nonnulli jam dicunt, separatim tradi corpus et sanguinem. Id quoque novum est nec Papistis quidem placiturum. Error foecundus est, ut dicitur, multas quaestiones parit illa physica conjunctio; an separatim (adsint) an sint inclusae partes etc.

**) Melanchthon behalf ſich dabei mit einer katholiſirenden Unterſcheidung: Si synecdochen

Dieſer Gegenſtand führt uns zu der Hauptarbeit Dietrich's in liturgiſcher Hinſicht. Auf Befehl des Magiſtrats mußte er eine Agende für die Stadt Nürnberg und die dazu gehörige Landſchaft redigiren. Der erſte Druck vom Jahr 1543 und die folgenden bis 1639 führen zwar nur den Titel: Agendbüchlein für die Pfarrherrn auff dem Land. Doch muß es von Anfang an auch in der Stadt gebraucht worden ſeyn. Die letzte Ausgabe iſt vom Jahre 1755, worauf denn gegen Ende des Jahrhunderts eine andere Liturgie die Dietrich'ſche verdrängte; dieſe iſt aber bei der Ausarbeitung der neuen Agende für die bayriſch-lutheriſche Kirche benützt worden. Melanchthon ſprach ſein Wohlgefallen daran gegen Dietrich aus, und vermißte nur die Excommunication (25. Oct. 1543).

Dietrich's letzte Lebensjahre wurden ſehr getrübt theils durch Krankheit theils und hauptſächlich durch die unglückliche Wendung der kirchlichen Verhältniſſe. Als im Jahr 1547 der Kaiſer die Stadt Nürnberg beſuchte, fand der Rath der Klugheit angemeſſen, der Geiſtlichkeit die Mahnung zugehen zu laſſen, ſie möchten wegen der vielen fremden Perſonen, welche in den Predigten ſich einfanden, in ihren Predigten Zurückhaltung beobachten und beſonders die obſchwebenden Streitpunkte nicht berühren. Bald darauf hielt aber Dietrich über die Worte Pſalm 37, 3. hoffe auf den Herrn und thue Gutes ꝛc. eine Predigt, mit deren Inhalt der Rath nicht zufrieden war, daher ihm der Befehl ertheilt wurde, ſich auf einige Zeit des Predigens zu enthalten.

Doch weit größeren Verdruß und Schmerz bereitete ihm das Augsburger Interim, das der Kaiſer allen evangeliſchen Ständen und ſo auch der Stadt Nürnberg aufzudrängen ſuchte (1548). Die Geſinnung, aus welcher Dietrich handelte, erkennt man am beſten aus dem Bedenken, welches er im Namen ſämmtlicher Geiſtlichen über dieſe Sache dem Rathe auf deſſen Befehl überreichte, dieſes Bedenken wird nämlich von Strobel S. 128, allerdings mit großer Wahrſcheinlichkeit, dem Dietrich zugeeignet. Es wird darin mit Recht der Unterſchied bemerklich gemacht zwiſchen den verſchiedenen Artikeln des Interim, wovon einige dem chriſtlichen Glauben ſchnurſtracks zuwiderlaufen, ſo daß man ſie ohne Verläugnung des Glaubens nicht annehmen könne. Es wird zugeſtanden, daß man bereit ſey, dem Kaiſer in allen ihm zukommenden Dingen Gehorſam zu leiſten; daß aber, wenn der Kaiſer auch den Gehorſam in Dingen, die der Seelen Seligkeit betreffen, fordere, daraus das Vergießen von vielem unſchuldigen Blute entſtehen würde. Dieſes Bedenken wurde als Rathſchlag der Prädicanten der unterthänigen Antwort beigefügt, welche der Rath auf das überſchickte Interim ertheilte. Alles half nichts. Nürnberg bequemte ſich nach langem Sträuben zur Annahme zuerſt einiger unweſentlichen Artikel (1548) und im Jahre 1549 nahm man das Interim noch vollſtändiger, doch nicht in gar allen Punkten an. Unter andern wurde die Elevation der Elemente des Abendmahls wieder eingeführt. Dietrich gedachte Nürnberg zu verlaſſen, und Melanchthon mußte ihm deßwegen ernſt zureden, daß er bleiben ſolle. Dieſer Verdruß hat ſeinen Tod gewiß beſchleunigt: er ſtarb am 24. März 1549. Wenn gleich ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit von untergeordneter Bedeutung war, ſo iſt ſie keineswegs gering zu ſchätzen. Durch ſeine Herausgabe vieler erbaulicher, auf die Schrifterklärung ſich beziehender Schriften Luthers, die er zum Theil in's Deutſche überſetzte, hat er lebendige chriſtliche Erkenntniß und Leben befördert; daher ihn Melanchthon mit Recht dazu aufmunterte: scio, multos prudentes magis delectari lectione talium enarrationum seu ἐξηγησεων quam exosarum disputationum (Melanchthon an Dietrich 16. Nov. 1544). So gab denn Dietrich folgende Erklärungen Luthers heraus, des 51. u. 130. Pſalm 1538, des Hohenliedes 1539, der 15. Stufen-Pſalmen 1540, des 90. Pſalmen 1541, des Micha 1542, des Pſalmes: dixit dominus etc. 1543, der Geneſis (die 12 erſten Kapitel)

---

retinemus, idque in usu, adoratio fit, ut ad arcam, directa non in panem, sed in Christum, qui se pollicitus est in nobis efficacem fore. Mihi semel quaerenti de adoratione respondit Lutherus, posse et ad baptismum fieri adorationem, quia Deus alligasset se suis signis, ibi quaeri vellet (Mel. an D. 22. Merz 1538).

1544, des Hoſea 1545, von Melanchthon dem Fürſten Georg v. Anhalt dargereicht, der an den Herausgeber ein verbindliches Schreiben und eine Belohnung überſandte (Strobel S. 44), des 2. Pſalmes 1546, des Joel 1547, der 25. erſten Pſalmen 1557 als opus posthumum — ſodann 1539 die Ueberſetzung von Luthers Schrift de officio principum, und Luthers Hauspoſtille 1544. Sehr verdienſtlich waren ſeine Summarien zur lutheriſchen Bibelüberſetzung, des A. T. 1541, des N. T. 1544, ſeitdem öfter edirt. Einige kleinere Schriften Melanchthons wurden auch durch Dietrichs unermüdlichen Eifer deutſch herausgegeben: 1) Ein gewiſſer und klarer Unterricht von der Gerechtigkeit 1541, Ueberſetzung der Prolegomena zum Commentar über den Römerbrief, 2) von des Pabſts Gewalt, Nbg. 1541 — der urſprünglich lateiniſch geſchriebene Anhang zu den ſchmalkaldiſchen Artikeln. 3) Eine Troſtſchrift für alle betrübten Herzen, Nbg. 1547. Ueberſetzung der loci consolationis (im Corpus ref. VI. p. 487). Seine eigenen Produkte beſchränken ſich meiſtens auf Predigten, wobei er auch die Bedürfniſſe der Jugend berückſichtigte. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß er bereits krank im Jahre 1548 den Propheten Jeſaias erbaulich ausgelegt herausgab. Seine Abſicht, die übrigen Propheten auf dieſelbe Weiſe zu bearbeiten, wurde durch den Tod vereitelt. Die epistola theologorum Norimbergensium ad D. Rupertum (betreffend die Verhandlungen mit dem wunderlichen Apoſtaten Mosheim), 1539, iſt zwar mit von Dietrich unterſchrieben, aber von Oſiander geſchrieben. Endlich hat derſelbe auch einige geiſtliche Lieder gedichtet und iſt der Urheber mehrerer chriſtlichen Anſtalten in ſeiner Vaterſtadt geworden.

S. im Corpus ref. die Correſpondenz Melanchthons und Crucigers mit ihm in den Jahren 1537 bis 1549, eine Quelle, die reichhaltiger wäre, wenn nicht ſo viele Briefe Dietrichs verloren gegangen wären. Sodann Strobel, Nachricht von dem Leben und den Schriften B. Dietrichs 1772. Herzog.

Dieu, de, Louis, geboren 1590 in Vlieſſingen, wo ſein Vater, Daniel, evangeliſcher Geiſtlicher war. Der Großvater, ebenfalls Louis genannt, war Bedienter bei Karl V. und begleitete dieſen auf ſeinem Zuge gegen Algier und auf ſeinen Zügen in Deutſchland. Er zeigte bald Hinneigung zur Reformation, und Karl V. ſoll ihn gewarnt haben, ſich in Acht zu nehmen, weil es nicht in ſeiner Macht ſtehen würde, ihn aus den Händen der Inquiſition zu befreien. Die Wahrheit dieſer Erzählung wollen wir dahin geſtellt ſeyn laſſen, aber entſchieden müſſen wir eine andere in Abrede ſtellen, daß er während einer Reiſe nach England auf dem Schiffe von Calvin, der mitreiſte, für das Evangelium gewonnen worden ſey. Soviel iſt gewiß, daß er während ſeines Lebens unangefochten blieb und vom Kaiſer ſein Adelsdiplom erhielt. Der Enkel, unſer Louis de Dieu, machte ſeine theologiſchen Studien in Leyden und bekleidete darauf vier Jahre lang eine Predigerſtelle in Middelburg. Er hätte dem Hofprediger Uyttenbogard im Haag nachfolgen können, wozu ihn der Prinz Moritz eingeladen; allein er zog es vor, entfernt vom Hofe zu leben. Er wurde 1619 Profeſſor der Theologie in Leyden, im walloniſchen Collegium dieſer Stadt, und bekleidete dieſe Stelle mit Glück und Auszeichnung bis zu ſeinem im Jahre 1642 erfolgten Tode. Unter den Exegeten der reformirten Kirche nimmt er eine nicht unbedeutende Stelle ein. Seine Schriften ſind: Animadversiones seu commentarius in quatuor Evangelia. Lugd. Bat. 1631. Animadversiones in Acta Apost. 1634. Animadv. in D. Pauli apost. epistolam ad Romanos. — Accessit spicilegiumin reliqua ejusdem apostoli ut et catholicas epistolas 1646. Animadvers. in V. T. Libros omnes 1648. In der Folge ſind ſeine ſämmtlichen Anmerkungen zum A. und N. T. zuſammen gedruckt worden unter dem Titel: L. d. D. critica sacra. Amstelod. 1693. Fol. Er ſchrieb auch rudimenta der hebräiſchen und der perſiſchen Sprache und eine vergleichende Grammatik der orientaliſchen Sprachen (ſ. d. Art. Aramäiſche Sprache. Bd. I. S. 468). Leydecker beſorgte die Ausgabe des Tractates de avaritia, der Rhetorica sacra und der aphorismi theologici, Amſterdam 1693. Andere Schriften minderen Belanges ſ. bei Bayle. Den Grundſatz, der ihn bei der Erklärung des N. T. leitete, ſpricht er aus in den Worten der prae-

fatio zur orientaliſchen Grammatik: „facilius Europaeis foret Platonis Aristotelisque elegantiam imitari, quam Platoni Aristotelive Novum Testamentum nobis interpretari.“ So ging alſo ſein Beſtreben dahin, durch öftere Vergleichung des hebräiſchen Sprachgebrauchs ſo wie durch ſorgfältige Zuziehung der alten Ueberſetzungen, vorzüglich der ſyriſchen, beim Matthäus auch der äthiopiſchen, die richtige Auffaſſung des grammatiſchen Sinnes zu befördern. So beziehen ſich auch ſeine Anmerkungen zum A. T. vorzüglich auf ſolche Stellen, deren Erklärung er durch genaue Angabe der hebräiſchen Wortfügung und des altteſtamentlichen Sprachgebrauchs, durch Zuziehung der alten Ueberſetzer, beſonders durch Vergleichung der verwandten Dialekte, namentlich des arabiſchen, befördern zu können glaubte.

Dies nach Meyer, Geſchichte der Schrifterklärung III. 415, 416. Richard Simon gibt ihm auch ein vortheilhaftes Zeugniß in ſeiner histoire critique des commentateurs du N. Test. C. 35. *Bayle* s. v. Herzog.

Dignität oder Prälatur iſt die mit einem Amte oder einer Ehrenſtelle verbundene Auszeichnung, ſowohl im weltlichen wie im kirchlichen Gebiete. Im letzteren hat der Ausdruck dignitas eine weitere und eine engere Bedeutung. Es wird nämlich jedem Inhaber eines Kirchenamtes, welches mit irgend einer Präeminenz verſehen iſt, eine Dignität beigelegt (ſ. d. Art. Beneficium Bd. II. S. 50). Daher erklärt z. B. Hoſtienſis in der Summe zum Tit. X. de praebendis et dignitatibus (III. 5.): dignitas est quaedam praeeminentia in gradu, quae aliquando vocatur personatus. Ebenſo ſagt Benedikt XIV. in ſeiner Schrift de synodo dioecesana lib. III. cap. III. init.: Dignitas, personatus et officium saepe promiscue accipiuntur, stricte tamen et iuxta iuris apices, distincta sunt beneficia. Er fügt dann gleich die engere Bedeutung hinzu: dignitatem quippe obtinere dicitur, qui ratione beneficii, quod possidet, praeeminentiam habet; cum jurisdictione in foro externo, sicuti olim erat et alicubi etiam nunc est Archidiaconus. Es gehört alſo zur Dignität im eigentlichen Sinne ein Kirchenamt, welchem eine äußere Jurisdiktion anhängig iſt, die in eigenem Namen verwaltet wird (jurisdictio propria), möge dieſelbe ein urſprünglich ſelbſtſtändiges oder ein erſt übertragenes Recht ſeyn (jurisdictio ordinaria — jurisdictio extraordinaria und delegata; vergl. den Art. Geiſtliche Gerichtsbarkeit). Hiernach befinden ſich im Beſitze einer Dignität 1) *dignitates pontificales, praelaturae sensu proprio*, welche urſprünglich dieſe Präminenz hatten, alle Biſchöfe, welche eine eigene Diöceſe verwalten, mithin auch der Pabſt, Primaten und Erzbiſchöfe, nicht aber bloße Weih- und Titularbiſchöfe; 2) *dignitates majores, praelaturae secundariae*, denen erſt durch beſondere Verleihung die Dignität ſpäter zu Theil geworden iſt. Dazu gehören die Cardinäle, päbſtliche Legaten und Nuntien, die früheren Archidiakonen und Archipresbyter, die Häupter von Stiftern, Klöſtern, Ritterorden, welche mitunter von der biſchöflichen Jurisdiktion befreit (praelati nullius dioeceseos) und ſelbſt mit biſchöflicher Jurisdiktion begabt waren (cum iure episcopali vel quasi); 3) *dignitates, praelaturae honorariae, personatus*, denen die Jurisdiktion fehlt und die daher nur nach der Obſervanz als Prälaten betrachtet werden, wie die Stellen des Propſts und Decans in den Capiteln (m. ſ. wegen des Einzelnen die betreffenden Artikel). Die Rechte der Dignitarien ſind, abgeſehen von der beſonderen amtlichen Stellung, verſchiedene kirchliche Ehren, wie der Vorrang bei Solennitäten, eine ausgezeichnete Kleidung (ſ. d. Art.), die Incenſation (Empfang mit Räucherwerk beim Eintritt in die Kirche) u. a. Dazu kommen mancherlei bürgerliche Vorzüge, wie ein beſtimmter Rang im Verhältniſſe zu den Staatsdienern, ein entſprechender Titel (Hochwürdigſter, biſchöfliche Gnaden, Excellenz u. a.), Zuziehung zu den Ständeverſammlungen, in welchen die Biſchöfe bald der erſten (wie im Großherzogthum Heſſen, Baden), bald der zweiten Kammer (wie im Königreich Würtemberg, im Großherzogthum Naſſau) angehören. Auch den Decanen, wie in Würtemberg dem älteſten, wird bisweilen die Theilnahme an den Kammern gewährt.

In der evangeliſchen Kirche nehmen die höheren Geiſtlichen (Biſchöfe, General-

ſuperintendenten, Decane u. a.) eine ähnliche Stellung ein, obſchon von der äußeren Gerichtsbarkeit derſelben nicht die Rede iſt. In England hat ſich indeſſen eine der römiſchen nachgebildete Jurisdiktion des biſchöflichen Gerichts erhalten, daher auch der an der Spitze des Capitels ſtehende Decan (dean) Dignitär iſt. Aehnlich iſt das Verhältniß in Schweden. Da, wo in Deutſchland den katholiſchen Prälaten ein Sitz in der Ständeverſammlung zugewieſen iſt, iſt es auch bei den evangeliſchen der Fall.

Eine Dignität oder Prälatur iſt auch bisweilen mit einzelnen akademiſchen Profeſſuren verbunden (vgl. *Weisse*, de iure praelaturae Academiae Lipsiensis. Lips. 1819. 4., auch in deſſelben Opuscula academica. Lipsiae 1829. 8. Pars I. nro. V.).

H. F. Jacobſon.

Dimiſſorialien (literae dimissoriales, dimissoriae, ἀπολυτικαὶ) ſind nach dem jetzigen Sprachgebrauche Urkunden, durch welche bezeugt wird, daß der competente Geiſtliche das ſeiner Jurisdiktion, reſpective der Parochialpflicht unterworfene Mitglied der Kirche (Diöceſe, Gemeinde) aus dieſer Abhängigkeit oder Gemeinſchaft entlaſſen habe, zum Behuf des Uebertritts in eine andere Gemeinde, oder zur Vollziehung einer kirchlichen Handlung durch einen andern Geiſtlichen.

Schon das ältere Recht beſtimmte, daß ein einer Diöceſe angehöriger Kleriker in keiner andern aufgenommen werden ſolle, bevor er aus jener entlaſſen ſey (ἐκτὸς τῆς τοῦ οἰκείου ἐπισκόπου ἀπολυτικῆς ἐγγράφου — sine proprii episcopi litera dimissoria). (Vgl. Gratian. dist. LXXIII. — Conc. Trullan. a. 692. c. 17. in c. 1. Can. XXI. qu. II. vgl. die Citate bei *Du Fresne* s. v. formatae u. v. a.). Späterhin iſt, um Mißbräuchen zu begegnen, insbeſondere eingeſchärft, daß fremde Geiſtliche ohne ein Entlaſſungs- und Empfehlungsſchreiben zur Vollziehung religiöſer Handlungen, wie Halten einer Predigt, Meſſeleſen, Beichthören und dergleichen nicht zugelaſſen werden ſollen. Ebenſo dürfen aber auch fremde Parochianen nicht ohne Zeugniß in eine andere Gemeinde aufgenommen werden. So beſtimmt die evangeliſche Kirchenordnung von Rheinland — Weſtphalen von 1835 §. 2.: „Wer eine Gemeinde verläßt, iſt gehalten, zuvor beim Pfarrer das erforderliche Kirchenzeugniß zu begehren, und dem Pfarrer ſeines neuen Wohnortes dasſelbe einzureichen.“

Von dieſen ſogenannten literae dimissoriae perpetuae unterſcheiden ſich andere, temporales. Zu den letzteren gehören vornehmlich diejenigen, welche ſich auf die Ertheilung der Ordination durch einen fremden geiſtlichen Obern beziehen. In der älteren Kirche wurden Kleriker ſtets für ein beſtimmtes Amt ordinirt (ordinatio sine titulo facta irrita est. Conc. Chalcedon. a. 451. c. 6., in c. 1. dist. LXX.). Die Zuweiſung des Amts, alſo auch die Ordination, erfolgte durch den Biſchof für ſeine Diöceſe. Die Erlaubniß eines Biſchofs für ein Mitglied ſeines Sprengels, ſich bei einem andern Biſchofe ordiniren zu laſſen, beſtand daher Anfangs in der Entlaſſung aus der Diöceſe ſelbſt und erforderte alſo eine litera dimissoria perpetua. Später änderte ſich jedoch die Praxis, indem auch abſolute Ordinationen zuläſſig wurden; es konnte ſeitdem eine bloß vorübergehende Entlaſſung zum Behuf einer Ordination durch einen andern Biſchof vorkommen. Der Ordinand erhielt von ſeinem Biſchofe, der durch Krankheit oder ſonſt gehindert ſeyn mochte oder deßhalb aus perſönlichen Rückſichten gebeten wurde, für dieſen Zweck eine litera dimissoria oder formata (sigillata). Die älteſten uns erhaltenen Muſter ſolcher Zeugniſſe gehören wohl in's 10. Jahrhundert. Aus einem alten Vatikaniſchen Codex theilen dieſelben die Brüder Ballerini mit in ihrer diss. de antiquis canonum collectionibus P. II. cap. IV. Nro. VIII. (bei *Gallandi* de vetustis canonum collectionibus P. I. p. 385). Außer dem Biſchofe erhielten auch andere geiſtliche Obere das Recht zur Ertheilung ſolcher Dimiſſorialien und es entwickelten ſich deßhalb feſte Grundſätze, welche das Tridentiniſche Concil auf's Neue einſchärfte (vgl. c. 3. de temporibus ordinat. in VI. [I. 9.] Bonifacius VIII. Conc. Trid. sess. VII. de ref. c. 10. sess. XXIII. de ref. c. 3. 10.). Das Dimiſſorium beſteht in der Entlaſſung aus der Jurisdiktion und wird daher ordentlicher Weiſe vom Biſchofe für die ſeiner geiſtlichen Autorität unterworfenen Perſonen gegeben;

da aber der Pabſt Ordinarius der ganzen Kirche iſt, ſo iſt er gleichfalls und zwar ohne jede Beſchränkung dazu befugt. Ferner die Cardinäle für diejenigen, welche drei Jahre ihre Hausgenoſſen geweſen ſind (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. Ordo. art. III. nro. 37.). Der biſchöfliche Generalvicar kann es in Abweſenheit des Biſchofs oder mit deſſen beſonderer Erlaubniß; der Capitularvicar kann es erſt nach Ablauf eines Jahres ſeit dem Eintritt der Sedisvacanz, außerdem aber ſofort für Kleriker, welche wegen eines bereits empfangenen oder zu empfangenden Beneficiums der Ordination bedürfen (*Ferraris*, ib. nro. 40 sqq.). Beſchränkt iſt das Recht der Aebte in der Anwendung auf die ihnen ſubjicirten Mönche, und die eximirten Prälaten, welche ſelbſt eine biſchöfliche Jurisdiktion beſitzen, bedürfen für den vorliegenden Zweck eines beſonderen päbſtlichen Privilegiums, welches nach dem Trid. Concil ertheilt ſeyn muß. — Das Dimiſſoriale (*Referenda* im Trid. Conc. genannt) enthält zugleich die nöthigen Nachweiſungen über die Perſon des Ordinanden, deren ſpezielle Prüfung Sache des Ordinirenden iſt. Daſſelbe iſt übrigens entweder nur an einen beſtimmten Biſchof zur Ertheilung der Tonſur oder eines einzelnen Ordo gerichtet, oder es iſt generell als facultas de promovendo a quocunque. Beſondere Beſchränkungen beſtehen öfter wegen der ohne Staatsgenehmigung nicht zuläſſigen Ordination im Auslande (Oeſtreich. Hofverordnung vom 5. Mai 1805. Preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 64. Cabinetsordre vom 23. Dez. 1845 u. a.). In Folge der größeren Freiheiten der Kirche ſeit 1848 hat dies jedoch meiſtens aufgehört.

Dimiſſorialien ertheilt auch der Pfarrer ſeinen Pfarrkindern, welche eigentlich verpflichtet ſind, bei ihm Amtshandlungen verrichten zu laſſen. Während dies von freier Vereinbarung abhängt, dem Geiſtlichen aber ſeine Stolgebühren zu entrichten ſind, verhält es ſich in dem Falle anders, wenn die geiſtlichen Oberen veranlaßt werden, eine ſolche Erlaubniß zu gewähren. Dieſe ſoll nach den Geſetzen „nur aus erheblichen Gründen, beſonders dann ertheilt werden, wenn aus den Umſtänden erhellt, daß die Amtshandlungen dieſes Pfarrers den Zweck der moraliſchen Beſſerung verfehlen dürften. Auch ſoll, wenn nicht nachgewieſen iſt, daß die Schuld davon auf der Seite des Pfarrers ſey, für die Entſchädigung deſſelben gehörig geſorgt werden“ (Allg. Preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 418 folg. verb. Miniſterialreſcript vom 6. April 1839, in v. Kamptz Annalen Bd. XXIII. S. 374). Nothwendig wird die Ertheilung von Dimiſſorialien beſonders in dem Falle, wenn Verlobte aus verſchiedenen Pfarrſprengeln eine Ehe ſchließen wollen und das Geſetz nicht entſchieden hat, ob dem Pfarrer der Braut oder des Bräutigams die Trauung gebührt (vergl. den Art. Ehe). H. F. Jacobſon.

Dimoeriten, ſo heißen zuerſt bei Epiphanius haer. 77, 23. die Anhänger des Apollinaris des Jüngeren, des Biſchofs von Laodicea (ſ. d. Art.), weil ſie in Chriſto nur zwei menſchliche Beſtandtheile, die ψυχη αλογος und den Leib annahmen und lehrten, daß der Logos in Chriſto die Stelle der Vernunft, des νους, der ψυχη λογικη, vertreten habe. Vitalianer heißen ſie bei Sozomenus H. E. VI. 25. von Vitalis, ihrem Biſchofe in Antiochien, Synuſiaſten bei Facundus von Hermiane pro defensione trium capitulorum Paris 1679, weil ſie lehrten, daß das Fleiſch Chriſti himmliſcher und ewiger Natur ſey und mit ſeiner Gottheit Eine Subſtanz bilde; wegen dieſer Verſchmelzung beider Naturen (συνουσιωσις) erhielten ſie jenen Namen. Dieſer Name paßt aber nur zu der einen der zwei Partheien, in welche die Apollinariſten zerfielen, die Polemianer, nach ihrem Anführer Polemo ſo genannt, der nach Photius (bibl. Cod. CCXXX.) lehrte, daß die Lehre von zwo Naturen in Chriſto eine Erfindung des Athanaſius, der beiden Gregore, des Baſ. M. und der italieniſchen Biſchöfe ſey. Ihnen ſtand entgegen die andere Parthei, die Valentinianer, von Valentinus, ſo genannt, der ſich am wenigſten von ſeinem Lehrer Apollinaris entfernt zu haben ſcheint (Theodoret. haer. fab. IV. c. 8. 9.). Demnach iſt die Eintheilung, die Auguſtin de dono perseverantiae Cp. 69. von der Sekte gibt, nicht richtig. Er nennt drei Abtheilungen derſelben: 1) ſolche, die in Chriſto gar keine Seele, 2) ſolche, die in Chriſto keine vernünf-

tige Seele annahmen, 3) ſolche, die lehrten, das göttliche Wort ſey in Fleiſch verwandelt worden. Herzog.

Dinge, die letzten, ſ. Eſchatologie.

Dinter, Guſtav Friedrich, der Sohn eines Rechtsgelehrten, wurde den 29. Febr. 1760 zu Borna geboren. Er erhielt den erſten Unterricht von ſeinem originellen, vielfach zu muthwilligen Scherzen aufgelegten Vater und von Hauslehrern, bezog ſodann 1773 das Gymnaſium zu Grimma und 1779 die Univerſität Leipzig, wo er unter Erneſti, Morus, Dathe Theologie, unter Platner Philoſophie ſtudirte. Wie ſo viele ſächſiſche Geiſtliche, ging auch Dinter durch das Informatorleben in's Pfarramt über. Die erſte geiſtliche Stelle, die er bekleidete, war die eines Pfarr-Subſtituts und bald darauf Pfarrers in Kitſcher (1787), wo er ſich beſonders um das Schulweſen verdient machte, indem er viele Zeit und Mühe auf das Heranbilden der Lehrer wandte und ſich auch die Liebe und das Zutrauen ſeiner ländlichen Gemeinde zu gewinnen wußte. Im Jahr 1797 ward er als Director des Schullehrerſeminars nach Dresden berufen. Der Umgang mit Reinhard war für ihn beſonders anregend und ermunternd; doch vertauſchte er 1807 die Stelle gegen ein Paſtorat zu Görnitz. Hier eröffnete er eine höhere Bürgerſchule oder Progymnaſium, in welcher tüchtige Kaufleute, Oekonomen, Realſchullehrer u. ſ. w. erzogen wurden. Seine Leiſtungen auf dem pädagogiſchen Gebiete, bei welchen er die Methoden von Peſtalozzi und Lancaſter mit Freiheit anwandte, waren indeſſen auch der preußiſchen Regierung bekannt geworden, ſo daß er im Jahr 1816 einen Ruf als Conſiſtorial- und Schulrath nach Königsberg erhielt. Dazu kam noch im folgenden Jahre eine theologiſche Profeſſur, welche ihm Gelegenheit gab, ſeine im praktiſchen Amte geſammelten Erfahrungen und die daraus abgezogenen theoretiſchen Maximen in Form der Paſtoraltheologie, der populären Dogmatik und Moral der akademiſchen Jugend mitzutheilen. Er ſtarb den 29. Mai 1831. Seine ſchriftſtelleriſchen Arbeiten gehören großentheils dem pädagogiſchen und katechetiſchen Fache an. Unter dieſen hat ſeine Schullehrerbibel das meiſte Aufſehen gemacht*). Ueber die Grundzüge, die ihn bei der Ausarbeitung leiteten, ſpricht er ſich ſelbſt (Leben S. 314 ff.) dahin aus, daß er eine Schullehrer-, nicht eine Schulbibel ſchreiben wollte. Von der alten (Semler'ſchen) Unterſcheidung zwiſchen Religion und Theologie ausgehend, ſuchte er in der Bibel nur das, was (nach ihm) unmittelbar zur Religion gehört; hierin, nicht aber in der Wiſſenſchaft, ſollte die Bibel Autorität ſeyn. „Ein höherer Geiſt leitete, wie Jeſus verheißt, die Männer in alle Wahrheit, bewahrte ſie vor jedem Irrthum in Sachen der Religion. Aber die vernünftig ſprechende Eſelin, die 969 Jahre des Alters Methuſala, die Frage, ob ein Engel oder die Naturkraft das Waſſer in Bethesda erregt habe, gehört nicht zur Religion. Zur Religion gehören würdige Begriffe von Gott, von Jeſu, den er ſelbſt ſeinen Sohn nennt, von ſeinem Verdienſte um die Menſchheit, von der Heiligkeit des Sittengeſetzes, von der Würde und Beſtimmung des Menſchen, von der Liebe Gottes auch gegen die Fehlenden, alſo von Sündenvergebung, von dem Beiſtande, den uns Gott zum Gutſeyn leiſtet, von der Verbindung zwiſchen dieſem und jenem Leben. In dieſen Dingen kann meine Bibel nie irren. Von dieſem muß mein Volk alles Praktiſche aus ihr ſchöpfen. Praktiſch iſt aber alles das, was ächt religiöſen Sinn, hervorgehend aus deutlich erkannter Wahrheit, was ſeligmachenden Glauben, was unvertilgbare Liebe, was Feſtigkeit im Gutſeyn um Gottes willen, was Weisheit im Glücke, Standhaftigkeit im Leiden, Freudigkeit im Tode befördert“ u. ſ. w. — Daraus mag der Standpunkt der Dinter'ſchen Theologie deutlich erkannt werden. Gleichwohl proteſtirte Dinter fortwährend gegen die, welche dieſen Standpunkt als einen „rationaliſtiſchen“ bezeichneten; er that ſich ſogar etwas zu gut darauf, „orthodox“ zu heißen.

*) Schullehrerbibel des A. T. 1—5. Thl. Neuſt. a. d. O (826—28.) 2te in Dinters Geiſt überarbeitete Aufl. 835—37. 5 Thle. 8. — Das N. T. 1—4. Thl. ebend. (824—25. 825—26) 828—30. 4 Thle. 8.

Was ihn aber vor den Extremen des vulgären Rationalismus bewahrte, das war
ſein Syſtem, noch irgend ein Prinzip deſſelben, ſondern der praktiſche Sinn und
der z. B. das Unzureichende der bibliſchen Wundererklärungen einſehend, auf dieſe
verzichtete, und der ihm auch wehrte, das kirchlich zu Recht Beſtehende rückſichtslos
Bord zu werfen. Dinter rangirt ſonach mit den „rationalen Supranaturaliſten,“
fern er die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung nicht abſolut läugnet, die
aber auf ein bloßes pädagogiſches Entgegenkommen der menſchlichen Einſicht beſch
(Leben S. 298) und jedes tiefere Eingehen in die Geheimniſſe des religiöſen Le
als unfruchtbaren Myſticismus und Schwärmerei von der Hand weiſt. Mit
überaus nüchternen Anſicht hing auch die formelle Behandlung der bibliſchen Geſch
zuſammen, wonach er, faſt an Bahrdt erinnernd, das, „was Chriſtus und die Ap
im Geiſt ihrer Sprache ſchrieben, in den Geiſt ſeiner (der Dinter'ſchen) Sprache zu
tragen“ ſuchte. Darin glaubte er Paulus und Luther zu Vorbildern zu haben. Es
ſich leicht denken, daß dieſe Schullehrer-Bibel, bei all der Anerkennung, die ſie in
ſicht auf gewandte Behandlung des Stoffes und bei all dem Beifall, den ſie gerade
verfolgten Richtung wegen bei der großen Zahl der damaligen Rationaliſten fand,
einen entſchiedenen Widerſpruch von Seiten derer hervorrufen mußte, die bereits
ganz andern Weg in der religiöſen Behandlung des Volkes und der Jugend eingeſch
hatten. Man ließ es nicht an Warnungen vor dem Buche fehlen, das, durch die
gane der rationaliſtiſchen Theologie auf's Wärmſte empfohlen, in der Prediger-
Schullehrerwelt eine große Verbreitung gefunden hatte. Es erſchien auch bald her
aus einem entgegengeſetzten Geiſte heraus die Schullehrerbibel des Pfarrers Bra
in Roth (Sulzb. 829—31), die bei der damals noch in der Minderheit ſich befinde
„gläubigen“ Partei ſich Eingang verſchaffte. Es erzeugte dieſer Streit ſogar eine
Literatur (vgl. Schwabe, zur Geſchichte der Schullehrerbibel des Hrn. Dr. Di
Neuſt. a. d. O. 826. — Dinter u. ſeine Schullehrerbibel aus der evang. K.-Z. beſ.
gedruckt Berlin 828. Hoffmann, über Werth u. Brauchbarkeit der Dinter'ſchen
lehrerbibel. Bunzlau 828; u. die theol. Zeitſchriften aus dieſen Jahren, Röhr,
gerbibliothek, Schuderoffs Jahrb., Becks Repertorium, die Darmſtädter Kirch
tung u. ſ. w. von der einen, Harniſch's Volksſchullehrer, die Schleſiſchen Provin
blätter, Brandt's homilet. liturgiſches Correſpondenzblatt u. Hengſtenberg's ev
K.Z. von der andern Seite). — Die Selbſtbiographie des Vf. *) gibt uns übrigens
beſten Schlüſſel zu ſeiner Theologie. Wir lernen aus ihr einen geiſtig aufgewe
lebensfrohen, geſchäftstüchtigen, die ſocial-ſittlichen Bedürfniſſe des Volkes mit Ver
und Wohlwollen erwägenden Geiſt kennen, dem wir aber nicht Unrecht thun, wenn
ihm eine tiefere Einſicht in die religiöſe Natur des Menſchen, wie in das eigenthü
Weſen der chriſtlichen Offenbarung und der auf dieſe gegründeten Theologie abſpre
Selbſt an einem das Leben des Mannes durchgängig beherrſchenden ſittlichen E
möchte man zu zweifeln verſucht ſeyn bei der Maſſe von ſchnurrigen Geſchichten
Anekdoten, womit dieſe Biographie wohl allzureichlich durchwürzt iſt **). Hagen

Diöceſe, ſ. Bisthum.

---

*) Dinter's Leben von ihm ſelbſt beſchrieben, ein Leſebuch für Eltern und Erzieher,
Pfarrer, Schulinſpectoren und Schullehrer, mit einem Fac-simile. Neuſt. a. d. O. 829.

**) Außerdem ſind von den Dinter'ſchen Schriften noch zu nennen: Auszug aus dem Dre
Katech. mit Sprüchen und Liederverſen. Neuſt. a. d. O. 800. Die vorzüglichſten Regeln
Katechetik. ebend. 829. — Materialien zu Unterredungen über d. Glaubens- u. Sittenlehre.
822. Predigten auf alle Sonn-, Feſt- u. Bußtage eines ganzen Jahres. ebend. 820. —
redungen über die 4 letzten Hauptſtücke des luth. Katechism. ebend. 818—24. — Die Bibel,
Erbauungsbuch für Gebildete. 5 Bde. ebend. 831. — Schulgebete, 828. Liederhomilien,
Religionsgeſchichte für Volksſchulen u. ihre Lehrer. 825. — Anweiſung z. Gebrauch der Bibel
Volksſchulen. 3 Thle. 822.

Diocletianus. Quellen: das achte Buch der Kirchengesch. des Eusebius und die dem Laktanz zugeschriebene Schrift de mortibus persecutorum vom siebenten Kapitel an. Vortrefflich behandelt diesen Gegenstand Burckhardt in dem Buche: die Zeit Constantins des Großen. Er beweist uns aber nicht die von ihm behauptete Unächtheit und Unglaubwürdigkeit der Schrift des Laktanz. Uebrigens s. Gfrörers allg. Kircheng. I, 557—570. Was Decius und Valerianus für die Erneuerung des römischen Wesens gethan hatten, war durch die persische Gefangenschaft des Letzteren wieder untergegangen. Es brach eine Zeit politischer Zerfallenheit, Rathlosigkeit und Erbärmlichkeit herein, welche das Reich und seine griechisch-römische Civilisation zum Wanken brachte. Der dauernde Kriegszustand bildete allerdings hervorragende militärische Karaktere, die sich mit ruhmwürdiger Energie den Wogen innerer Gährungen und andringender Barbaren entgegenwarfen. Aber die sich immer erneuernde Vielheit von einander feindseligen Imperatoren ließ es nicht zu einem einigen Kaiserthum und zur Herrschaft von Frieden, Recht und Gesittung kommen. Es wurde immer wieder der Beweis geliefert, daß das Imperatorenthum und das ganze alte römische Staatswesen mit Senat, Consuln und Censoren den Orbis Romanus vor dem gänzlichen Zusammensturze nicht zu retten vermochte. Da ergriff Diocletian die Zügel der Regierung. C. Aurelius Valerius Diocletianus war der Sohn dalmatischer Sklaven, welche der Senator Anulinus freigelassen hatte. Er trat als gemeiner Soldat in das Heer und stieg schnell von einer Stufe zur andern empor. Ausgezeichnete Gaben und Thaten wiesen ihm bald einen Platz unter den Kriegsobersten an. Er begleitete den Carus in den Feldzug gegen Persien und als nach der Ermordung des Carus und Numerianus die Generale zu Chalcedon sich berufen fühlten, durch ihre Wahl der Welt einen neuen Herrn zu geben, fiel ihre Wahl am 17. Sept. 284 auf Diocletian. Dieser sah darin nur die Erfüllung der Weissagung einer Druidin und war sich der überirdischen Quelle seiner Herrschaft bewußt. Er kannte keine andre berechtigte Gewalt im Reiche als seine eigene, die kaiserliche, die er als eine völlig unumschränkte und keinem Menschen verantwortliche betrachtete. Um diese Gewalt in allen Provinzen des Reiches und für alle Folgezeit zu sichern, ließ er den ihm ganz ergebenen und geistig unter ihm stehenden Maximianus an der Herrschaft theilnehmen, indem er ihn am 1. April 286 zum Augustus ernannte. Ferner stellte er im Jahre 292 zwei Unterkaiser als Cäsaren auf, den Galerius und den Constantius Chlorus, die durch Adoption und Verschwägerung mit die Auguste geknüpft wurden. Er hatte dabei im Sinne, den Cäsaren in einer bestimmten Frist seinen eigenen Platz und den Platz Maximians einzuräumen; die Cäsaren sollten als Auguste sich aber wieder Gehülfen wählen, welche nach Verlauf desselben Zeitraumes in die ersten Stellen einrückten und so fort. Immer sollte es einen Oberkaiser geben, des Diokletian speciellen Nachfolger, dessen Wille allein maßgebend seyn und der die Wahl der Cäsaren ganz frei mit Nichtbeachtung verwandtschaftlicher Ansprüche vollziehen sollte. Die Regierungszeit war auf 20 Jahre festgesetzt. Diese Institution diente der Absicht, daß das Reich kräftiger vertheidigt und regiert und vor terroristischen Usurpationen ebenso wie vor verfaulenden Dynastien bewahrt werde. Es war ein Weg und eine Schule für Capacitäten eröffnet und doch ein allgemeiner Wettlauf um den Purpur abgeschnitten. Die Regenten waren in der Zeit ihrer Kraft am Ruder und genossen einen friedlichen Lebensabend, unter dessen Thatenlosigkeit das Reich nicht zu leiden hatte. Dieses merkwürdige Staatsgebäude hat sich nur so lange, als der Erbauer selbst darin herrschte, erhalten. Aber daß es auch nur so lange bestand, muß Wunder nehmen und kann nicht allein durch das persönliche Uebergewicht Diocletians über seinen Mitaugustus und seine Cäsaren erklärt werden. Er konnte seinem Werke eine andere Stütze geben als seine eigne Willkür, wie er ja auch schon die Erhebung auf den Thron einem Andern, als dem Gutdünken seiner Wähler dankte. Schon in seinem Namen (ursprünglich Diocles, der Zeusberühmte) fand er die Andeutung davon, daß ihn der höchste der Götter zur Herrschaft über den Erdkreis berufen habe. Um diesen Zusammenhang anzuzeigen, legte er sich noch den Namen Jovius und dem von ihm adoptirten Maximian den

Was ihn aber vor den Extremen des vulgären Rationalismus bewahrte, das war nicht ſein Syſtem, noch irgend ein Prinzip deſſelben, ſondern der praktiſche Sinn und Takt, der z. B. das Unzureichende der bibliſchen Wundererklärungen einſehend, auf dieſe Kunſt verzichtete, und der ihm auch wehrte, das kirchlich zu Recht Beſtehende rückſichtslos über Bord zu werfen. Dinter rangirt ſonach mit den „rationalen Supranaturaliſten,“ inſofern er die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung nicht abſolut läugnet, dieſelbe aber auf ein bloßes pädagogiſches Entgegenkommen der menſchlichen Einſicht beſchränkt (Leben S. 298) und jedes tiefere Eingehen in die Geheimniſſe des religiöſen Lebens als unfruchtbaren Myſticismus und Schwärmerei von der Hand weiſt. Mit dieſer überaus nüchternen Anſicht hing auch die formelle Behandlung der bibliſchen Geſchichte zuſammen, wonach er, faſt an Bahrdt erinnernd, das, „was Chriſtus und die Apoſtel im Geiſt ihrer Sprache ſchrieben, in den Geiſt ſeiner (der Dinter'ſchen) Sprache zu übertragen“ ſuchte. Darin glaubte er Paulus und Luther zu Vorbildern zu haben. Es läßt ſich leicht denken, daß dieſe Schullehrer-Bibel, bei all der Anerkennung, die ſie in Abſicht auf gewandte Behandlung des Stoffes und bei all dem Beifall, den ſie gerade der verfolgten Richtung wegen bei der großen Zahl der damaligen Rationaliſten fand, auch einen entſchiedenen Widerſpruch von Seiten derer hervorrufen mußte, die bereits einen ganz andern Weg in der religiöſen Behandlung des Volkes und der Jugend eingeſchlagen hatten. Man ließ es nicht an Warnungen vor dem Buche fehlen, das, durch die Organe der rationaliſtiſchen Theologie auf's Wärmſte empfohlen, in der Prediger- und Schullehrerwelt eine große Verbreitung gefunden hatte. Es erſchien auch bald hernach aus einem entgegengeſetzten Geiſte heraus die Schullehrerbibel des Pfarrers Brandt in Roth (Sulzb. 829—31), die bei der damals noch in der Minderheit ſich befindenden „gläubigen“ Partei ſich Eingang verſchaffte. Es erzeugte dieſer Streit ſogar eine kleine Literatur (vgl. Schwabe, zur Geſchichte der Schullehrerbibel des Hrn. Dr. Dinter. Neuſt. a. d. O. 826. — Dinter u. ſeine Schullehrerbibel aus der evang. K.-Z. beſ. abgedruckt Berlin 828. Hoffmann, über Werth u. Brauchbarkeit der Dinter'ſchen Schullehrerbibel. Bunzlau 828; u. die theol. Zeitſchriften aus dieſen Jahren, Röhr, Predigerbibliothek, Schuderoffs Jahrb., Becks Repertorium, die Darmſtädter Kirchenzeitung u. ſ. w. von der einen, Harniſch's Volksſchullehrer, die Schleſiſchen Provinzialblätter, Brandt's homilet. liturgiſches Correſpondenzblatt u. Hengſtenberg's evangel. K.Z. von der andern Seite). — Die Selbſtbiographie des Vf. *) gibt uns übrigens den beſten Schlüſſel zu ſeiner Theologie. Wir lernen aus ihr einen geiſtig aufgeweckten, lebensfrohen, geſchäftstüchtigen, die ſocial-ſittlichen Bedürfniſſe des Volkes mit Verſtand und Wohlwollen erwägenden Geiſt kennen, dem wir aber nicht Unrecht thun, wenn wir ihm eine tiefere Einſicht in die religiöſe Natur des Menſchen, wie in das eigenthümliche Weſen der chriſtlichen Offenbarung und der auf dieſe gegründeten Theologie abſprechen. Selbſt an einem das Leben des Mannes durchgängig beherrſchenden ſittlichen Ernſte möchte man zu zweifeln verſucht ſeyn bei der Maſſe von ſchnurrigen Geſchichten und Anekdoten, womit dieſe Biographie wohl allzureichlich durchwürzt iſt **). Hagenbach.

Diöceſe, ſ. Bisthum.

---

*) Dinter's Leben von ihm ſelbſt beſchrieben, ein Leſebuch für Eltern und Erzieher, für Pfarrer, Schulinſpectoren und Schullehrer, mit einem Fac-simile. Neuſt. a. d. O. 829.

**) Außerdem ſind von den Dinter'ſchen Schriften noch zu nennen: Auszug aus dem Dresdner Katech. mit Sprüchen und Liederverſen. Neuſt. a. d. O. 800. Die vorzüglichſten Regeln der Katechetik. ebend. 829. — Materialien zu Unterredungen über d. Glaubens- u. Sittenlehre. ebend. 822. Predigten auf alle Sonn-, Feſt- u. Bußtage eines ganzen Jahres. ebend. 820. — Unterredungen über die 4 letzten Hauptſtücke des luth. Katechism. ebend. 818—24. — Die Bibel, als Erbauungsbuch für Gebildete. 5 Bde. ebend. 831. — Schulgebete, 828. Liederhomilien, 829. Religionsgeſchichte für Volksſchulen u. ihre Lehrer. 825. — Anweiſung z. Gebrauch der Bibel in Volksſchulen. 3 Thle. 822.

Diocletianus. Quellen: das achte Buch der Kirchengeſch. des Euſebius und die dem Laktanz zugeſchriebene Schrift de mortibus persecutorum vom ſiebenten Kapitel an. Vortrefflich behandelt dieſen Gegenſtand Burckhardt in dem Buche: die Zeit Conſtantins des Großen. Er beweist uns aber nicht die von ihm behauptete Unächtheit und Unglaubwürdigkeit der Schrift des Laktanz. Uebrigens ſ. Gfrörers allg. Kircheng. I, 557—570. Was Decius und Valerianus für die Erneuerung des römiſchen Weſens gethan hatten, war durch die perſiſche Gefangenſchaft des Letzteren wieder untergegangen. Es brach eine Zeit politiſcher Zerfallenheit, Rathloſigkeit und Erbärmlichkeit herein, welche das Reich und ſeine griechiſch-römiſche Civiliſation zum Wanken brachte. Der dauernde Kriegszuſtand bildete allerdings hervorragende militäriſche Karaktere, die ſich mit ruhmwürdiger Energie den Wogen innerer Gährungen und andringender Barbaren entgegenwarfen. Aber die ſich immer erneuernde Vielheit von einander feindſeligen Imperatoren ließ es nicht zu einem einigen Kaiſerthum und zur Herrſchaft von Frieden, Recht und Geſittung kommen. Es wurde immer wieder der Beweis geliefert, daß das Imperatorenthum und das ganze alte römiſche Staatsweſen mit Senat, Conſuln und Cenſoren den Orbis Romanus vor dem gänzlichen Zuſammenſturze nicht zu retten vermochte. Da ergriff Diocletian die Zügel der Regierung. C. Aurelius Valerius Diocletianus war der Sohn dalmatiſcher Sklaven, welche der Senator Anulinus freigelaſſen hatte. Er trat als gemeiner Soldat in das Heer und ſtieg ſchnell von einer Stufe zur andern empor. Ausgezeichnete Gaben und Thaten wieſen ihm bald einen Platz unter den Kriegsoberſten an. Er begleitete den Carus in den Feldzug gegen Perſien und als nach der Ermordung des Carus und Numerianus die Generale zu Chalcedon ſich berufen fühlten, durch ihre Wahl der Welt einen neuen Herrn zu geben, fiel ihre Wahl am 17. Sept. 284 auf Diocletian. Dieſer ſah darin nur die Erfüllung der Weiſſagung einer Druidin und war ſich der überirdiſchen Quelle ſeiner Herrſchaft bewußt. Er kannte keine andre berechtigte Gewalt im Reiche als ſeine eigene, die kaiſerliche, die er als eine völlig unumſchränkte und keinem Menſchen verantwortliche betrachtete. Um dieſe Gewalt in allen Provinzen des Reiches und für alle Folgezeit zu ſichern, ließ er den ihm ganz ergebenen und geiſtig unter ihm ſtehenden Maximianus an der Herrſchaft theilnehmen, indem er ihn am 1. April 286 zum Auguſtus ernannte. Ferner ſtellte er im Jahre 292 zwei Unterkaiſer als Cäſaren auf, den Galerius und den Conſtantius Chlorus, die durch Adoption und Verſchwägerung an die Auguſte geknüpft wurden. Er hatte dabei im Sinne, den Cäſaren in einer beſtimmten Friſt ſeinen eigenen Platz und den Platz Maximians einzuräumen; die Cäſaren ſollten als Auguſte ſich aber wieder Gehülfen wählen, welche nach Verlauf deſſelben Zeitraumes in die erſten Stellen einrückten und ſo fort. Immer ſollte es einen Oberkaiſer geben, des Diokletian ſpeciellen Nachfolger, deſſen Wille allein maßgebend ſeyn und der die Wahl der Cäſaren ganz frei mit Nichtbeachtung verwandtſchaftlicher Anſprüche vollziehen ſollte. Die Regierungszeit war auf 20 Jahre feſtgeſetzt. Dieſe Inſtitution diente der Abſicht, daß das Reich kräftiger vertheidigt und regiert und vor terroriſtiſchen Uſurpationen ebenſo wie vor verfaulenden Dynaſtien bewahrt werde. Es war ein Weg und eine Schule für Capacitäten eröffnet und doch ein allgemeiner Wettlauf um den Purpur abgeſchnitten. Die Regenten waren in der Zeit ihrer Kraft am Ruder und genoſſen einen friedlichen Lebensabend, unter deſſen Thatenloſigkeit das Reich nicht zu leiden hatte. Dieſes merkwürdige Staatsgebäude hat ſich nur ſo lange, als der Erbauer ſelbſt darin herrſchte, erhalten. Aber daß es auch nur ſo lange beſtand, muß Wunder nehmen und kann nicht allein durch das perſönliche Uebergewicht Diocletians über ſeinen Mitauguſtus und ſeine Cäſaren erklärt werden. Er konnte ſeinem Werke eine andere Stütze geben als ſeine eigne Willkür, wie er ja auch ſchon die Erhebung auf den Thron einem Andern, als dem Gutdünken ſeiner Wähler dankte. Schon in ſeinem Namen (urſprünglich Diocles, der Zeusberühmte) fand er die Andeutung davon, daß ihn der höchſte der Götter zur Herrſchaft über den Erdkreis berufen habe. Um dieſen Zuſammenhang anzuzeigen, legte er ſich noch den Namen Jovius und dem von ihm adoptirten Maximian den

Namen Herculius bei. Er ließ ſich Dominus nennen und erhob ſich durch orientaliſche Mittel über die Linie der übrigen Sterblichen. Er lieh Kleidung und Hofceremoniel vom Oriente. Er entzog ſich den Blicken der gemeinen Menge immer mehr, wurde immer unnahbarer und forderte, daß ſich der, dem der Zutritt endlich geſtattet war, vor ihm zu Boden werfe und ihn wie einen Gott anbete. Alle ſeine Gebote und Handlungen, auch die Wahl ſeiner Herrſchaftsgenoſſen, wurden unter den Geſichtspunkt des fleißig erforſchten Willens der höchſten Götter gebracht. Als Statthalter und Organ des Göttervaters konnte der Oberkaiſer von Allen, auch von ſeinen Collegen, unbedingte Unterwerfung verlangen. So glaubte er einen unantaſtbaren, heiligen Hintergrund zu gewinnen für die abſolute Herrſchaft und den eigenſinnig erfundenen Wechſel einer einem einzigen Willen folgenden Vierzahl von Regenten. Das war die religiöſe Stütze von Diocletian's Syſtem. Wir dürfen nicht meinen, daß er die Welt mit ihr überraſchte. Die Religion war ein wichtiger Faktor in der Gährung jener Zeiten geworden. Gerade die politiſche Unſicherheit, der drohende Umſturz aller Verhältniſſe mußte zum Streben nach den überirdiſchen, ewigen Dingen und zur Anknüpfung an die jenſeitige Welt hinführen. Dazu kam der mit dem dritten Jahrhunderte fortwährend wachſende Drang nach innerer Regeneration der alternden Menſchheit, das ſich ſteigernde religiöſe Bedürfniß. Das griechiſch-römiſche Volksheidenthum genügte nicht mehr. Daher bildete man die heimiſchen Myſterien mehr und mehr aus und man ergriff mit heißer Begierde orientaliſche Geheimkulte und wandelte ſie nach dem erfinderiſchen Religionsbedürfniſſe um. Taurobolismus, Dienſt der Hekate, der Iſis und des Mithras und andere Formen eines kräftigen, zum Theil ſelbſt ethiſch gewaltigen Aberglaubens bemächtigten ſich allerorten der römiſchen Heiden und gerade vieler Gebildeten und Vornehmen. Dieſem Aberglauben zur Seite ging durch die ſittlich ſchwächeren verſtandesmäßigeren Köpfe ein Theismus, der die Menge der Gottheiten für mehr oder minder verunglückte Theilgeſtaltungen der Gottesidee anſah, ſie aber alle und alle ihre Verehrungsweiſen für eine niedere Stufe der Erkenntniß beſtehen ließ, während er ſelbſt ſie unter einen Himmel, unter ein göttliches Abſtraktum vereinigte, welches er mit Anſchluß an den Dienſt der Sonne und des himmliſchen Lichtes verehrte. Auf dem angegebenen Standpunkte konnte man auch das Chriſtenthum gewähren laſſen, wenn daſſelbe den Anſpruch erhob, daß es allein den Beruf habe, die religiöſe Sehnſucht der Welt zu befriedigen. Mochte es dieſe Anſicht, oder die Erfahrung, daß man die chriſtliche Kirche nicht vernichten konnte, oder Scheu vor der Vermehrung ſeiner Feinde, oder das allein in den Vordergrund getretene Ringen um den Beſitz des kaiſerlichen Thrones ſeyn, wovon ſich Gallienus nach der Gefangennehmung des Valerianus leiten ließ, kurz er hatte im Jahre 260 durch ein Edikt den Chriſten die freie Uebung ihrer Religion geſtattet. Das Duldungsgeſetz war in den Kämpfen der 40 Tyrannen in Geltung geblieben und nur Aurelian hatte kurz vor ſeinem Tode an die Aufhebung deſſelben gedacht. Auch nachher blieben die Chriſten unbehelligt, breiteten ſich ganz außerordentlich aus, drangen in alle Stände und Aemter ein, organiſirten ihr Kirchenweſen kräftiger und glänzender und erfreuten ſich einer reichen Entwicklung chriſtlichen Lebens und chriſtlicher Wiſſenſchaft. Das Chriſtenthum bildete, trotz aller inneren Kämpfe, ein geſchloſſenes Ganze und beſaß mehr Anhänger, als irgend eine Form des Heidenthums in dem römiſchen Reiche. Es war bei aller ſeiner Einfachheit und Offenheit mehr als irgend ein Geheimkult mit allerlei Weihungen, Prüfungen und Offenbarungen geeignet, dem religiöſen Bedürfniſſe eines jeden Individuums zu genügen. Es kannte ſeine Miſſion, Aller Seelen ſelig zu machen, und ſtrebte nach maßgebendem umwandelndem Einfluß auf möglichſt viele Individuen, auf ganze Völker, auf die im römiſchen Reiche durch Herrſchaft und Civiliſation geeinigte, jetzt aber von außen und innen mit dem Untergange bedrohte Völkergeſammtheit. Das letzte Ziel konnte nicht ohne den Herrn des Reiches erreicht werden, von deſſen Vermittelung die Völker ſich gewöhnt hatten, Ordnung, Frieden, Recht, aber auch den ſicheren Beſitz der höchſten Güter zu erwarten, ſo daß ſie die Kaiſer als die höchſten Wahrer der Sittlichkeit und Frömmigkeit anſahen. So galt es

nnach einen Kampf um die Herrſchaft über die Herzen der Völker, um die Herrſchaft
r das Staatsganze, um die Herrſchaft über die Staatslenker, einen Kampf zwiſchen
riſtenthum, orientaliſirtem Heidenthum und dem oben beſchriebenen Theismus. Der
te mit ſeiner Indifferenz und ſeinem Mangel an eigenem poſitiven Gehalte war zum
dlichen Zuſammentreffen mit den anderen Elementen eigentlich nicht angelegt. Er
nte nur dann auf dem Kampfplatze erſcheinen und eine Rolle ſpielen, wenn ſich das
identhum trotz ſeiner Verjüngung und trotz der Verfügung über alle Staatskräfte ver-
ens angeſtrengt hatte, das in unerhörter Weiſe vordringende Chriſtenthum zu beſeitigen.
mn konnte der Theismus, der allerlei Heidenthum und Chriſtenthum gewähren ließ, zur
rrſchaft kommen, natürlich aber nur um dem Chriſtenthum eine Brücke zur Alleinherrſchaft
werden. Diocletian gehörte ganz und gar dem mantiſchen Heidenthume an und ſtützte, be-
ligte, verherrlichte und heiligte ſein neu gegründetes Herrſcherſyſtem und das ganze römiſche
aatsweſen durch die engſte Verknüpfung mit den heidniſchen Gottesdienſten. Hätte er
ich am Anfange ſeiner Regierung ſeine Idee mit allen ihren Conſequenzen klar erfaßt,
hätte er ſich zeitig zu allen religiöſen Elementen neben dem Heidenthume feindlich
halten und beſonders das Chriſtenthum unterdrücken müſſen. Anſtatt deſſen ließ er
Zahl der Chriſten im Heere, im Staatsdienſt und am Hofe unbekümmert wachſen,
wöhnte ſich an ihren Umgang, überließ ihnen wichtige Angelegenheiten und vertraute
bſt ſeine Perſon ihnen an. Daß er darin irre ging, ſcheinen zuerſt die Prieſter ge-
nden und ihm begreiflich gemacht zu haben. Die Prieſter hatten aber ganz beſonderen
und, den Kaiſer zu belehren. Hätte ſein Plan ſeine völlige Ausbildung erhalten, ſo
re eine geſchloſſene, bevorrechtete, oberſte Prieſterkaſte entſtanden, welche die wechſelnden
rrſcher zu Statthaltern des Vaters der Götter und Menſchen geweiht hätte. Natürlich
bten die Prieſter nach dieſer Stellung und wurden deshalb die eiferſüchtigſten Beob-
ter und tödtlichſten Feinde der chriſtlichen Kirche, welche mit ihrer zahlreichen, gut
anifirten und mächtigen Hierarchie die religiöſe Seite des Syſtems Diocletians für
auszubeuten ſich anſchickte. Wahrſcheinlich hat aber auch die Chriſtenheit in ihrem
zreichen Fortſchreiten ihre Abſicht und ihre Hoffnung merken laſſen, das ganze künſtliche
aatsgebäude zu zerbrechen, mit Hülfe des unter den Herrſchern ſelbſt (nämlich von
nſtantius Chlorus und ſeiner Familie) und im Heere vertretenen Theismus über die
erhobene Staatsreligion zu ſiegen, ſich ſelbſt an ihre Stelle und einen Chriſten auf
Thron zu ſetzen. Dieſe Abſicht der Chriſten iſt vielleicht zuerſt dem Galerius zur
rmuthung und zur Gewißheit geworden, der ſich völlig unter dem Einfluſſe der Prie-
befand, der das neue Prinzip mit allen ſeinen Folgen energiſch vertrat und dem
dem nächſten Nachfolger Diocletians am meiſten an der feſten Begründung und Er-
ltung des kaum erſt aufgeſtellten Syſtems gelegen war. Die Regierungszeit des großen
iſers nahte ſich ihrem Ende, die Vicennalien konnten einen allgemeinen Umſturz zu
unſten der Chriſten bringen. Diocletian mußte, was er angefangen hatte, auch vollen-
n. Er durfte ſeinen Platz nicht verlaſſen, ohne vorher die Chriſten alles Einfluſſes
f den Staat beraubt, ohne ſie vom Hofe, aus dem Heere, aus allen Staatsämtern
trieben, ohne ſie rechtlos gemacht, unterdrückt und vernichtet zu haben. Das forderten
Prieſter und Galerius, und damit waren heidniſche Hofleute und Kriegsoberſten ein-
ſtanden. Diocletian gab nach und ließ zwiſchen ſeinen bis zum Ende ſeiner Regierung
ſgeſchobenen Triumph und die Vicennalien den Ausbruch der Chriſtenverfolgung, des
ten furchtbaren Kampfes zwiſchen Heidenthum und Chriſtenthum in der alten Welt
len. Am Ende des Kampfes war die heidniſche Staatsreligion zerſtört. Es folgte das
rze Zwiſchenreich des indifferenten Theismus und dann der Sieg des Chriſtenthums,
lches ſich in hierarchiſcher Form zur ausſchließlichen Staatskirche machte und den Thron
r neuen Dynaſtie, die den Platz der wechſelnden Herrſchervielheit Diocletians einge-
mmen hatte, weihte und ſtützte.

Tagis, der magister haruspicum, erklärte einſt bei Unterſuchung der Eingeweide der
pferthiere, daß die Opfer keine Wirkung hätten, weil Soldaten, mit dem Kreuzeszeichen

behaftet, zugegen wären. Galerius wirkte in Folge dessen im Jahre 298 den Befehl aus daß alle Soldaten an den Opfern selbst Theil nehmen sollten. Da traten sehr viele Christen aus dem Heere aus, andere blieben, wurden aber in Anklagen auf Majestätsbeleidigung verwickelt. Am Geburtstage des Kaisers warf der Centurio Marcellus zu Tingi in Afrika Gürtel, Stab und Schwert von sich, weil er Opfern beiwohnen mußte und den hölzernen und steinernen Göttern, den tauben Götzen, nicht länger dienen wollte Er wurde hingerichtet. Das war das Vorspiel zur großen Verfolgung, welche nach mehr als vierzigjähriger Toleranz im Jahre 303 über die Christen hereinbrach. Diocletian war nicht lange nach dem in Rom gefeierten Triumphe nach seiner Residenzstadt Nikomedien zurückgekehrt, als plötzlich am 23. Febr., am Feste der permiralia, Prätorianer in die prächtige Hauptkirche von Nikomedien eindrangen, sie ausplünderten und zerstörten. Am 24. Februar wurde ein kaiserliches Edikt angeschlagen, welches die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen verbot, die Auslieferung und Verbrennung aller Handschriften der Bibel und die Niederreißung der Kirchen befahl. Ferner wurden alle christliche Staatsbeamten unter Androhung des Verlusts ihrer Aemter zum Opfern angehalten. Alle Christen sollten ihre Rechte als Bürger und freie Männer verlieren und christliche Sklaven sollten niemals frei werden dürfen. Uebrigens wurde in der gerichtlichen Untersuchung gegen Christen jedes Standes der Gebrauch der Folter erlaubt. Ein Christ vom Hofe spottete über die noch nicht befriedigte Triumphlaune des Kaisers, die sich von den Sarmaten und Gothen nun gegen die friedlichen Christen richtete, und riß das Edikt ab. Dafür wurde er hingerichtet. Es brach Feuer im Palaste zu Nikomedien aus, und Christen wurden als vermuthete Anstifter verhaftet und gefoltert. Eine nochmalige Feuersbrunst hatte das schonungsloseste, grausamste Verfahren gegen alle, auch die höchsten christlichen Hofbeamten zur Folge. Als ferner die Nachrichten von Empörungen in Armenien und Syrien einliefen, wurde ein zweites Edikt erlassen, das alle Vorsteher der Gemeinden gefangen zu setzen gebot. Ihm folgte bald ein drittes Edikt des Inhaltes, daß die verhafteten Christen, wenn sie freiwillig opferten, freigelassen, wenn nicht, auf jede Weise zum Opfern gezwungen werden sollten. Ein viertes Edikt vom Jahre 304 befahl endlich, daß alle Christen ohne Unterschied auf jede Weise zum Opfern genöthigt würden. Diese Maßregeln brachten einen großen Schrecken hervor. Viele überlieferten die heiligen Schriften und vermehrten dadurch die Zahl der lapsi um die Klasse der traditores. Die ausgehändigten Schriften wurden öffentlich verbrannt. Viele verheimlichten aber den Besitz der Bibel, spielten andere Schriften statt der Bibel den Behörden in die Hände, oder zeigten auch freiwillig den Besitz und zugleich die Verweigerung der Ueberlieferung der Bibel an. Oft waren die Beamten sehr nachsichtig, ließen sich gern täuschen und ärgerten sich über die aufdringlichen Bekenner. Aber die Heftigkeit der Verfolgung wuchs von Edikt zu Edikt und die Zahl derer, welche darunter den Tod erleiden mußten, wurde sehr groß. Die Wuth der Verfolger erfand scheußliche Qualen, aber auf der andern Seite entwickelte sich bei den Christen eine immer größere Standhaftigkeit und eine Märtyrerfreudigkeit, welche sich bis zum wahnsinnigen Suchen des Todes steigerte. Es fehlte nicht viel, daß die Märtyrer noch bei Lebzeiten angebetet wurden, und der Haß, welcher die Nachgiebigen traf, zerrüttete viele Gemeinden. Aus diesen Zerrüttungen ist das meletianische Schisma in Aegypten und das donatistische Schisma in Afrika entstanden. Nachdem die Verfolgung in allen Theilen des römischen Reichs außer in den westlichsten, in welchen sich Constantius Chlorus mit der Niederreißung von Kirchengebäuden begnügte, zwei Jahre gewüthet hatte, trat Diocletian, der seine glorreiche Regierung so schmachvoll endigte, mit dem Fluche der Christen beladen am 1. Mai des Jahres 305 mit Maximian in den Privatstand zurück. Galerius und Constantius wurden Auguste und von Galerius wurden Maximinus und Severus zu Cäsaren ernannt. Der übergangene Constantin, der Sohn des Constantius, konnte nicht lange unter der Aufsicht des Galerius erhalten werden. Bei seinem Vater angekommen, wurde er nach dem plötzlichen Tode desselben vom Heere zum Augustus ausgerufen im Juli 306. Damit war

das Zeichen zum Bürgerkriege gegeben, der mancherlei Kronprätendenten sich erheben ließ. Constantin mußte den Kampf mit Allen aufnehmen und da er sich von Anfang an zu Gunsten der Christen erklärte, so wurde von allen übrigen Augusten und Cäsaren die Diocletianische Verfolgung mit großer Entschiedenheit und Grausamkeit fortgesetzt. Sie wurden darin von Galerius angeführt, den nur sein Cäsar Maximinus an Wuth übertraf. Dieser gebot im Jahre 308, daß alle zerfallenen Tempel wieder hergestellt würden, daß alle Christen opferten, und von dem Opferfleische genössen, und ließ endlich alle zum Verkauf gebrachten Eßwaaren auf den Märkten mit Opferwein besprengen. Er machte Viele zu Märtyrern, auch den Tribunen Mauritius, der mit 70 Soldaten zu Apamea in Syrien von Maximin (oder von Maximian) hingerichtet worden ist und dessen Schicksal der Sage von der legio Thebaica zu Grunde liegt. Galerius brachte die Verfolgung zum Stillstand, als er die Nähe seines Todes empfand. Er erließ im Jahre 311 im Namen aller Kaiser ein Edikt, worin er gestand, daß ihre Absicht, die Christen zu ihrer väterlichen Religion zurückzubringen, nicht erreicht und die Christenheit durch die Störung ihres eigenen Gottesdienstes nach seiner Ansicht zu völliger Gottlosigkeit gebracht worden wäre. Er gewährte ihnen nun Verzeihung, erlaubte ihnen, wieder Christen zu seyn und ihre gottesdienstlichen Versammlungen zu halten, und forderte sie auf, zu ihrem Gotte für sein und des Reiches Wohl zu beten. Galerius starb und Maximinus ließ im Oriente die Verfolgung erneuern, ebenso Maxentius, der Sohn Maximians in Italien. Hier hatte sie ein Ende, als Maxentius 312 dem Constantin erlag; dort setzte sie Licinius fort, nachdem er den Maximinus 313 beseitigt hatte, mußte sie aber, als ihn Constantin 314 zum Frieden nöthigte, für immer ruhen lassen. Diocletian hatte in seinem Lagerpalaste bei Salona keine lange Ruhe gefunden. Er war schon 307 hervorgezogen worden, um den Licinius durch seine Auktorität zu stützen. Aus Furcht vor diesem und vor Constantin hat er sich endlich im Jahre 313, als bereits Alles Schiffbruch gelitten hatte, was von ihm ausgegangen war, selbst vergiftet. Albrecht Vogel.

Diodorus, Presbyter in Antiochien, seit 378 Bischof von Tarsus, † um 394, einer der Meister der antiocheniſchen Schule und nach der dogmatischen Seite ihr Begründer. Er stammte aus einem vornehmen Hause Antiochiens. Nachdem er in Athen sich die Kenntniß der klassischen Literatur erworben und, wie sein kaiserlicher Gegner Julian klagt (*Facund.*, defens. trium capitul. 4, 2.), mit den Künsten des Rhetors seine Zunge gegen die himmlischen Götter bewaffnet hatte, bildete er sich an den Schriften und dem mündlichen Unterricht des berühmten Eusebius von Emesa zum christlichen Gelehrten und Redner (Hieronym. vir. illustr. c. 119.). Ein Doppeltes tritt sofort karakteristisch in seinem Leben hervor: die Begeisterung für die Asceſe und sein Beruf wie Talent als Glaubensanwalt der Kirche. Daß er in Gemeinschaft mit Karterius einer Mönchsgesellschaft in Antiochien oder auf den Bergen der Nachbarschaft als Abt vorgestanden habe, ist kaum mehr als ein Mißverständniß, veranlaßt durch falsche Combination einiger Umstände im Leben des Chrysostomus (*Socrat.* h. e. 6, 3. *Sozom.* 8, 2.). Chrysostomus selbst, sein Lobredner, gedenkt dieser Weltflucht nicht, und hätte sie, falls er sie kannte, da, wo er den geliebten Lehrer mit dem Täufer Johannes vergleichend, alle Aehnlichkeit zwischen beiden aufsucht, schwerlich übergehen können, man müßte denn annehmen, daß die gezogene Vergleichung sich nicht über den Kreis des öffentlichen Wirkens hinaus erstrecken sollte (orat. in Diodor. c. 4. Opp. ed. Montfaucon T. III. p. 749). In beiden Fällen war möglich, daß Diodor den Verein strebsamer Jünglinge um sich sammeln konnte, welchem er durch Wort und Vorbild der Führer in theologischer Wissenschaft und praktischem Kirchendienst wurde. Aber ob Mönch oder nicht, die äußerste Strenge der Entsagung that seinem Ideal christlicher Heiligung kaum Genüge. Das Gesicht blaß, die Wangen eingefallen, der Körper mit Runzeln überdeckt, so schildert ihn, ein wandelndes Skelett, Julianus; und Chrysostomus stimmt dem bei, wenn er bemerkt, daß Diodor nur den Schatten der Menschengestalt in dem abgetödteten Leibe mit sich umhergetragen habe (*Facund.* defens. 4, 2.). Bald nahmen

ihn die öffentlichen Angelegenheiten in Anſpruch. Auch einem Mann von minderer Begabtheit und Willenskraft hätte der lebhaft entbrannte Glaubensſtreit kein müßiges Zuſchauen vergönnt. Die Entſcheidung brachten die Verhältniſſe in Antiochien. Hier hatte Julianus während ſeines Winteraufenthaltes vor dem Perſerzug den Tempel des Daphne'ſchen Apollo prachtvoll reſtaurirt, und bot alle Macht und Verführungskunſt auf, um die faſt durchaus chriſtliche Bevölkerung wieder für ſeinen Dienſt zu gewinnen. Hier beſaßen die meiſten chriſtlichen Sekten Konventikel oder Emiſſäre. Hier ſchürzte ſich ein Hauptknotenpunkt in dem Kampf des Arianismus wider das nicäniſche Bekenntniß, und, während der rohe Valens die Orthodoxen mit ſteigender Härte verfolgte, ließ er Juden und Häretiker ſich ſeiner Gunſt erfreuen. Hier endlich ſpiegelte die meletianiſche Spaltung das Bild der zerklüfteten Reichskirche im Kleinen. In dieſen Verhältniſſen hatte es zugleich ſeinen Grund, daß das öffentliche Wirken Diodor's ſofort eine vorherrſchend polemiſche Richtung erhielt.

Unter ſeinen Schriften, deren die ſpätere ſyriſche Kirche noch mehr denn 60 kannte, iſt ein großer Theil Streitſchriften. Sie richten ſich gegen alle möglichen Feinde der Kirche, Heiden, Juden, Häretiker, ſey's daß ſie den Gegenſatz im Großen und Ganzen oder nur einzelne Seiten in's Auge faſſen. Von der Bekämpfung des Porphyrius (*περὶ ζώων καὶ θυσιῶν*) und einzelner Irrthümer des Hellenismus (*περὶ θεοῦ καὶ ὕλης ἑλληνικῆς πεπλασμένης*) wendet Diodor ſich rückwärts gegen Plato und Ariſtoteles. Neben Streitſchriften gegen beſtimmt genannte Häretiker, wie die Manichäer, die Eunomianer, Photinus, Sabellius, Marcellus, die Apollinariſten (*πρὸς τοὺς συνουσιαστάς*), finden ſich dogmatiſche Werke, deren Titel auf eine mehr poſitive Behandlung ſchließen läßt. So *περὶ τοῦ εἷς θεὸς ἐν τριάδι — περὶ οἰκονομίας — περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως*. Die Meinungen der Häretiker über die Seele ſind widerlegt in *περὶ ψυχῆς*.

Nicht geringern Eifer widmete Diodor dem praktiſch kirchlichen Wirken, beſonders gegen Heidenthum und Arianismus. Und die Erfolge, durch welche er hier ſeine Hingebung gekrönt ſah, machten ſeinen Namen bald zu einem der gefeiertſten in der orientaliſchen Kirche. Im gleichen Maß verdoppelte ſich die Erbitterung der Feinde. Den ſpitzen Sophiſten der Bauernreligion ſchilt ihn Julianus und ſieht in dem Abgezehrten ſeiner Geſtalt die Strafe der Götter. Die Nachſtellungen der Arianer bedrohten ihn mehr als einmal mit Lebensgefahr, ſo daß ihn Chryſoſtomus auch in dieſer Hinſicht als Märtyrer preist.

Vom Anfang an ſcheint Diodor dem nicäniſchen Bekenntniß zugethan geweſen zu ſeyn. Noch unter Conſtantius hielt er als Laie, in Verbindung mit ſeinem Freunde Flavian, durch nächtliche Verſammlung der Gläubigen in den Kapellen der Märtyrer es gegen den arianiſchen Biſchof Leontius aufrecht. Nach einer Angabe Theodoret's (h. e. 2, 19.) bewirkte er damals die Einführung des Wechſelgeſanges beim Gottesdienſte, was indeß nach einer andern Nachricht bei Theodorus von Mopſueſte (Nicetas Acominat. thesaur. orthod. 5, 30.) ſich darauf beſchränkt, daß die beiden Freunde die im ſyriſchen Kultus längſt übliche Sitte in den griechiſchen Gottesdienſt übertrugen und dadurch die Urheber ihrer allgemeinern Verbreitung wurden. Als der mildgeſinnte Meletius im Jahr 360 den antiocheniſchen Biſchofsſtuhl beſtieg, trat Diodor ſogleich auf ſeine Seite. Während ſeiner mehrmaligen Verbannung, beſonders ſeit dem Jahre 371 übernahm er, jetzt Presbyter, mit Flavian wie früher die Sorge für die verwaiſte Gemeinde. Als beredter Sprecher voll Anmuth und Kraft (Chryſoſtomus orat. in Diodor. c. 4.) führte er das Wort in den Verſammlungen. Aus den Kirchen vertrieben, berief er die Treugebliebenen in das Dunkel der Nachbarberge, an das verdeckte Ufer des [illegible] oder wo ſonſt ſich ein Schlupfwinkel bot. Und als Militärkolonnen dieſe Feldgottesdienste auseinandersprengten, erbaute er die Gemeinde durch Wanderungen von [illegible] (Theodoret. h. e. 4, 22.). Ohne feſtes Obdach, ohne ſichere Einkünfte, [illegible] allein von der freien Liebe der Gläubigen. Dieſe raſtloſe Thä-

tigkeit mußte die Verfolgung am heftigſten auf ihn ſelber lenken. Mehrmals wurde er aus der Stadt vertrieben. Im Jahre 372 finden wir ihn auf der Flucht bei dem verbannten Meletius in Armenien. Hier knüpfte ſich ſein Verhältniß zu dem großen Baſilius (epistol. 187.), welchem er von Antiochien aus einzelne ſeiner Schriften überſandte (epist. 167.). In Anerkennung ſolcher bewährten Treue weihte ihn Meletius nach ſeiner Rückkehr aus der Verbannung 378 zum Biſchof von Tarſus. Als ſolcher nahm er Theil an den Berathungen der ökumeniſchen Synode von Konſtantinopel (381) und ſoll hier die Wahl des Nektarius zum Patriarchen von Konſtantinopel veranlaßt haben (Sozomen. h. e. 7, 8.). Das Concil, welches nothgedrungen neben der Erledigung der Glaubensfrage auch die Ordnung der Verfaſſungsverhältniſſe in die Hand nahm, übertrug ihm die Metropolitanwürde über Cilicien (Socrat. h. e. 5, 8.). Ein kaiſerliches Edikt aus demſelben Jahre 381 (cod. Theodos. l. XVI. tit. 1. l. 3.) nennt ihn als den vierten unter den Biſchöfen, nach deren Urtheil als Bürgſchaft nicäniſcher Orthodoxie die Zugehörigkeit zur katholiſchen Kirche entſchieden werden ſollte. So ſtarb Diodor als eine Säule der Rechtgläubigkeit unter der ungetheilten Verehrung der Zeitgenoſſen.

Dieſe Krone raubte ihm der neſtorianiſche Streit. Vermöge ſeiner vorherrſchend kritiſch verſtändigen Natur und nach der Tradition der Antiochener, dem Menſchlichen in der Schrift wie in dem Leben Chriſti die durch einen überſpannten Idealismus bedrohte Bedeutung zu ſichern, hatte Diodor im Kampf mit dem Apollinarismus über das Verhältniß der beiden Naturen in Chriſtus eine Theorie aufgeſtellt, welche alle Grundlinien des ſpätern Neſtorianismus voraufnahm. Die beiden Hauptſchriften in dieſer Hinſicht ſind: *πρὸς τοὺς συνουσιαστάς* und *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Phot. bibl. cod. 102.). Nach den Bruchſtücken aus erſterer bei Marius Mercator (ed. Baluze p. 349 sqq.) und Leontius Byzantinus (c. Nestor. et Eutych. l. 3. in Canis. lectiones antiquae ed. Basnage I. p. 591 sq.) unterſchied Diodor einen doppelten Sohn Gottes, den Gottlogos und den Sohn David's, jenen von Natur, dieſen durch Gnade. Nicht den Logos hat die Maria geboren, ſondern den durch den heiligen Geiſt erzeugten Menſchen. Es gibt nur eine einmalige Geburt des Gottlogos, die von Ewigkeit, und das Sterbliche kann allein Sterbliches gebären. Da der Gottlogos ſeinem Weſen nach abſolut vollkommen iſt, ſo kann, was die Schrift (wie Luk. 2, 52.) von Entwickelung des Erlöſers ſagt, ſich nur auf ſeine Menſchheit beziehen. Durch den Fortſchritt in der Weisheit iſt Chriſtus groß geworden. Das Geheimniß der Menſchwerdung beſteht in der Annahme eines vollkommenen Menſchen durch den Logos. Das Verhältniß der beiden Naturen iſt das Inwohnen des Logos in dem Menſchen Jeſus, wie in ſeinem Tempel oder einem Kleide. Vermöge dieſer Verbindung läßt ſich auch wohl der Sohn David's Sohn Gottes nennen, aber nur in uneigentlichem Sinn, und die Anbetung gebührt gleicherweiſe der Menſchheit Chriſti, vorausgeſetzt daß man den Unterſchied der Naturen unverwiſcht hält. Auch in den Propheten hat der Geiſt Gottes gewohnt, aber nur momentan und in quantitativ geringerm Maß. In Chriſtus wohnte er beſtändig und in ungetheilter Fülle. Als Grund für die Menſchwerdung Gottes nennt die Schrift die Sünden der Menſchen. Sonach beruhte die Menſchwerdung nicht auf einer im abſoluten Weſen Gottes liegenden innern Nothwendigkeit, ſondern auf der freien That göttlichen Entſchluſſes.

Mit dieſen Beſtimmungen war die gottmenſchliche Perſon Chriſti nicht durchaus aufgelöst, aber ein bloß äußerliches Nebeneinander der beiden Naturen. Die Einheit der Naturen iſt nicht die ſubſtantielle, ſondern moraliſche, vermittelt von Seiten des Logos durch das virtuelle Inwohnen in der Menſchheit Chriſti, von Seiten des Menſchen Jeſus durch fortſchreitende ſittliche Vollendung oder Vergöttlichung. Es war ſchriftgemäß und als Reaktion gegen eine drohende Vermiſchung der beiden Naturen wohlthätig, daß Diodor das Menſchliche in der Perſon Chriſti mit ſolchem Nachdruck zur Geltung brachte. Aber dem entwickeltern dogmatiſchen Bewußtſeyn konnte dieſe dualiſtiſch-mechaniſche Verknüpfungsweiſe nicht genügen. Zumal ſeit leidenſchaftlicher Partei-

eifer den entſtellten Neſtorianismus ſelbſt als Häreſie ausſtieß, mußte der Rückſchlag hievon mittelbar die Chriſtologie der ältern Antiochener als ſeine Vorläuferin und Wurzel treffen. Cyrillus von Alexandrien, ſo ſcharfblickend im Dogma als für hierarchiſche Intereſſen, betrieb ſeit 432 in dieſem Sinn die Verdammung des Diodorus und Theodorus von Mopſueſte. Der geiſtverwandte Biſchof Rabulas von Edeſſa, ein Neubekehrter der alexandriniſchen Einnaturenlehre, ging auf das Anſinnen ein. Aber die ganze übrige Kirche Syriens wies dieſen Angriff auf das Gedächtniß ihrer hochverehrten Lehrer mit Entrüſtung von ſich. Ein kaiſerliches Edikt ſchlug den gefährlichen Handel nieder. Cyrillus ſuchte Entſchädigung in einer gehäſſigen Streitſchrift, welche Theodoret widerlegte. Erſt der Biſchof Flavian von Antiochien ſeit 499 verſtand ſich, gedrängt durch die Monophyſiten, zum Anathem über die Schriften Diodor's und des Theodorus. In den Akten der fünften ökumeniſchen Synode (553) findet ſich nichts von der Verdammung Diodor's, welche der ſpätere Photius (bibl. cod. 18.) darin las. Aber allgemein blieb in der griechiſchen Kirche der Vorwurf des Häretiſchen auf ſeiner Chriſtologie haften. Die meiſten ſeiner Schriften, welche das Feuer der Arianer verſchont hatte, gingen jetzt unter. Nur bei den Neſtorianern hat ſich eine kleine Anzahl erhalten, und wie das des Theodorus wurde ſein Andenken unter ihnen ſelbſt gottesdienſtlich gefeiert.

Weniger Eigenthümliches als auf dem Gebiete des Dogmas, hatte Diodor als Exeget, die zweite Hauptſeite ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit. Seine Commentare faſt über die ganze Bibel bezweckten im Allgemeinen die Ermittlung des Wortſinnes, entſprechend den grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegungsgrundſätzen der Schule (Socrat. h. e. 6, 3. Sozom. h. e. 8, 2.). Aber auch hier erwarb er das Verdienſt, daß er die überkommenen Grundſätze theils begrenzte, theils läuterte. „Nicht durch eine ſinnlich hörbare Stimme," ſagt er in einem aufbewahrten Fragment, „hat Gott zu den erſten Menſchen geredet, ſondern durch ſeine eigene Wirkſamkeit", alſo auf geiſtige Weiſe, „dem Adam das Erkennen und Vernehmen des Geſetzes eingeprägt." So wenig das willkürliche Allegorieenſpiel, welches geiſtreich alles Beliebige in den Text hineindeutelt, als die roh atomiſtiſche Buchſtäblichkeit ſollte das höchſte Prinzip der Auslegung ſeyn, ſondern eine Auffaſſung, welche, überall ausgehend von den Sprachgeſetzen und den geſchichtlichen Beziehungen und die Schrift als Ganzes in ihren organiſchen Stufenfolgen begreifend, ebenſo „dem geſchichtlichen als dem idealen Element namentlich in Bezug auf das Meſſianiſche" ſein Recht angedeihen ließe. Von dieſem Geſichtspunkt ſchrieb Diodor die dem Commentar über die Sprüchwörter angehängte Abhandlung τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας gegen die Alexandriner, die Allegorie als Hineintragen eines fremdartigen Sinnes in den Schrifttext abweiſend, die θεωρία als Hineinſchauen in die über den Wortſinn hinausgehenden, aber ihm weſentlichen idealen Beziehungen vertheidigend. Natürlich daß dieſer biegſame hermeneutiſche Grundſatz die mannigfachſte Anwendung zuließ. Und wenn die Commentare Diodor's ſich im Ganzen durch ſprachgelehrtes Eingehen auf den Text, durch Unabhängigkeit von dem Einfluß der Dogmatik, durch umſichtiges Auseinanderhalten der alt- und neuteſtamentlichen Offenbarungsſtufe, überhaupt durch Klarheit und Nüchternheit auszeichneten, ſo ergab ſich doch aus ſeinem einſeitigen Reflexionsſtandpunkt, daß das übernatürliche, typiſch-perſpektiviſche Element der Schrift nicht immer zu ſeinem Recht kommen konnte. Die Beweiſe gibt die ſpätere Geſchichte der antiocheniſchen Schule. Von den Schrifterklärungen Diodor's findet ſich Einzelnes zerſtreut in den Catenen. Die neuerdings durch Pitra (spicileg. Solesmens. Par. 1852. I. p. 269 sqq.) veröffentlichten und den lateiniſchen Scholien Viktor's von Capua entlehnten 23 Fragmente zum Exodus ſind von geringem Werth und ohne innere Gewähr für den ihnen zugeſchriebenen Urſprung.

Dieſelbe Geiſteseigenthümlichkeit verläugnet ſich auch ſonſt bei Diodor nicht. Sie war es, welche ihn auf die Begründung des kosmologiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes führte. In der verlorenen Schrift gegen das Schickſal (περὶ εἱμαρμένης l. 8.), aus welcher Photius (bibl. cod. 223.) beträchtliche Bruchſtücke aufbehalten

hat, zeigte er, von dem Begriff der Veränderung ausgehend, daß erfahrungsmäßig ſowohl die Welt als die menſchliche Natur und die Elemente ſteter Veränderung unterliegen, und folgerte aus der Wahrheit, daß eine anfangsloſe Veränderung ein Widerſpruch in ſich ſelbſt, weil alle Veränderung ein *πάθος ἀρχόμενον* ſey, daß ſonach die Welt weder ohne Anfang noch durch ſich ſelbſt exiſtirend noch ohne Vorſehung ſey, ſondern daß Gott ihr ſowohl das Seyn als das Gutſeyn verliehen habe. Aehnlich erklärte er ſich in der Schrift *περὶ οἰκονομίας* (Asseman. biblioth. oriental. III. 1. S. 324) für die Endlichkeit der Höllenſtrafen aus dem Grund, daß eine ewige Strafe gegen die göttliche Vorherbeſtimmung der Menſchen zur ſeligen Unſterblichkeit ſeyn würde. »Wie der Werth der guten Werke um ſo viel hinter ihrer Belohnung zurückbleibt, als die Kämpfe des Diesſeit hinter der Dauer der Ewigkeit, alſo wird auch die Strafe durch die Größe der göttlichen Barmherzigkeit überwunden werden.«

Unter den übrigen Schriften Diodor's mag beſonders noch die chronologiſche zur Berichtigung der Verſehen des Euſebius von Werth geweſen ſeyn. Das vollſtändige Verzeichniß bei Suidas (unt. d. W. *Διόδωρος* ed. Bernhardy T. I. p. 1379 sq.), dem neſtorianiſchen Metropoliten Ebed Jeſu (Asseman. bibl. orient. III. 1. S. 28 ff.) und Fabricius (bibl. graec. ed. Harles. T. IX. p. 277 sqq.). Gewiß iſt, daß Diodor hinter dem Ruhm nicht zurückſtand, welchen ſeine Zeit ihm zollte. Er war kein ſchöpferiſch ſpekulativer Geiſt. Seiner Fruchtbarkeit fehlte oft wohl die erforderliche Tiefe und Gründlichkeit. An ſeinem Chriſtenthum mag man den Pulsſchlag des lebendigern Gefühls vermiſſen. Aber mit einem umfaſſenden Wiſſen verband er eine dialektiſch ſcharf ausgeprägte Individualität. Seinem Glaubenseifer verſagten ſelbſt Gegner die Bewunderung nicht, ohne daß er zu der herrſchenden Parteileidenſchaft ſich fortreißen ließ. Sein Leben ſteht vorwurfsfrei. Denn auch ſein Antheil an dem Wortbruch des Flavianus (Socrat. h. e. 5, 5. 9. 15. Sozom. h. e. 7, 3. 11.) unterliegt, wie vielleicht der ganze Vorfall, gerechten Bedenken (Theodoret. h. e. 5, 23.). Was ſeine Bedeutung noch erhöht, iſt, daß er durch den Unterricht empfänglicher Jünglinge der Kirche eine Reihe der trefflichſten Lehrer heranbildete. In ſeiner Schule reiften die beiden großen Väter der griechiſchen Kirche: Theodorus von Mopſueſte, in welchem die antiocheniſche Theologie ſich ſyſtematiſch zuſammenfaſſend ihre Vollendung erreichte, und Johannes Chryſoſtomus, der, die antiocheniſche Nüchternheit mit ſeinem Gemüthsreichthum befruchtend, der Kirche das ſeltene Bild eines durch Talent und Leben gleich herrlichen Kirchenfürſten darſtellte. Vgl. Neander, der heilige Johannes Chryſoſtomus, 3. Aufl. I. S. 27 ff. — *Ernesti*, opusc. theol. p. 498 sqq. Semiſch.

Diognet, Brief an, ein Kleinod des chriſtlichen Alterthums, welchem in Geiſt und Faſſung kaum ein zweites Schriftwerk der nachapoſtoliſchen Zeit gleichſteht. Dieſe ausgezeichnete Stelle gibt ihm nicht ſowohl die Neuheit oder der Reichthum der Gedanken noch auch das Tiefgeſchöpfte der apologetiſch dogmatiſchen Beweisführung. Das Alles iſt mäßig. Und eine ſpätere Zeit konnte den Brief nahezu häretiſch finden. Aber einen unvergleichlichen Zauber übt er durch die edle Einfalt und Innigkeit eines Glaubens, welcher, faſt noch ohne Bedürfniß eigentlich wiſſenſchaftlicher Vermittlung, aber im Bunde mit einer feinen klaſſiſchen Bildung, die göttliche Wahrheit des Chriſtenthums überall als ein Selbſterlebtes hat und von dieſem Innerſten des harmoniſch geſtimmten Gemüths in begeiſtertem, blühendem, ſchwungvollem Ausdruck Zeugniß gibt. Der Verfaſſer theilt nicht mehr die volle Glaubensunmittelbarket der apoſtoliſchen Väter, er ſteht aber auch noch diesſeit der Reflexionstheologie der Apologeten. Sein dogmatiſcher Standpunkt iſt der des Uebergangs, wo Glaube und Erkennen, Leben und Wiſſen noch weſentlich Eines, wie in der Knoſpe die Blume und Frucht, eben in den Unterſchied ſeiner Momente aus einander zu treten den Anſatz nimmt. Das jedenfalls »fühlt man dem Ton und Geiſt wie dem Gedankenkreiſe ab, daß hier auf eine edlere philoſophiſche Bildung das Chriſtenthum gepflanzt iſt.«

Der Brief iſt ein Antwortſchreiben. Diognet, angeregt durch wahrgenommene

Beweise von Todesverachtung der Christen, wünscht Aufschluß über die Quelle dieser ihm räthselhaften Erscheinung. Er hat nach dem Wesen des Christenthums, nach seinem Unterschied vom Heiden- und Judenthum, nach dem Grund seines so späten Eintritts gefragt. Diesem Verlangen entspricht der Brief durch einen bündigen Abriß der christlichen Sitte und Lehre. Vorauf geht eine kurze Karakteristik des Heiden- und Judenthums.

Das Heidenthum ist nichts als Anbetung lebloser Göttergebilde von irdischem Stoffe. Das Judenthum mit seiner gleich sinnlichen Verehrung des einigen Gottes und Schöpfers, als bedürfte der Allgenugsame des Blutes und Opferdienstes, ist mehr Thorheit als Frömmigkeit, sein kleinliches Ceremonialgesetz mehr des Belachens als der Widerlegung werth. Auf den höchsten Posten hat Gott die Christen gestellt. Gleichgültig gegen die Trennungen des nationalen und socialen Lebens, aber bewunderungswürdig durch ihre die Gesetze noch überbietende Lebensstrenge und Liebe, sind sie für die Welt, was die Seele im Körper, heimathslos auf der Erde, in Sinn und Wandel Bürger des Himmels. Die Göttlichkeit des Christenthums hat ihre Gewähr, objektiv in der Stiftung durch den Sohn Gottes, den weltschöpferischen Logos; subjektiv in der Sterbensfreudigkeit der christlichen Märtyrer, dem Zeichen der Gegenwart Gottes. Alle wahre Gotteserkenntniß beruht auf Offenbarung. Das Auge des Glaubens ist das Geistesorgan, welches den geoffenbarten Gott sieht. Vom Anfang hatte der Vater dem göttlichen Sohn den in seiner Liebe begründeten Rathschluß der Erlösung mitgetheilt. Die vorchristlichen Geschlechter überließ seine Langmuth dem Spiel ihrer Begierden und Lüste, nicht als hätte er Wohlgefallen an solchem ungeordneten Treiben, sondern damit offenbar würde, wie nicht eigene Kraft, noch das Verdienst der Werke die Krone des Himmelreichs an sich reißt. Nachdem das Maß ihrer Sünden voll war, offenbarte sich Gott in der Menschwerdung seines Sohnes. Selbst sündlos, wurde dieser das Lösegeld für die Verlorenen. Aus dem Bewußtseyn der durch seine Gerechtigkeit gewirkten Rechtfertigung entspringt das Vertrauen auf die Vatergüte Gottes. Aus Beidem die Liebe, welche, wesentlich Gottähnlichkeit, und furchtlos gegen die Schrecken des Todes, in ihrer Erhebung über die Welt und in der dienenden Hingebung an den Nächsten schon hier vorahnend die Geheimnisse und Seligkeit des Himmels schmeckt.

Dies sind die Grundgedanken des Briefs, dessen Ursprung nach innern Anzeichen ungefähr in die Mitte des 2. Jahrhunderts fällt, wo die Kirche, bereits scharf ausgesondert von den Juden und nach mancher Bluttaufe weithin verbreitet, mehr und mehr sich zum Bewußtseyn ihrer welthistorischen Bestimmung erhob. Ein höheres Alter schien Vielen durch die in ihm herrschende christliche Einfalt, verbunden mit den Hinweisungen auf die Neuheit des Christenthums und die Verfolgungen, angedeutet. So rieth man auf die Regierungszeit des Kaisers Trajan (Möhler, Hefele) oder auf die des Hadrian, sey's vor (Herbig) oder nach (Otto) Ausbruch des jüdischen Krieges. Eine noch bestimmtere Vermuthung empfahl sich Dorner. Er fand in der beginnenden Verbindung des Christenthums mit hellenischer Philosophie, in dem freien, universellen Standpunkt des Briefs, in seiner ethischen Lehre besonders von der Eudämonie, in der Bezeichnung des Verfassers als Schüler der Apostel die Karakterzeichen für die Person des Quadratus. Auf einem bloßen Mißverständniß beruht es, wenn mit Rücksicht darauf, daß das Opferinstitut des Judenthums als noch fortbestehend, die nationale Sitte als noch ungebrochen dargestellt sey, der Brief bis in das apostolische Zeitalter herabgerückt werden sollte (Tillemont). Aber auch jene Bestimmungsgründe sind ohne festen Halt. Vielleicht läßt sich mit Dorner (die Person Christi I. S. 178) sagen: „Da die Schrift aus der ewigen Sphäre des Christenthums selbst herausgeschrieben ist, trägt sie so wenig sichere Spuren einer einzelnen Zeit an sich, daß sie jede christliche Zeit in ihrem Innersten heimathlich anspricht.“

Der Empfänger des Briefs Diognet mochte nach dem Ehrenprädikat κράτιστος zu schließen, welches hier nicht bloße Freundschaftsbenennung seyn kann, ein Mann von

Stand und Bildung ſeyn. Aber für die Vermuthung, daß er mit dem wahrſcheinlich toiſchen Philoſophen, dem Lehrer Mark Aurels, eine und dieſelbe Perſon ſey, ſpricht aum mehr als etwa die Gleichzeitigkeit Beider.

In den Handſchriften trägt der Brief den Namen Juſtin's des Märtyrers. Ueber die hierdurch nothwendige Frage nach ſeinem Verhältniß zu dieſem ſchwankten die Meinungen ſeit Tillemont 1691, bis die tiefere Einſicht in Geiſt und Spracheigenthümlichkeit Beider die Entſcheidung überwiegend auf die Seite der Verneinung lenkte. Namen erſten Ranges ſtanden ſich hier gegenüber. Die umfaſſendere Begründung der Unächtheit verſuchte der Unterzeichnete zuerſt in ſeiner Monographie über Juſtin den Märtyrer (I. S. 172 ff.). Hauptſächlich im Gegenſatz zu ihr trat Otto (epist. ad Diognet. Justini nomen prae se ferens 1845. ed. 2. 1852.) als Vertheidiger in die Schranken. Seine Arbeit hat das Verdienſt, daß, was irgend ſich mit einigem Schein für die Aechtheit ſagen läßt, man hier beiſammen findet und manche minder beweiskräftige Angriffsmittel beſeitigt ſind. Allein wie ſelbſt dieſe Vertheidigung nicht ganz bergen kann, ſo ſcheitert die Aechtheit ſchon an der Einen Thatſache der ſprachlichen Verſchiedenheit. Diktion, Satzbau, rhetoriſche und logiſche Ausführung unterſcheidet ſich ſo weſentlich von der Darſtellungsweiſe Juſtin's, daß für dieſen Abſtand ſo wenig die Verſchiedenheit der Altersſtufe als des Inhalts einen befriedigenden Erklärungsgrund bietet. Dort eine an die klaſſiſchen Muſter anſtreifende Reinheit des Ausdrucks neben klarer, gedrängter, markiger Satzverbindung; rhetoriſche, durch Antitheſen belebte Friſche bei wohldurchdachter und ſtreng feſtgehaltener Gliederung des Stoffs. Hier eine inkorrekte, matte, im Satzbau verwickelte und durch vielfache Wiederholungen oder Abſchweifungen ſich hindurchwindende Darſtellung, die ſich, ſelbſt wo ſie einen höhern Flug nimmt, kaum über die Alltagsſprache des Lebens zu erheben weiß.

Derſelbe Abſtand wiederholt ſich in dem Materiellen des Gedankenkreiſes. Es ſind nicht untergeordnete, vereinzelte, Schwankungen des Urtheils leicht ausgeſetzte Geſichtspunkte, in denen der Gegenſatz ſich bewegt, ſondern das Ganze der apologetiſchen Grundanſchauung. Und die daneben herlaufenden Berührungspunkte ſind, weit entfernt dieſe Kluft zu überbrücken, meiſt ſtereotyp gewordene Gemeinſätze der ſich ausbildenden Apologetik. Die wichtigſten Differenzpunkte ſind: 1) Die Auffaſſung der Heidengötter als todter Gebilde der Menſchenhand, in denen Juſtin vielmehr nur die Symbole, Erſcheinungsformen und Stationen der mit den Göttern identiſchen Dämonen ſieht. Es genügt nicht, daß man hier auf die im Briefe gewählte, volksthümliche Betrachtungsweiſe des heidniſchen Götterdienſtes hinweiſt. Denn auch ſo träfe die Polemik den Götterdienſt kaum in ſeiner „verkommenſten“ Geſtalt. Nach Kap. 1. gilt die Frage nicht dem Aberglauben der Volksreligion, ſondern dem religiöſen Gegenſatz des Heidenthums zum Chriſtenthum in ſeiner ganzen Weite. Ebenſo läßt ſich Diognet nur als Repräſentant des gebildeten Hellenismus anſehen. Hiernach wäre die Verläugnung gerade der höhern Seite des Götterkultus, wie ſchon Hefele bemerkt hat, entweder die Thorheit des Ungeſchicks oder die Unredlichkeit der um Ueberzeugung unbeſorgten Advokatenkunſt. 2) Das ſchlechthin wegwerfende Urtheil über das Judenthum, ſelbſt ohne die leiſeſte Andeutung ſeines göttlichen Urſprungs, während für Juſtin gerade die pädagogiſch typiſche Beſtimmung des Geſetzes den Eck- und Grundſtein der Einheit der Offenbarungen Gottes im Alten und Neuen Teſtament abgibt. Es hilft auch hier wenig, wenn man jenes Urtheil auf das Judenthum als Erſcheinung des alltäglichen Lebens beſchränken will. Denn das Judenthum als ſolches, mit allen ſeinen Inſtitutionen, Opfern, Beſchneidung, Sabbath u. ſ. w., ausgenommen allein ſeinen monotheiſtiſchen Gottesbegriff, wird abgelehnt. Der Brief kennt keinen Unterſchied zwiſchen einem Judenthum des Alten Teſtaments und dem der ſpätern Entartung. Was ſollte auch dieſe Unterſcheidung in einem Zuſammenhang, wo ſich's beſtimmt um die Frage handelte, weßhalb die Chriſten nicht mehr an der Beobachtung der heiligen Bräuche des Judenthums feſthielten? Doch nicht um der Entartung des ſpätern Judenthums willen hatte ſich die Kirche vom

Stamm der Synagoge abgelöst? Wie also konnte der Brief über die bloß temporelle Bestimmung des Mosaismus hinwegsehen, wenn ihm dies, wie Justin lehrt, der wahre Ablösungsgrund war. Und selbst davon abgesehen, in dem Tone des Hohnes, wie der Brief thut, konnte, wer auch nur entfernt an eine göttliche Anordnung des Ceremonialgesetzes glaubte, ohne Impietät nicht von diesem sprechen. 3) Das völlige Schweigen über die vorchristliche Offenbarungsthätigkeit des göttlichen Logos, dergestalt daß erst mit seiner Menschwerdung die Erlösung That und Wirklichkeit wird. Denn diese Offenbarungsthätigkeit bildet bei Justin eine der Grundideen, wodurch ihm sich die sonst getrennten Welten der vor- und nachchristlichen Zeit in Ein großes Ganze göttlicher Welterziehung zusammenschließen. Hierauf vor Allem beruht ihm der universale Karakter des Christenthums. Sie ist seine Antwort auf den heidnischen Vorwurf der Neuheit des Christenthums (apol. 1, 46.). Unmöglich konnte der Brief, wenn er das Werk Justin's war, sich dieser Grundanschauung gänzlich entziehen. Liegt ihm doch dieselbe Frage nach dem so späten Eintritt des Christenthums zur Beantwortung vor. Aber in der That ist seine Anschauung der vorchristlichen Welt die völlig entgegengesetzte. Es kommt hier nicht auf die Idee des λόγος σπερματικός an. Denn auch für die Prophetie des Alten Testaments, wie für die Christophanieen fehlt jede Spur. Plötzlich, unerwartet bricht das Christenthum in die von der Sünde beherrschte Welt. Nicht die Nothwendigkeit einer stufenweisen Entfaltung des göttlichen Heilsraths, wie dies Justin lehrt, sondern die göttliche Absicht, erst durch die volle Tiefe des Abfalls der Menschheit die Nothwendigkeit der rettenden Gnade zum Bewußtseyn zu bringen, begründet nach dem Brief den Aufschub des Erlösungswerks.

Eigentlich Gnostisches findet sich im Brief nicht. Erwägt man indeß jene wenig kirchlichen Vorstellungen von dem Wesen des Judenthums und des vorchristlichen Entwicklungsgangs, so ist nicht unwahrscheinlich, daß er wenigstens solchen Kreisen nicht fern stand, in denen die mißverstandene gnostische Absolutheit des Christenthums Widerwillen gegen das Judenthum und seine Offenbarungen weckte.

Unabhängig von der allgemeinen Aechtheitsfrage des Briefs ist der Ursprung der beiden letzten Kapitel (11. 12.), über deren spätere Abfassung kein Zweifel seyn kann. Schon in den Handschriften sind sie als verdächtig bezeichnet. Auf dasselbe Ergebniß führt Sprache, Inhalt, Geist. Ihr Zweck war wohl, als eine Art authentischer Auslegung die allzufreien Aeußerungen des Briefs in das Bett der strengern Orthodoxie zurückzulenken. Als wahrscheinliche Abfassungszeit läßt sich das 3. Jahrhundert vermuthen. Dafür spricht die Hinweisung auf die Schranken des Glaubens und der Väter, die Entgegenstellung der Evangelien und Apostel, ähnlich der des Gesetzes und der Propheten, die Citation des Paulus schlechthin als Apostel, die Anspielung auf die symmetrisch geordneten Kerzen. Nach Bunsen (Hippolytus und s. Zeit I. S. 138 ff.) sind die beiden Kapitel der Schluß der neuentdeckten Ketzerschrift des Hippolytus, und der eigentliche Brief bildete den Anfang eines von dem Gnostiker Marcion in seiner frühesten Periode verfaßten Briefes. Beides sind grundlose Hypothesen.

Die älteste Ausgabe des Briefs veranstaltete H. Stephanus 1592, eine nach Handschriften berichtigte Otto (zuerst in opp. Just. ed. 2. 1849. II. p. 156 sqq.). Nach ihr Hefele (patr. apostol. opp. ed. 3. p. 300 sqq.). Von den älteren kritischen Arbeiten über den Brief verdienen noch immer Beachtung: Böhl (opuscul. patrr. select. I. 109 sqq.), Möhler (gesammelte Schriften I. S. 19 ff. Patrologie I. S. 164 ff.) und von Großheim (de epistol. ad Diognet. 1828.). Die neueste Revision des kritischen Materials durch Hollenberg (der Brief an Diognet 1853) verstärkt die Gründe gegen die Zurückführung des Briefs auf Justin. **Semisch.**

Dionysius von Alexandrien, der Große genannt, Schüler des Origenes, folgte dem Heraklas zuerst 232 als Vorstand der Katechetenschule (s. den Art. Alexandr. Katechetenschule), sodann 247 eben demselben auf dem Bischofssitze von Alexandrien. Wenige Jahre nach der Uebernahme dieses Amtes traf ihn (250) die Verfolgung des

Decius. Gleich ſeinem Zeitgenoſſen Cyprian war auch er im Falle, ſich über ſeine Flucht, die er übrigens erſt nachdem er in viertägigem Ausharren nicht ergriffen worden war, angetreten hatte, verantworten zu müſſen, obwohl ſich bei ihm nicht damit die Anklage über auffallende Strenge gegen die Gefallenen verbinden konnte. Trotz der Flucht ergriffen, entging er Weiterem durch eine unerwartete Befreiung. Wir finden ihn hierauf in die kirchlichen Kämpfe der Zeit verwickelt, vermittelnd zunächſt im Schisma des Novatianus, den er in brieflicher Ermahnung ſelbſt zur Umkehr zu bewegen ſucht. Seine Anſicht für die mildere Disciplin hat er nicht nur durch Briefe an vielen Orten geltend zu machen geſucht, ſondern auch nach Euſeb. Kirchengeſch. VI, 46. hierüber eine Schrift *περὶ μετανοίας* (an Conon), und *περὶ μαρτυρίας πρὸς τὸν Ὠριγένην*, geſchrieben. Aehnlich war ſeine Stellung im Streite über die Ketzertaufe, da er, obwohl den eigenen Grundſätzen nach auf römiſcher Seite, doch die Anſicht der Gegner achten und die Gemeinſchaft mit ihnen nicht brechen will. Hievon zeugen ſeine bei Euſeb. Kirchengeſch. VII. aufbewahrten Briefe. Schwerer als unter Decius traf ihn die Verfolgung unter Valerian 257. Er hatte eine beſchwerliche Verbannung erſt nach Kephron in Libyen, dann nach Kolluthion in der Landſchaft Mareotis zu ertragen, während welcher er jedoch im Verkehre mit Alexandrien blieb. Die Verbannung aber hatte ihm das Leben bis zu Gallien's Zeit gefriſtet, und ſo ward er durch deſſen Edikt nun 260 abermals frei. Doch ſchwerer faſt als das bisher Erlebte laſteten bald auf ihm und den Chriſten zu Alexandrien die Drangſale des Aufruhrs und Mordes, der Peſt und Hungersnoth, von welchen er ein ſprechendes Bild (bei Euſeb. Kirchengeſch. VII, 22.) entworfen hat. Noch einmal finden wir ihn in zwei Kämpfe ſeiner Zeit, und zwar Kämpfe der Lehre verwickelt, deren erſter an ein dahinſinkendes Zeitalter, der andere an das jetzt immer beſtimmter hervortretende Ziel der theologiſchen Entwickelung erinnert. Vom Geiſte der alexandriniſchen Schule hat er ein Zeugniß abgelegt, indem er den Chiliasmus, deſſen bald erlöſchendes Licht eben jetzt in ſeinem Kreiſe unter dem Anſehen des Nepos noch krampfhaft aufflackerte, ſiegreich bekämpfte (ſ. d. Art. Chiliasmus). Andererſeits bemühte er ſich vergebens, in der Trinitätslehre ſo viel möglich die Origeniſche Faſſung beizubehalten, über welche der Streit nach außen ſowie die innere Folgerichtigkeit hinausführte, und der mildere Geiſt, den er auf kirchlichem Gebiete bewies, ward hier in der Lehre wohl zur unbeſtimmten Weite und ſchmiegſamen Dehnbarkeit der Begriffe. Er hatte ſich in der Bekämpfung der Sabellianiſchen Lehre, indem er in Briefen gegen ſie ſprach, zum ſcharf zugeſpitzten Gegenſatze fortreißen laſſen, welcher die von Dionyſius von Rom aufgenommene Anklage herausforderte (vgl. *Athanasius*, de decr. synodii Nic. 26.), daß die Gottheit zertrennt, und Chriſtus zum Geſchöpfe mit zeitlichem Anfange gemacht werde, worauf er in vier Büchern *συγγράμματα* an Dion. v. Rom die anſtößigen Bilder theils umdeutete, theils zurücknahm, theils in der Unbeſtimmtheit Schutz ſuchte. Es gelang ihm, ſein kirchliches Anſehen dadurch zu retten. Noch vor ſeinem Tode (264) hat er ſich gegen Paul von Samoſata wenigſtens ſchriftlich erklärt, da ihm Altersſchwäche und Krankheit die perſönliche Theilnahme an der Synode zu Antiochien verbot, der Brief iſt aber nicht ächt auf uns gekommen.

Dionyſius gilt als der anſehnlichſte unter des Origenes Schülern, und würdiger Sproſſe der älteren alexandriniſchen Schule. Er war nicht der ſelbſtſtändige Geiſt, der in der Lehre dem von Dion. v. Rom mit praktiſchem Takte aufgefaßten Strome der Zeit, obwohl er ihm nicht zugehörte, die Spitze zu bieten vermocht hätte. Aber er iſt ein hochwichtiges Kirchenhaupt ſeiner Zeit, von edler und verſöhnender Haltung, wenn auch der freiere Geiſt des Glaubens ihm die nicht immer dankbare Rolle des Vermittlers zutheilte. Den der origeniſtiſchen Schule entſtammenden Exegeten von höherer Bildung bewährt uns die kurze kritiſche Vergleichung des Evangeliums und der Offenbarung des Johannes, die er (Euſeb. Kirchengeſch. VII, 25.) anſtellt, um die Verſchiedenheit der Verfaſſer zu beweiſen, und in welcher wir ein heute noch nicht überlebtes Muſter der Betrachtung dieſer Frage ſehen; vgl. *Münster*, de Dion. Alex. circa Apocalypsin sen-

tentia etc. Kopenh. 1826, und Lücke, Einl. in d. Offenb. Joh. — Frisch und farbenreich sind seine Lebensbilder und Erzählungen, blühend und schwungvoll, und doch von kräftiger Gedrungenheit ist seine ganze Darstellung. Die wenigen Reste erbaulicher Schriftbetrachtung, welche Routh (rel. sacr. II. p. 395 sq.) aus des Nicetas catena P. P. in Jobum zusammengestellt hat, und die das Gepräge der Aechtheit tragen, genügen, ihn nach der Fülle und Tiefe der Betrachtung, wie dem Feuer der Rede, den ersten Homileten des Alterthums zur Seite zu stellen, und enthalten Zeugnisse einer wahrhaft evangelischen Auffassung des Heilsweges.

Von den mannigfaltigen Schriften, polemischen, ascetischen, auch exegetischen und apologetischen (*περι φυσεως*, gegen die Epikuräer, in Briefen an Timotheus, woraus ein Stück in Euseb's praepar. evang. XIV, 23 sq.) Inhalts sind leider nur Bruchtheile von kleinem Umfange auf uns gekommen. Das Meiste ist uns, zumal aus Briefen von Eusebius im siebenten Buche der Kirchengeschichte erhalten. Gesammelt sind die Bruchstücke bei *Gallandi*, bibl. vet. patr. etc. III. p. 481 sq.; von *de Magistris*, Rom 1796. Fol., zum Theil von *Routh.*, rel. sacr. II. u. IV. Darstellungen und Urtheile über ihn sind zerstreut in kirchen- und dogmengeschichtlichen Werken. **Weizsäcker.**

Dionysius Areopagita, die demselben zugeschriebenen Schriften. Dionysius Areopagita, Beisitzer des höchsten Gerichtshofes zu Athen, wurde nach Act. 17, 34. von Paulus zum christlichen Glauben bekehrt. Dionysius von Corinth (*Euseb.* H. Eccl. III, 9. u. IV, 23.) erwähnt, daß er der erste Bischof von Athen gewesen sey; nach späterer auf das Zeugniß des Apologeten Aristides sich berufender Tradition in den Martyrologien soll er zu Athen den Märtyrertod gelitten haben.

Unter seinem Namen sind folgende Schriften vorhanden: 1) *περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας*, 2) *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, 3) *περὶ θείων ὀνομάτων*, 4) *περὶ μυστικῆς θεολογίας*, 5) zehn Briefe; ein eilfter an Apollophanes ist erst später hinzugekommen und rührt von einem anderen Verfasser her. Um das Jahr 532 (also bald nachdem 529 auf Befehl des Kaisers Justinian die Neu-Platonische Schule zu Athen geschlossen und eine Anzahl ihrer Anhänger nach Persien ausgewandert war,) tauchen diese Schriften auf. Bei einer Unterredung der monophysitischen Severianer mit den Katholiken, welche auf Befehl Justinians unter dem Vorsitz des Hypatius zu Constantinopel gehalten wurde, werden sie von den Severianern citirt, während Hypatius sie für unächt erklärt, da sie sonst Kirchenlehrern, wie Athanasius und Cyrillus von Alex., nicht unbekannt geblieben seyn würden. In der griechischen Kirche gelangen sie, obgleich der Zweifel an ihrer Aechtheit nicht ganz verstummt (s. Photius. cod. 2.), bald zu großem Ansehn, sie werden von Johannes von Scythopolis, von dem berühmten Maximus Confessor (sec. 7.) mit Scholien von Pachymeres (sec. 13.) mit einer Paraphrase versehen, und gelten als Typus mystischer Theologie. Im Abendlande, wo zuerst Gregor d. Gr., jedoch in unbestimmter, zurückhaltender Weise ihrer Erwähnung thut, wurden sie, seitdem Kaiser Michael Ludwig dem Frommen (827) ein Exemplar zum Geschenk gemacht, bekannter und um so höher geehrt, da man, namentlich in Folge der Entdeckungen des Abts Hilduin von St. Denys, den angeblichen Verfasser derselben mit dem großen fränkischen Schutzheiligen Dionysius (der nach Gregor von Tours jedoch erst in der Mitte des 3. Jahrh. die Gemeinde zu Paris gestiftet haben sollte) identificirte. Widerspruch ließ die herrschende Meinung nicht aufkommen, Abälard mußte deßhalb aus dem Kloster St. Denys fliehen. Sodann galten sie als eine Quelle theologischer Weisheit; Mystiker finden in ihnen das Vorbild ihrer Lehre, Scholastiker commentiren sie. So Johannes Scotus Erigena, der sie mit den Scholien des Maximus auf Befehl Karl des Kahlen übersetzt, so nachmals Hugo von St. Victor, Albert d. Gr., Thomas v. Aquin, Dionysius Carthusianus u. A. — In dem Zeitalter der Reformation wird zuerst wieder von Laurentius Valla und nach ihm von Erasmus (Comment. zu Act. 17.) die Aechtheit der Schriften und die Identität der beiden Dionyse angefochten und darauf hingewiesen, daß dieselben in den ersten fünf Jahrhunderten unbekannt seyen und dogmatische

Formeln gebrauchen und kirchliche Inſtitutionen vorausſetzen, welche unzweifelhaft erſt ſpäter entſtanden. Auch katholiſche Theologen wie Sirmond, Launoi, Morinus, entziehen ſich der Anerkennung des Thatbeſtandes nicht, und die apologetiſchen Verſuche der Jeſuiten Halloix und Delrio werden ſchließlich durch den reformirten Theologen *Dallaeus* (de scriptis quae sub Dion. Areop. et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur Genev. 1666) völlig entkräftet; deſſen Argumente aber von dem katholiſchen Gelehrten le *Nourry* (Adparatus ad Biblioth. Max. Patrum Paris 1703) nochmals erwogen und im Weſentlichen beſtätigt. Von da an iſt die Unächtheit der Schriften bei katholiſchen wie proteſtantiſchen Gelehrten außer Zweifel und die erneute Behauptung ihrer Aechtheit, welche Keſtner in ſeiner: Agape, oder der geheime Weltbund der Chriſten durch Clemens von Rom unter Domitian geſtiftet (Jena 1819), wieder aufſtellte, um das Myſterienritual einer angeblichen johanneiſch-gnoſtiſchen Geheimgeſellſchaft darin zu finden, iſt wie die ganze bodenloſe Hypotheſe ſpurlos vorübergegangen.

Seitdem die Erdichtung der Schriften feſtſtand, drängte ſich natürlich die Frage über den Urſprung und Zweck derſelben auf. Frühere Gelehrte faßten vornehmlich die dogmatiſch-polemiſchen Beziehungen, welche ſie darin zu finden meinten, in's Auge; le Nourry vermuthet, ſie ſeyen auf Veranlaſſung der Neſtorianiſchen und Eutychianiſchen Streitigkeiten im Intereſſe der kathol. Lehre verfaßt, aber erſt ſpäter verbreitet worden; Andere hielten den Verfaſſer für einen Eutychianer oder Monophyſiten (le Quien; Venema). Indeſſen iſt dieſer Geſichtspunkt nicht ausreichend. Wenn gleich eine Berückſichtigung jener dogmatiſchen Streitfragen in den Schriften nicht zu verkennen iſt, ſo iſt dieſelbe doch viel zu ſehr nur eine allgemeine, in vorſichtiger orthodoxer Haltung, aber nur beiläufig, darüber hinſchwebende, als daß hierin das eigentliche Motiv der Fiction geſucht werden könnte. Die genauer eindringende Bekanntſchaft mit dem Entwicklungsgang der Neu-Platoniſchen Philoſophie und Myſtik mußte die Ueberzeugung gewähren, daß in ihr der Ausgangspunkt für die Erklärung dieſer Producte und ihres Zwecks zu nehmen ſey. Ihre Uebereinſtimmung mit Neu-Platonismus hatte ſchon Suidas (s. v. Dionyſius) bemerkt und ſie daraus abgeleitet, daß die Platoniker, namentlich Proclus, die Weisheit des alten apoſtoliſchen Lehrers mit Verſchweigung ſeines Namens ausgebeutet; worin freilich nur ein völlig unkritiſcher Sinn ihm hätte beiſtimmen können. Andere waren geneigt, Apollinaris d. ä. wegen ſeiner philoſophiſchen Denkweiſe und ſonſtigen ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit für den Urheber zu halten (*Cave*, script. eccles. 1, 177. Aehnlich Paulus in der Recenſion von Engelhardt's Dion. Areop. Heidelberger Jahrb. 1825. XI.). Doch ſteht damit die Stufe der kirchlich-dogmatiſchen, insbeſondere aber der philoſophiſchen Entwicklung, auf welcher die Schriften baſirt ſind, in Widerſpruch. Näher lag der Gedanke an Syneſius, ſeit 410 Biſchof von Ptolemais, der ja mehr Platoniker als chriſtlicher Theolog war. (So le Croze, Beſchreib. d. chriſtl. Relig. in Aethiopien, a. d. Franz. Danzig 1740. S. 17 ff.) Doch bei aller Verwandtſchaft der Anſchauungsweiſe unterſcheiden ſich unſere Schriften merklich ſowohl in dem ſchriftſtelleriſchen Karakter als in einzelnen Vorſtellungen, z. B. über die Auferſtehung, von Syneſius. In neuerer Zeit haben beſonders Baumgarten-Cruſius und Engelhardt in dieſer Richtung die Unterſuchung eingehender geführt. Baumgarten-Cruſius (de Dionysio Areopag. Progr. Jen. 1823; wieder abgedruckt in deſſen Opuscul. theolog. Jen. 1836 p. 265) iſt der Anſicht, daß die Schriften die griechiſchen Myſterien vollſtändig auf das Chriſtenthum übertragen und zugleich dem Gnoſticismus die myſtiſche Religionslehre entgegenſtellen wollen, es müſſe daher ein Alexandriner im Anfang des 3. Jahrh. der Verfaſſer ſeyn. Iſt der erſten Behauptung auch ihr Recht nicht zu beſtreiten, ſo wird in der zweiten doch die geſchichtliche Stellung derſelben verrückt und überſehen, daß in der begrifflichen Erkenntniß (Gnoſis), welche der Verfaſſer beſtreitet, Züge des älteren Gnoſtizismus nicht wieder zu finden ſind. Die geſchichtliche Stellung der Schriften hat Engelhardt (die angebl. Schriften d. Areop. Dionyſius überſetzt und mit Abhandl. begleitet. Sulzbach 1823. 2 Thle.) gewiß richtig bezeichnet, ſie gehören der ſpäteren Neu-Platoniſchen Schule an, deren vorzüglich-

ſter Vertreter Proclus (geſt. 485) war. (Vgl. auch die ausführlichen Erörterungen von Baur, Geſch. d. Lehre v. d. Dreieinigkeit. Thl. 2. S. 207; Ritter, Geſch. d. chriſtl. Philoſophie Thl. 2. S. 515.)

Die Ideen von Gott und dem Prozeß des religiöſen Lebens (von dem überweſentlichen Einen, aus welchem durch Ausſtrömung das Univerſum, der νοῦς mit dem κόσμος νοητὸς und die ψυχὴ mit dem κόσμος αἰσθητὸς entſteht und in welches durch Reinigung von dem Materiellen, Erleuchtung und Einigung zurückzukehren das höchſte Ziel des geiſtigen Lebens iſt), wie ſie von Plotinos ausgebildet waren (ſ. Vogt, Neu-Platonismus u. Chriſtenth. Berl. 1836), hatten die nachfolgenden Anhänger dieſer Lehre, Porphyrius, Jamblichus practiſch zu machen geſucht, indem ſie mittels derſelben dem heidniſchen Götterglauben einen idealen Gehalt einzuhauchen verſuchten und Theurgie und Myſteriencultus als Mittel zur Einführung in das Eine damit verbanden. Proclus, der letzte Coryphäe dieſer Schule zu Athen, hatte ſich angelegen ſeyn laſſen, dieſe Richtung fortzuſetzen, zugleich aber derſelben durch logiſche Formeln einen ſtreng wiſſenſchaftlichen Anſtrich zu geben. Er claſſificirte die aus dem Einen ausfließenden höheren und niederen Weſenheiten (Götter u. ſ. w.) und zwar in drei Triaden (ſ. Ritter, Geſch. d. Phil. IV. S. 679) nach Art der höheren und niederen Begriffe, indem dieſe aus jenen, in denen ſie enthalten ſind, hervorgehen und wiederum nur durch den Zuſammenhang mit den ihnen nächſt vorhergehenden an den höhern Theil haben und zum Höchſten aufgeführt werden können; die Menſchen nur durch Dämonen u. ſ. w. (ſ. Ritter, ebend. S. 665). Seine Myſtagogie und Philoſophie erhielt bei allem Nimbus von überſchwänglichen Phraſen einen innerlich trockenern Charakter als das kühne und ſehnſüchtige Ringen Plotin's nach Anſchauung und Einigung; es kommt bei Proclus mehr nur auf eine Erkenntniß dieſes Zuſammenhangs mit dem Einen, das Sich-Wiſſen und Halten in demſelben hinaus*), während zugleich durch die myſtiſche Theurgie der Zuſammenhang mit dem göttlichen Einen zur Anſchauung gebracht und dem ſich gläubig hingebenden (der πίστις), das Seyn in demſelben, unmittelbar gewiß werden ſoll. Die heidniſche Theurgie dieſer Hierophanten mußte ſich, nicht mehr geduldet im chriſtlichen Staate, in's Dunkel zurückziehen, ihre Philoſophie blieb einflußreich auch unter Bekennern des Chriſtenthums.

Die Ideen dieſer Schule ſucht nun der Pſeudo-Dionyſius als den wahren urſprünglichen Inhalt der chriſtlichen Lehre und Inſtitutionen darzuſtellen, als die tiefere, geheime göttliche Wiſſenſchaft, welche von ihm und anderen Lehrern nach dem Vorgange des heil. Hierotheus der empfänglichen Jugend zugänglich gemacht ward. Gelehrt darf von Gott nur werden, was er ſelbſt durch die heil. Schrift offenbart und die derſelben entſprechende geheime Ueberlieferung ſagt, die gewiſſermaßen dem himmliſchen näher auf immaterielle Weiſe von Geiſt zu Geiſt fortgeht (Div. Nom. I, 2. 4. III, 2. 3. Hier. Eccl. I, 4.). Die in unſäglichen Wiederholungen vorgetragenen Grundgedanken ſind: Gott, das über Seyn, Weſenheit, Denken und jegliche Beſtimmtheit und Eigenſchaft erhabene Eine, Gute, iſt aller Dinge Urgrund, Weſenheit und Leben durch die Güte, mit der er, der Sonne gleich, die nicht durch Reflexion oder Vorſatz, ſondern durch ihr Seyn ſelbſt die Strahlen ausgehen läßt, das Seyende zum Seyn führt und das Gewordene zuſammenhält; durch dieſe Ausſtrahlung beſtehen die rein geiſtigen Weſen, die vernünftigen und vernunftloſen Seelen, bis zu den lebloſen Weſen hinunter, jede niedere Stufe durch die höhere vermittelt (Div. Nom. I, 3. 5. IV, 1. 2.). Es wird auf das Verhältniß der Radien zum Centrum, der Zahlen zur Monas, der Accidenzien zum Subjekte hingewieſen um zu veranſchaulichen, wie das Eine die Urſache von Allem und in Allem, doch ſelbſt über Allem und Nichts von Allem iſt (Div. Nom. V, 6. 7. XIII, 2.). Ein jeg-

*) Von Proclus gilt wohl, was Hegel, Geſch. d. Phil. 3, S. 91 von dem Charakter der Neuplatoniſchen Myſtagogie ſagt, während ſeine Vorſtellung von Plotins ekſtatiſcher Einigung ebend. 45 zu nüchtern iſt, ſ. Vogt, Neuplat. u. Chriſtenthum S. 129 ff.

liches ſtrebt nun auch in ſeiner Weiſe nach demſelben als dem Grunde, Bande und Ziele ſeines Beſtehens hin; das Geiſtige erkennend, das Sinnliche empfindend, auch das Lebloſe nach der ihm eigenen Beſchaffenheit.

Die Theologie, um dieſem überweſentlichen begriffloſen und unbegreiflichen Abſoluten beizukommen, muß per thesin und per aphaeresin verfahren, kataphatiſche und apophatiſche ſeyn (Theol. myst. I, 2.), d. h. ſie muß von demſelben, als der Urſache von Allem, Alles was in dem Seyenden ſich findet affirmiren, und wiederum da die Beſtimmtheit des Seyenden nur eine Negation, Beſchränkung iſt, alles dies wieder negiren, und das Abſolute als erhaben über Poſition und Negation achten (Theol. Myst. I, 2.). So erhält auf kataphatiſchem Wege Gott nach allen ſeinen Ausflüſſen und dem, was in ihnen ſich findet, aus der geiſtigen, ſeeliſchen, leiblichen und lebloſen Sphäre des Seyns ſeine Namen, Bezeichnungen, die, abſtracter oder concreter, auf weitere oder engere Gebiete des Seyns ſich beziehen, wie: Güte, Leben, Schönheit, Licht, Gerechtigkeit, Heil, Erlöſung ꝛc. Bei der Deutung dieſer Namen verſchwimmt überall das Ethiſche in dem Phyſiſchen; ſo iſt Gott Gerechtigkeit, weil er für jedes Einzelne der Selbſtthätigkeit Urſache iſt und Alles unvermiſcht, jedes nach Würdigkeit, in Ordnung hält; Heil und Erlöſung, ſo fern er nicht zuläßt, daß das wirklich Seyende in's Nichtſeyn falle, ſondern das, was zum Ungeordneten hinwankt und dadurch Verluſt an ſeiner eigenthümlichen Vollkommenheit leidet, aufrichtet und in ſeine Schönheit ſtellt. In allen dieſen Bezeichnungen wird nur die Wirkung, Affection, Kraft, die wir von Gott empfangen, ausgedrückt, er ſelbſt, wie er in ſeinem Grunde iſt, wird dadurch nicht erkannt; zwiſchen Urſache und Wirkung beſteht keine ἐμφερεία, das Gewirkte nimmt zwar ein Bild der Urſache in ſich auf, aber die Urſache ſelbſt iſt über dem Gewirkten nach ihrem eigenen Prinzip; von der Luſt ſagt man, daß ſie Freude ſchafft, nicht daß ſie ſich ſelbſt freut; ſo kann man von dem Urleben nicht ſagen, daß es ſelbſt lebe (Div. Nom. 2, 8.). In eigentlicherer Weiſe muß man daher zu ihm gelangen auf kataphatiſchem Wege, indem man alle dieſe Beſtimmtheiten und Beſchränkungen, die ſich in dem Seyenden, welcher Art es ſeyn mag, finden negirt, und von dem Sinnlichen ſich losmachend nicht nur zum Licht der intellectuellen Erkenntniß aufſteigt, ſondern auch von dieſem ſich ablöst und in die myſtiſche Anſchauung deſſen eintaucht, der die überlichte Finſterniß zu ſeiner Wohnung gemacht hat (Theologia mystica). Dieſe Bewegung der Seele zu dem Einen wird als Kreisbewegung geſchildert, wodurch ſie von dem Aeuſſeren weg, in ſich ſelbſt mit den einigenden Kräften zuſammenfaßt und mit ſich ſelbſt einig geworden, zu dem was über allem Seyenden iſt, geleitet wird (Div. Nom. IV, 9.). Sie erfaßt den Urgrund, indem ſie ſich ſelbſt erfaßt in ihrem Grunde.

Dieſe myſtiſche Einigung iſt natürlich nicht Allen erreichbar. Diejenigen, welche ſie erreichen, ſind berufen, Myſtagogen zu werden und Andere zu erheben. Die Erhebung aber wird nicht erreicht bloß auf dem ſubjectiven Wege freier Vernunftthätigkeit, ſondern nur vermittelſt eines hierarchiſchen Prozeſſes, deſſen Ordnung ſchon in der theologiſchen Emanationslehre angedeutet iſt. Es kehren hier ganz die oben bei Proclus nachgewieſenen Gedanken und triadiſchen Ordnungen wieder. Hierarchie iſt die heilige Ordnung, Wiſſenſchaft und gottähnlichende Wirkſamkeit, vermöge deren die, welche daran Theil nehmen, je nach ihrer Art gereinigt, erleuchtet und vollendet werden und die unter ihnen ſtehenden ebenſo zur Vergöttlichung aufführen, ſo daß dadurch ein jedes nach ſeiner Kraft am Guten Theil nimmt (Hier. coelest. c. 3.). Die *Hierarchia coelestis* beſchreibt die Ordnung der Engel, oder überweltlichen geiſtigen Weſen, welche die Erleuchtung ungemiſcht, ohne Materie empfangen und zuerſt die Heimlichkeit Gottes offenbaren; alle Offenbarung Gottes iſt durch ſie vermittelt (H. C. IV, 2.), ſowohl die der geſetzlichen Hierarchie durch Moſes als auch die Offenbarung der Menſchwerdung Chriſti, ja dieſer ſelbſt unterwirft ſich den Anordnungen, die Gott durch die Engel ihm gibt (H. C. IV, 3. 4. V, 2.). Die Engelordnung zerfällt in drei Triaden, 1) Throne, Cherubim und Seraphim, 2) Gewalten, Herrſchaften, Mächte, 3) Engel, Erzengel, Fürſtenthümer.

— Die *Hierarchia ecclesiastica* ist unserm Wesen gemäß voll sinnlicher Symbole, denn wir werden durch sinnliche Bilder zur geistigen Anschauung aufgeführt; ist es auch das Eine, wonach alle Gottähnlichen streben, so nehmen doch nicht alle auf gleiche Weise an dem Einen Theil, sondern wie die göttliche Waage einem jeden nach Würdigkeit sein Loos zutheilt (H. E. I, 2.). Vermöge einer künstlichen im Einzelnen nicht genau durchgeführten Eintheilung werden hier ebenfalls drei Triaden herausgebracht (H. E. V, 1—3.). In jedem hierarchischen Geschäft sind zu unterscheiden 1) die heil. Weihen, das was vollbracht wird, 2) die Weihenden, — Mysten — 3) die, welche geweihet werden. Die Weihen sind a) Taufe (*φωτισμὸς*), b) Communion (*σύναξις*), c) die Consekration des Salböls, welches zu allen Weihen gebraucht wird (das *μύρον*), a reinigend und erleuchtend, b und c vollendend. Die Mysten sind: a) der Hierarch (Bischof), b) der Priester, c) der Liturg (Diakon); durch den letzten wirken die reinigenden, durch den zweiten die erleuchtenden, durch den ersten die vollendenden Kräfte der Hierachie, so jedoch, daß dem Mysten der höheren Stufe immer auch die Kräfte der niederen zukommen. In der Ordnung der Geweihten sind: a) die untersten diejenigen, welche gereinigt werden (Katechumenen, Energumenen u. s. w.), b) die welche erleuchtet werden (die Getauften, welche an den Mysterien Theil haben), c) die obersten die Mönche, welche ein ganz ungetheiltes Leben führen (H. E. VI, 1—3.). Schließlich wird noch das Mysterium der heilig Entschlafenen (die kirchliche Todtenbestattung) behandelt. Die Schilderung der kirchlichen Gebräuche entspricht der geschichtlichen Wirklichkeit, und manches Einzelne, wofür es vielleicht an anderweitigen Belegen fehlt, kann wohl in provincieller Eigenthümlichkeit seinen Grund haben. Das Wesentliche dieser Mysterien ist, wenn man den Kern der in Worten hochtrabenden in der Sache ziemlich nüchtern rationalisirenden Ausdeutung herausschält, nichts Anderes als symbolische Darstellung der Art und Weise, wie wir zum göttlichen Leben aufgeführt werden sollen und dies geschieht durch moralische Ascese. Wir sterben in der Taufe mit Christo, indem wir in die göttlichen Fußstapfen des Ersten der Kämpfer der Tugend treten, und Alles der Vergöttlichung Entgegenstehende niederringen (H. E. II, 6.). Brod und Wein im Abendmahl sind Symbole, durch welche Christus angedeutet und an ihm Theil genommen wird; d. h. wir sollen vereinigt werden mit seinem göttlichsten Leben, indem wir uns nach Vermögen demselben ähnlichen und so in Wahrheit zur Theilnahme an Gott vollendet werden (H. E. III, 3. §. 1. 4. 9.). Auch hinsichtlich der Wirkungen des Gebets wird alles Gewicht auf die subjective Erhebung gelegt (D. N. III, 1.).

Es ergibt sich aus dem Angeführten, wie diesen Schriften der eigentliche Sinn der kirchlichen Dogmen von Sünde, Gott, Erlösung nicht eigen ist. Der Verfasser läßt sich auch auf eine genauere Behandlung derselben nicht ein, und verdeckt diese Umgehung durch wiederholte Verweisung auf seine theologischen Hypotyposen (Theol. myst. 3. u. ö.), die jedoch nicht existiren und gewiß nie existirt haben. Er befleißigt sich im Allgemeinen einer orthodoxen Haltung, ohne im Einzelnen die ganze orthodoxe Terminologie sich anzueignen. Seine mystische Denkweise stand ja an sich in einem Gegensatze zu solchen begrifflichen Satzungen über das Unbegreifliche. Das Böse, welchem er die am meisten eingehende Erörterung widmet (D. N. IV, 18 sqq.), ist ihm weder etwas Seiendes, noch aus dem Seienden, auch nicht die Materie, es ist nur die Schranke, der Mangel, welcher dem nicht-absoluten Guten anhaftet und ohne welchen dieses gar nicht seyn würde; Gott kennt das Böse als Gutes, vor ihm sind die Ursachen des Bösen Gutes schaffende Kräfte (§. 30); für alle Geister, Seelen, Körper u. s. w. ist das Böse allein in der Schwäche und in dem Abfall vom Besitze des ihnen eigenen Guten; (§. 27) dieser aber ist strafbar, wenn das Können in unsrer Gewalt steht (§. 35). So ist die menschliche Natur, obgleich ihrem eigenthümlichen Ursprung nach mit dem *φθαρτὸν* behaftet, doch freiwillig von dem göttlichen emporführenden Leben in Unvernunft und Leidenschaft abgewichen und hat anstatt des Ewigen das Sterbliche ergriffen (H. E. 3, 11.). — In der Trinitätslehre soll das Vereinte, d. h. die Namen, welche der ganzen Gottheit zukommen, nicht getrennt, nur einem, etwa dem Vater, beigelegt werden; und das Unterschie-

dene, die Namen Vater, Sohn, Geiſt, nicht confundirt werden (D. N. 2, 2. 3.). Allein zu immanenten Unterſchieden kann es in dem „überweſentlichen“ Abſoluten nicht kommen. Nach der Schrift ſind der Vater die Quell-Gottheit, Sohn und Geiſt der theogoniſchen Gottheit Sproſſen und übergöttliche Lichter; wie dieß aber ſey, iſt nicht auszuſprechen und vorzuſtellen (§. 7), nur ſo weit geht unſere Kraft, einzuſehen, daß alle Vaterſchaft und Sohnſchaft der Götter, Götter-Söhne und gottähnlichen Geiſter von der Ur-Vaterſchaft und Ur-Sohnſchaft ausgehen, während Vater und Sohn doch wieder aller göttlichen Vaterſchaft und Sohnſchaft entnommen ſind; da zwiſchen Urſache und Wirkung keine genaue Aehnlichkeit (ἐμφέρεια) beſteht. Das oben in dieſer Beziehung Angeführte gilt ſpeciell von dieſem Verhältniß. Dieſe trinitariſchen Bezeichnungen ſind Ausſagen der kataphatiſchen Theologie, welche durch die eigentlicheren Verneinungen der apophatiſchen wieder aufzuheben ſind (Theol. M. 3. 5.); Namen, welche nur Wirkungen Gottes, nicht ſein Weſen erkennen laſſen und ausdrücken, daß in ihm der Grund der theogoniſchen Emanationen iſt. — Für die Chriſtologie im Sinne des orthodoxen Dogma's iſt bei dem Mangel an entſprechender theologiſcher Grundlage und bei dem durchgreifenden Prinzip der hierarchiſchen Vermittlung durch die Engel, welches im Syſtem oben anſteht und, wie wir oben geſehen haben, auch ausdrücklich auf Chriſti Menſchwerdung und Leben bezogen wird, keine Stelle. Die ontologiſche Grundlage für das Myſterium des Seyns Gottes in Chriſto iſt wohl dieſelbe wie für das Myſterium des Seyns Gottes in der Menſchheit überhaupt; die wirkliche, thatſächliche Erſcheinung deſſelben aber iſt in Jeſu eine andere, neue. Jeſu Gottheit, welche die Urſache von Allem (namentlich aller Hierarchie H. E. 1, 1.) iſt, Alles erfüllt und in Allem die Theile mit dem Ganzen zuſammenſtimmend erhält, hat, ohne in ihrem überweſentlichen Seyn, ihrer Einfachheit gewandelt zu werden, die vollkommene, unveränderte menſchliche Natur angenommen (D. N. 2, 10, 3.). Der überweſentliche Jeſus iſt weſenhaft geworden, ohne ſeine Ueberweſentlichkeit aufzugeben (Theol. M. 3. ep. 4). Die göttliche Güte hat ſich aber hier mit unſerer Niedrigkeit durchaus ohne Sünde vereinigt (H. E. 3, 3. 11.); ſie hat uns als Theilnehmer ihres Schönen dargeſtellt, indem ſie die Macht der apoſtatiſchen Menge an uns durch Gerechtigkeit zu nichte machte (ſich zu unſerer Vergöttlichung in den Kreuzestod ſenkte, H. E. IV, 10.), unſeren Verſtand erleuchtete, das Haus der Seele von Leidenſchaften befreite und jene überweltliche Erhebung zeigte, welche wir durch heilige Aehnlichung mit ihr nach Kräften erreichen, wozu aber die ſtets erneute Erinnerung an jene Gotteswirkungen nothwendig iſt, welche wir durch die hierarchiſchen Lehren und Werke empfangen (H. E. 3, 3, 11. 12.). Jeſu Gottheit iſt demnach gewiß nichts Anderes, als das überweſentliche Eine ſelbſt, gedacht als Urſächlichkeit jener durch die Welt gehenden Wirkungen, für welche demſelben auch die Namen: Heil, Erlöſung (ſ o.) beigelegt werden. Sein menſchliches Leben iſt die thatſächliche Erſcheinung jenes Verhältniſſes des Ueberweſentlichen, Abſoluten zur Menſchheit, welches an ſich ſeyn ſollte, aber durch die Abirrung der Menſchheit verdunkelt und geſtört iſt, in ſeiner Reinheit, Idealität. Aus dieſem Grunde wird auch von Chriſto geſagt, daß er über der Menſchheit erhaben das Menſchliche wirke, eine καινὴ (wofür die Monophyſiten ſetzten μία) θεανδρικὴ ἐνέργεια darſtelle, und dafür auf die Geburt von der Jungfrau, das Wandeln auf dem Waſſer u. a. Wunderbare verwieſen (ep. 4), ohne daß damit die Wirklichkeit ſeiner menſchlichen Natur aufgehoben werden ſollte*). Weit entfernt, daß nach der Anſicht des Areopagiten die Menſchheit Jeſu in monophyſitiſcher Weiſe in die göttliche Hypoſtaſe aufgänge, beruht vielmehr die eigentliche Weſenhaftigkeit deſſelben in ſeiner Menſchheit**).

*) In ähnlicher Art wieſen auch Neoplatoniker auf wunderbare Zeichen der Vergottung bei ihren Hierophanten hin, wie das Schweben des Jamblichus über der Erde, während er betete, ohne daß deßhalb die Realität ihrer menſchlichen Natur aufgegeben worden wäre.

**) Die Behauptung (Baur, Geſch. d. Lehre v. d. Dreieinigk. 2 p. 245), Pſeudo-Dionyſius deute ſelbſt H. E. III, 3. 13, an, daß Chriſtus nicht eigentlich Menſch geworden ſey,

Ein solcher Versuch völliger Verschmelzung des Neoplatonismus mit dem Christenthum konnte sich einem Geiste aufdrängen, der von beiden als den Elementen seiner Bildung in Wissenschaft und Leben gleich mächtig ergriffen und von der Wahrheit des einen wie von der Herrlichkeit des andern durchdrungen war. Er führte seinen Versuch unter dem Namen des apostolischen Dionysius Areopagita aus, weil die doppelte Rücksicht auf die philosophisch gebildeten Heiden aus der atheniſchen Schule und auf die christlich-kirchlichen Kreise ihn leitete. Jene sträubten sich wider das ihnen verhaßte Christenthum und machten den Christen, welche die neuplatonischen Ideen sich aneigneten, den Vorwurf, daß sie das, was rechtmäßiges Eigenthum der Hellenen sey, zum Schaden der Hellenen, wie Vatermörder, mißbrauchten. Diesen Vorwurf wollte er entwaffnen und jene Speculation als altes Eigenthum einer christlichen Weisheitsschule zu Athen und als den wahren Gehalt der kirchlichen Institutionen erscheinen lassen. Die Wahrnehmung, daß diese heidnische Philosophenschule selbst so manche christliche Gedanken sich angeeignet, konnte ihm hiezu Anregung und einen Schein der Berechtigung geben. Zugleich sollten sie erkennen, wie sie keine Ursache hätten, sich gegen den Eintritt in die Kirche zu sträuben, die ja dieselben Ideen, welche sie zu ihrem eigenen Schaden in dem trüben und verworrenen heidnischen Mysterien-Cultus bewahren und pflegen zu müssen glaubten, weit herrlicher schon verkörpert hatte. Andererseits sollte durch diese Fiction in der Kirche einer Denkweise Recht und Einfluß gesichert werden, welche nach des Verfassers Ueberzeugung ebenso zur tieferen Anschauung der christlichen Wahrheit führte, als sie, wie der Zeit wohl noth that, über die dogmatische Streitsucht und kirchliche Leidenschaftlichkeit erhob. Daß diese Absichten bei dem Verfasser wirkten, durfte namentlich auch aus Andeutungen in den Briefen erkennbar werden (ep. 7. u. ep. 6 u. 8); wie weit er dieselben erreichte, ist hier nicht zu verfolgen. Jedenfalls ist es ihm gelungen, dieser mystischen Philosophie von derselben Zeit an, wo ihre heidnischen Vertreter durch Cabinets-Befehl in dem christlichen Staate zum Schweigen gebracht werden sollten, unter dem altehrwürdigen christlichen Gewande, mit dem er sie umkleidete, einen glorreichen und von frommer Bewunderung begleiteten Eingang in die christliche Kirche zu verschaffen, welche in Speculation, Hierarchie und Cultus schon so manche ethnisirende Element aufgenommen hatte, denen dadurch eine willkommene wissenschaftliche Grundlage und geschichtliche Autorität zugleich dargeboten wurde.

Da das Wichtigste aus der Literatur schon angeführt ist, so ist nur noch die beste Ausgabe der Werke des Dionysius Areopagita zu nennen, die mit den Erklärungen des Maximus, Pachymeres und anderem Apparate, bearbeitet von *Balthasar Corderius*, e soc. Jesu, Paris 1615. Antverpiae 1636 u. ö. in 2 Theilen fol. erschien; ein Abdruck der Opera D. A. ed. rec. Corderii erschien Brixiae 1854. **K. Vogt.**

Dionysius von Korinth, wurde im Jahre 170 Bischof dieser Stadt, nach Eusebius im Chronicon, und zeichnete sich aus nicht bloß durch gewissenhafte Verwaltung seines Sprengels, sondern auch dadurch, daß er andern Kirchen auf ihre Bitte mit Ermahnungen und Belehrungen beistand. Es waren von ihm in der alten Kirche acht sogenannte katholische Briefe bekannt, an die Kirchen in Lacedämon, Athen, Nikomedien, Gortyna in Creta, Amastris in Pontus, Gnossus, Rom und an eine christliche Schwester Chrysophora. Sie sind verloren gegangen; Eusebius hat davon in seiner Kirchengeschichte IV. 23. den allgemeinen Inhalt und einzelne Auszüge gegeben, welche bei aller ihrer Kürze für die Kenntniß der speziellen Verhältnisse der betreffenden Kirchen nicht ohne Werth sind. Hieronymus im Catalog K. 37. ertheilt ihm wegen dieser Briefe ein großes Lob. **Herzog.**

Dionysius, Bischof von Rom, 259—269, Nachfolger Sixtus II. Während er noch römischer Presbyter war, nahm er am Streite über die Ketzertaufe Partei für

---

beruht auf Aneignung der Engelhardt'schen Uebersetzung, die hier wie an manchen andern Stellen unrichtig ist.

ſeinen Biſchof Stephanus, ſchrieb darüber in Verbindung mit einem ſeiner Collegen, Philemon, an Dionyſius von Alexandrien, der ſich gegen Stephanus erklärt hatte, was die Veranlaſſung war, daß Dionyſius an ihn und Philemon ein Schreiben richtete, um ſeine Anſicht zu rechtfertigen. Als Biſchof iſt er beſonders bekannt durch ſeine Theilnahme an den trinitariſchen Streitigkeiten, ſein Eingreifen in dieſelben bildet ein nicht ganz bedeutungsloſes Moment derſelben. Es hatten nämlich einige ägyptiſche Biſchöfe das Sendſchreiben des Dionyſius v. Alex. an Ammonius und Euphranor gegen die Sabellianer heterodox gefunden, und ihn in Rom ſelbſt bei dem römiſchen Dionyſius verklagt. Dieſer brachte dieſe Anklage vor eine Synode und ſchrieb nun im Namen derſelben an den alexandr. Dionyſius, er möchte ſich über den Grund der gegen ihn vorgebrachten Anklage näher erklären; zugleich drückte er die allgemeine Meinung der Synode über den obſchwebenden Streitpunkt aus (Athan. de synodis c. 43. in Verbindung mit deſſelben de sententia Dionysii c. 13.), worauf Dionyſius v. Alex. ſeinen ἔλεγχος und ἀπολογια ſchrieb, worin er ſich zur römiſchen Anſicht bekannte. Darauf ſandte der römiſche Dionyſius eine encyclica an die ägyptiſchen Biſchöfe, worin er die Sabellianer, aber auch den entgegengeſetzten Irrthum bekämpfte, doch ohne den ihm befreundeten Dionyſius v. Alex. zu nennen. Das iſt die Schrift, die Athanaſius de sent. D. c. 13. im Allgemeinen erwähnt, und woraus er eine längere Stelle mittheilt (de decretis synodi Nic. c. 45.; dieſe Schrift wird von Dorner als ἀνατροπη aufgeführt). Zur Erforſchung ſeiner Lehre ſind wir ausſchließlich auf jenes Fragment verwieſen. Er verwirft darin eigentlich dreierlei Irrthümer, den ſabellianiſchen, den Irrthum derjenigen, welche die göttliche Einheit in drei Hypoſtaſen und Gottheiten zerreißen, und endlich erklärt er ſich auch gegen diejenigen, welche den Sohn für ein Geſchöpf (ποιημα) des Vaters erklären, und auf ihn den Begriff des Werdens (γεγονεναι) anwenden. Das Poſitive, das dieſen Negationen zu Grunde liegt, zeichnet ſich nicht aus durch ſpeculative Schärfe: „der Logos müſſe als mit Gott dem Vater vereinigt (ἡνωσθαι), der heil. Geiſt als in Gott wohnend, die ganze Trias als in Einem, wie in ihrem Gipfel, dem Gott Herrn aller Dinge reſumirt und vereinigt gedacht werden. Der Sohn ſey nicht geſchaffen, ſondern gezeugt. Der Sohn ſey nach der Schrift das Wort, die Weisheit und die Kraft Gottes; ſey er aber geſchaffen worden, ſo habe es eine Zeit gegeben, wo er nicht exiſtirt habe, mithin müßte man annehmen, daß eine Zeit war, wo Gott ohne jene (Wort, Weisheit und Kraft) war, was ungereimt ſey.“ Aus den darauf folgenden Worten können wir mit Sicherheit erſchließen, daß die Schrift ein Sendſchreiben an die ägyptiſchen Biſchöfe war. Ein drittes Sendſchreiben des Dionyſius war an die Gemeinde in Cäſarea in Kappadocien gerichtet, um ſie über die durch die Barbaren verübten Drangſale zu tröſten; die römiſchen Abgeordneten, die das Schreiben überbrachten, hatten den Auftrag, die gefangenen Chriſten dieſer Gemeinde loszukaufen, wie denn nach Dionyſius von Korinth bei Euſeb. IV. 23. von Alters her die römiſche Kirche durch thätige Verwendung für die Leiden und die Noth auch entfernter Kirchen ſich auszeichnete. Noch zu des Baſilius M. Zeiten bewahrte die dortige Gemeinde jenes Schreiben. Bas. M. ep. 70. S. Möhler, Patrologie I. 640. Dorner, Entwickelungsgeſch. u. ſ. w. I. 746, 764. Herzog.

Dionyſius, zubenannt der Kleine, *exiguus*, entweder von ſeiner kleinen Geſtalt oder weil er aus mönchiſcher Demuth ſich ſo nannte, einer der hervorragenden und einflußreichen lateiniſchen Männer des 6. Jahrhunderts, war von Geburt ein Scythe, erwarb ſich aber eine für die damalige Zeit nicht unbedeutende wiſſenſchaftliche Bildung, zweifelsohne in Rom ſelbſt, wo er auch Abt eines Kloſters wurde. Seine Blüthezeit fällt in die erſte Hälfte des 6. Jahrhunderts. Er ſtarb im Jahre 556. Er iſt vorzüglich bekannt als Urheber der gemeinen chriſtlichen Aere (ſ. d. Art. Aere) durch ſeinen Oſtercyclus (ſ. d. Art. Zeitrechnung), wobei er eben jene Aere feſtſetzte, und durch ſeine Kanonenſammlung (ſ. d. Art. Kanonen- und Decretalenſammlungen). Außerdem überſetzte er mehrere griechiſche Schriften 1) des Roterius epistola paschalis, 2) das Leben des heil. Pachomius mit einer Vorrede ſie begleitend, befindlich in Rosweydi Vitae

patrum p. 85 und bei den Bollandiſten vom 14. Mai, 3) des Proclus, Patriarchen von Conſtantinopel, Epiſtel an die armeniſche Geiſtlichkeit vom Jahre 435, befindlich im antidotum adv. haereses. Baſel 1528 und bei Harduin T. I. fol. 1722; 4) deſſelben Proclus, wie er noch Biſchof von Cyzicus war, laudationem in sanctissimam Θεοτοκον Mariam, gegen Neſtorius in Conſtantinopel gehalten 429, wenigſtens wird ihm dieſe Ueberſetzung von Vincentius Riccardus, dem Herausgeber der Werke des Proclus, Rom 1630, zugeeignet, während Garnier in ſeiner Ausgabe des Marius Mercator, Paris 1673, T. II. fol. 19. ſie dieſem zuſchreibt; 5) des Gr. von Nyſſa Schrift de conditione hominis, Köln 1537 u. öfter, beſonders in den lateiniſchen Ausgaben der Werke Gr., aber ohne die epistola dedicatoria des Ueberſetzers an den Prieſter Eugippius, welche Mabillon in ſeinen Analekten, Paris 1677, Tom. II. veröffentlichte; 6) des Archimandriten Marcellus von Emeſa historia inventionis capitis S. Joa. Bapt. (im Jahre 453) bei den Bollandiſten, Juni. IV. Tom.; 7) die Synodalepiſtel des Cyrillus von Alexandrien und der alexandriniſchen Synode gegen Neſtorius, nebſt den 12 Anathematismen, befindlich im Codex canonum Dionysianus, Paris 1628. S. *Fabricii* bibl. latina lib. IV. Herzog.

Dionyſius, der Karthäuſer, auch D. Rickel, D. Lewis oder Leewis genannt, geboren aus dem adelichen Geſchlechte der von Lewis 1403 zu Rickel, einem kleinem Orte bei Looz in der belgiſchen Provinz Limburg, damals zur Diöceſe Lüttich gehörig, begehrte ſchon im 18. Jahre die Aufnahme in den Karthäuſerorden, wurde aber abgewieſen, weil die Regel die Aufnahme vor dem 20. verbot, worauf er ſich nach Köln begab, daſelbſt Philoſophie und Theologie ſtudirte und ſchon dort ſeine erſte Schrift de ente et essentia ſchrieb. Im 21. Jahre trat er in die Karthauſe in Roermonde und blieb daſelbſt bis an ſeinen Tod im Jahre 1471, ein Muſter mönchiſcher bis zum Cynismus geſteigerter Abtödtung, ein Muſter eiſernen Fleißes, woraus unzählige Schriften hervorgingen; daher er ſich ſelbſt einen Mann von eiſernem Kopfe und von eiſernem Magen nannte, dabei ſich beſonderer göttlicher Offenbarungen rühmend, die ihm den Beinamen doctor ecstaticus erwarben, in ſeiner Zeit außerordentlich verehrt, und einen weithinreichenden Einfluß ausübend, indem Kaiſer, Könige, Fürſten, Biſchöfe u. A. ihn mündlich und ſchriftlich um ſeinen Rath befragten. Den Cardinal Nic. v. Cuſa begleitete er 1451 während mehrerer Monate auf ſeinen Miſſionsreiſen durch Deutſchland und die Niederlande, bei welcher Gelegenheit er die Schrift de munere et regimine legati verfaßte, und dem Cardinal in ſeinen Reformationsbeſtrebungen mit Eifer und Freimuth beiſtand. Er verfaßte eine Menge Schriften zur Beförderung deſſen, was man damals am päbſtlichen Hofe unter Reformation der Kirche verſtand. Er verhinderte den Bürgerkrieg zwiſchen Arnold Herzog von Geldern und ſeinem Sohn Adolph und rief nach dem Falle Conſtantinopels in ſeiner epistola ad principes catholicos zu einem neuen Kreuzzuge gegen die Türken auf.

Seine Schriften, welche die Zahl von hundert überſteigen, und die er alle ſelbſt niederſchrieb, finden ſich verzeichnet bei *Bzovius* ad a. 1471, N. XXI. und in des *Theodorus Petrejus* bibl. Carthusiana p. 50—84. Sein Hauptwerk ſind die enarrationes oder commentarii zum A. und N. T. 7 Bde. Köln 1530—1536, worin von Sprachwiſſenſchaft und Kritik ſo viel wie nichts zu finden; dagegen ſind ſie angefüllt mit Anführungen der Kirchenväter und mit myſtiſch-allegoriſchen Spielereien. Schröckh XXXIV. 117 ff. Daher Richard Simon in der histoire critique des principaux commentateurs du N. T., in Beziehung darauf, daß ſeine Ordensgenoſſen durch die Reformation zur Herausgabe dieſes Commentars veranlaßt wurden, mit Recht bemerkt, daß man andere Waffen bedurfte, um die Proteſtanten zu beſtreiten. Dionyſius war übrigens nicht in allen Punkten orthodox katholiſch. Die Ueberſetzung ſeines Buches de quatuor novissimis kam in den index, weil er darin gelehrt hatte, daß die Seelen im Fegefeuer des ewigen Heiles nicht gewiß ſeyen, welche Meinung Bellarmin de purgatorio lib. II. c. 4. bekämpfte. Er commentirte auch den Dionyſius Areopagita, Köln 1536, den Petrus L.

Köln 1535, Venedig 1584, den Thomas v. Aquin u. a. kirchliche Schriftſteller. Auf Veranlaſſung des Nic. v. Cuſa ſchrieb er ſelbſt eine Widerlegung des Alcoran, welche deutſch erſchien, Straßburg 1540. Sein Leben, vom Karthäuſer Theodorich Loer († 1554) geſchrieben, beſonders herausgegeben Köln 1532, iſt abgedruckt in den Act. SS. 12. März Tom. II. fol. 245., wo noch andere Nachrichten ſich finden. Solche, beſonders die Offenbarungen des Dionyſius betreffend, gibt auch Dorlandus im Chronicon cartusiense, Köln 1608. — S. *Fabricii* bibl. lat. lib. IV. Wetzer und Welte. Herzog.

Dioskur, ſ. Epheſus, Räuberſynode und Eutychianismus.

Dippel (Joh. Conrad, „Christianus Democritus") ſtellt uns ein eigenthümliches Gemiſch von Myſticismus und Rationalismus, von Pietismus und Frivolität der Geſinnung dar. Geboren den 10. Auguſt 1673 auf dem heſſiſchen Schloſſe Frankenſtein, wohin ſich ſein Vater, ein Prediger, vor dem Kriege geflüchtet hatte, zeigte er ſchon als Kind einen ſeltſamen Hang zu religiöſer Grübelei, ſo daß er als neunjähriger Knabe mit ſeinem Katechismus zerfiel. In einem Alter von noch nicht 16 Jahren bezog er die Univerſität Gießen, wo er das Wiſſen ſämmtlicher Fakultäten in ſich aufzunehmen den Muth hatte; durch unzeitiges Lob ſeiner Lehrer verdorben, hielt er ſich für ein Univerſalgenie. Bei den damals heftig entbrannten Streitigkeiten zwiſchen den Orthodoxen und Pietiſten ſchlug er ſich zu den erſtern und legte ſeinen Antipietismus durch ein wüſtes Renommiſtenleben an den Tag. „Ich frequentierte," ſagt er uns ſelbſt, „den Pietiſten zu Trutz, alle lüderlichen Geſellſchaften, Fechten und Springen, in Summa, ich zeigte auf alle Weiſe, daß ich ächt lutheriſch wollte bleiben und durch ein eingezogenes Leben mich keiner Ketzerei verdächtig machen." Und doch — „ſuchte er Nachts durch Beten und Singen das dem Himmel wieder abzukaufen, was er am Tag geſündigt," würde aber, wenn ihn Jemand über dem Beten überraſcht hätte, „ſich ſo geſchämt haben, als habe er ſich über den größten Laſtern ertappen laſſen." Im Jahre 1693 diſputirte er — merkwürdig genug — „über das Nichts," ward ſodann Magiſter der Philoſophie und begab ſich nach Wittenberg, dem Sitz der Orthodoxen. Als er aber daſelbſt bei Dr. Hanneken eine kalte Aufnahme fand, wandte er ſich nach Straßburg, in der Abſicht, den dort durch Spener erweckten Pietismus niederzukämpfen. Dabei hielt er Vorleſungen über Aſtrologie und Chiromantie, predigte auch, nicht ohne Beifall, ſchändete indeſſen ſeinen Beruf durch ein wüſtes, unordentliches Leben; er mußte, theils Schulden halber, theils weil ſchwerer Verdacht auf ihm ruhte, an der tödtlichen Verwundung eines ſeiner Landsleute Theil genommen zu haben, die Stadt räumen. Nachdem er ſich längere Zeit als Abenteurer umhergetrieben, trat er im Jahre 1698 unter dem angenommenen Namen Christianus Democritus mit einer Schrift hervor, in welcher er die früher von ihm vertheidigte orthodoxe Kirchenlehre mit den ſchärfſten Waffen und in gehäſſigem Tone angriff. Sie führte den Titel: „Papismus Protestantium vapulans oder das geſtäupte Pabſtthum der Proteſtirenden;" nachdem er ſchon ein Jahr zuvor in der Schrift: Orthodoxia Orthodoxorum „die verkehrte Wahrheit und wahrhafte Lügen der unbeſonnenen Lutheraner" beſtritten hatte. In beiden Schriften verwirft er die Inſpiration der Bibel, die Wirkung der Sakramente (Beicht und Abſolution nannte er „Gaukelſpiel und Prieſterbetrug"), beſonders aber griff er die Grundlehre des Proteſtantismus, die Lehre von dem rechtfertigenden Glauben an das ſtellvertretende Leiden und den Tod Chriſti an. Dieſem Opfertode ſtellte er eine Selbſtaufopferung des Menſchen entgegen, zu welcher der Tod Jeſu uns ermuntere. Ebenſo redet er im Gegenſatz gegen das äußere, geſchriebene Wort von einem inneren, unmittelbar aus dem Munde Gottes ausgefloſſenen, in dem Herzen des Menſchen wirkenden Worte Gottes. — Dippel's Schrift wurde mit Beſchlag belegt und rief verſchiedene Widerlegungen hervor, gegen welche Dippel dann wieder replicirte, in ſeiner Schrift: „Wein und Oel in die Wunden des geſtäupten Pabſtthums" (1699). Von allen Seiten verfolgt, führte er von nun an ein unſtätes und flüchtiges Leben; am häufigſten hielt er ſich in Gießen, Darmſtadt und der Umgegend auf. Nach verunglückten alchymiſtiſchen Verſuchen, wobei ſein Vermögen im Rauch aufging (er be-

saß ein Landgut), begab er sich nach Berlin, wo er, trotz der gemachten Erfahrungen, die Alchymie forttrieb, und wie es schien mit etwas größerem Glück, indem er ein animalisches Oel (Oleum Dippeli) entdeckte; auch wird er von Einigen als der Erfinder des sogenannten „Berlinerblau“ genannt. Seine Schrift: „Gedanken über den Bericht eines schwedischen Theologen von den Pietisten“, worin er den Hofprediger Meyer und dessen Schwager, den schwedischen Minister, angriff, zog ihm auf Ansuchen Schwedens einen Verhaft zu, aus dem er jedoch nach gestellter Caution wieder entlassen wurde. Er verließ Berlin heimlich und entkam nach Frankfurt a. M. Dann begab er sich nach Amsterdam und erhielt in Leyden den Doctorgrad der Medicin. Ein von ihm herausgegebenes Pamphlet: Alea belli Muselmannici. Amst. 1711, verursachte seine Vertreibung aus Holland. Er ging nach Altona, wo er den Titel eines dänischen Kanzleirathes führte. Aber auch hier war seines Bleibens nicht. Unkluge Aeußerungen über die dänische Regierung zogen ihm neue Gefangenschaft zu. Er wurde in Ketten nach Kopenhagen und dann auf die Insel Bornholm gebracht; erst nach siebenjähriger Gefangenschaft ward er auf Fürbitte der Königin von Dänemark freigelassen und ging nach Christianstadt. Im Jahre 1727 kam er nach Stockholm, wo er eine sehr ehrenvolle Aufnahme am Hofe fand und sogar Aussicht erhielt, Bischof der Landeskirche (Bischof von Upsala) zu werden. Allein auch hier stand ihm seine Heterodoxie im Wege. Seine Schrift: „Der von den Nebeln der Verwirrung gesäuberte helle Glanz des Evangeliums Jesu Christi oder Entwurf der Heilsordnung in 153 Fragen,“ die er handschriftlich circuliren ließ und worin er dieselben Irrthümer, wie im „gestäupten Pabstthum“ vortrug, zog ihm eine Verfolgung von Seiten der schwedischen Geistlichkeit und Landesverweisung zu. Bei krankem Leibe mußte er seine Verbannung antreten. Wiederum an verschiedenen Orten umhergetrieben, fand er endlich auf dem Witgenstein'schen Schlosse Berleburg, dem allgemeinen Zufluchtsort der von der Landeskirche verfolgten Schwärmer, ein Asyl. Trotz seiner Weissagung, daß er bis zum Jahre 1808 leben werde, starb er plötzlich an einem Steckfluß den 25. April 1734. Das Jahr vor seinem Tode hatte er noch die Hauptsätze seines Systems herausgegeben in seiner „Hauptsumme der theologischen Grundlehren des Democriti,“ abgedruckt und widerlegt in der Conz'schen Fortsetzung der Reinbeck'schen Betrachtungen über die Augsb. Conf. Thl. V. S. 447 ff. — Einen ziemlich panegyrischen Lebensbeschreiber fand der Verstorbene an dem Arzte Christian Gottlieb Ackermann, der dem, wie er meinte, „verkannten Reformator“ in einer Biographie (1781) ein Denkmal setzte, worin er ihn sogar Luthern an die Seite stellte; doch tadelt auch er an seinem Helden die Selbstüberschätzung und die Heftigkeit, womit er seine Gegner behandelt. Die Nachwelt hat weniger günstig über ihn geurtheilt. Dippel ist weder ein reiner, noch ein origineller Repräsentant einer theologischen Geistesrichtung, wie etwa Jakob Böhme. Es durchkreuzen sich bei ihm die verschiedensten Elemente, und die Unruhe und Eitelkeit seines Wesens mußte jedenfalls nachtheilig auf die Gestaltung seines theologischen Systems einwirken. — Dippel hat auch geistliche Lieder verfaßt, von denen Knapp in seinem Liederschatze das eine: „O Jesu, sieh darein“ mitgetheilt hat. Vgl. außer der angeführten Biographie von Ackermann: Hoffmann, H. V. Leben und Meinungen J. C. Dippel's. Darmst. 1783. Adelung, Geschichte der menschl. Narrheit Thl. I. S. 314 ff. Strieder, hess. Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, 3. Bd. S. 89—135 (wo ein Verzeichniß der Dippel'schen Schriften). Walch, Religionsstreitigkeiten in der [illegible] Kirche, Thl. I. S. 764 u. 765, Thl. II. S. 721—755. Schröckh, christl. Kirchen- der Reform. VIII. S. 305 ff. Meine Kirchengesch. des 18. u. 19. Jahrh. I. [illegible] seine Lehre: Baur, Geschichte der Versöhnungslehre, S. 473 ff.

Hagenbach.

[illegible] Buch oder Schreibtafel mit zwei Blättern) hießen im [illegible] Register der lebenden und verstorbenen Personen, die [illegible] vorangehenden Gebet zu nennen hatte. Auf das [illegible] Abendmahles wieder als Opfer annehmen

möge, folgt im Meßkanon das Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum N. N., bei welcher Gelegenheit der Prieſter gegenwärtig meiſt die Namen der beſtimmten Perſonen leiſe nennt oder auch nur denkt, für welche er die Meſſe lieſt, während im Alterthum dieſe Namen entweder von ihm ſelbſt, oder von dem aſſiſtirenden Diakon aus jenen Diptychen laut vorgeleſen wurden. Es waren dies in der Regel zunächſt die Perſonen, welche nach uralter Sitte das zur Abendmahlsfeier erforderliche Brod nebſt dem Wein in die Kirche mitgebracht hatten; und Pabſt Innocenz I. erklärt daher zur Rechtfertigung der durch den Meßkanon feſtgeſtellten Praxis (Ep. I. ad Decent. c. 2.): „Prius sunt oblationes commendandae, et tunc eorum nomina, quorum sunt oblationes, edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur.“ Hieraus erklärt ſich auch am Einfachſten, in welchem Sinn es urſprünglich gemeint war, wenn es nach jenen Eingangsworten: „Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum“ weiterhin heißt „qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis et gratiarum actionis.“ Nächſt dieſen Perſonen hatten aber auch Andere, die ſich in anderer Weiſe, als Wohlthäter, Erbauer von Gotteshäuſern, Lehrer oder Seelſorger, um die Kirche verdient gemacht hatten, Anſpruch darauf, in die Diptychen eingetragen und im Gebet genannt zu werden. So verlangte das Volk, um ſeine Verehrung für die vier erſten allgemeinen Concilien und den Pabſt Leo an den Tag zu legen: „Quatuor synodos diptychis, Leonem episcopum Romanum diptychis!“ und bis in's 12. Jahrhundert enthielten die Diptychen der verſchiedenen Kirchen auf der einen, für die Verſtorbenen beſtimmten Tafel die Namen aller der Biſchöfe, deren Andenken man beſonders in Ehren halten zu müſſen glaubte, auf der andern für die Lebenden beſtimmten die Namen des Regenten, der Prinzen und anderer um die Kirche verdienter Perſonen. Und wie es einerſeits eine ſichere Bürgſchaft für die Rechtgläubigkeit einer Perſon war, wenn ihr Name in die Diptychen eingetragen wurde, ſo galt es andererſeits für gleichbedeutend mit Excommunikation, wenn er in denſelben geſtrichen wurde. Bei den Armeniern z. B. finden ſich in den Diptychen mehrere Namen von Biſchöfen, die ihrer monophyſitiſchen Lehren wegen aus den Diptychen der griechiſchen Kirche geſtrichen ſind. — Seit dem 12. Jahrhundert übrigens ſcheint in der abendländiſchen Kirche — denn die griechiſche hat den Gebrauch der vom Diakon zu recitirenden Diptychen bis jetzt beibehalten, und ebenſo die armeniſche — das ſpecielle Nennen einzelner Namen außer Gebrauch gekommen zu ſeyn, und die in einem von Pamelius edirten alten Miſſale ſich vorfindende Formel: „Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, et eorum, quorum nomina ad memorandum conscripsimus ac super sanctum altare tuum scripta adesse videntur“ läßt ſchließen, daß man es für genügend erachtete, die Diptychen auf den Altar hinzulegen und nur in jenen allgemeinen Worten auf ſie hinzudeuten. Gegenwärtig hat das Verleſen der einzelnen Namen in der römiſchen Kirche gänzlich aufgehört, und das Miſſale Rom. ſchreibt nur vor, daß der Celebrant bei dieſer Gelegenheit eine kleine Pauſe mache, während welcher er im Stillen derjenigen Perſonen gedenkt, die er in ſeine Fürbitte einſchließen will. H. A.

Disciplina Arcani, ſ. Arcan-Disciplin.

Disciplin, kirchliche, ſ. Kirchenzucht.

Discretionsjahr, ſ. Alter, kanoniſches.

Dispenſation iſt im Allgemeinen die vom Geſetzgeber in einem beſondern Falle genehmigte Ausnahme von einer geſetzlichen Regel. Die Nothwendigkeit, ſolche Ausnahmen zu ſtatuiren, liegt in der Eigenthümlichkeit menſchlicher Verhältniſſe, welche ſich ſo geſtalten können, daß die Anwendung einer abſtrakten Regel in einem konkreten Falle eine Härte ſeyn würde, welche dem Willen des Geſetzgebers ſo fern liegt, daß er wohl mitunter geradezu das Gegentheil von dem beabſichtigt, was bei der ſtrengen Durchführung des Prinzips eintreten muß. Da der Wille des Geſetzgebers immer ausgeführt werden ſoll, ſo iſt derjenige, welchem die Anwendung des Geſetzes obliegt, vor Allem verpflichtet, ſich davon zu überzeugen, ob der vorliegende Fall überhaupt unter das be-

ſtimmte Geſetz paſſe. Ergibt ſich das Gegentheil, ſo iſt durch Interpretation dies feſtzuſtellen und es bedarf dann keiner weiteren Anfrage beim Geſetzgeber ſelbſt oder den Vertretern deſſelben, wenn nicht eine ſolche Anfrage für ſchwierige oder zweifelhafte Fälle vorgeſchrieben iſt, wie dies z. B. in Preußen durch Friedrich den Großen angeordnet war. Zeigt ſich aber, daß die vorliegende Sache wirklich unter das Geſetz falle, dieſe Subſumtion aber beſondere, nicht vorausgeſehene Nachtheile für Perſonen und Inſtitute nach ſich ziehe, ſo iſt der Geſetzgeber anzugehen, um eine Abweichung von der Regel anzuordnen. Die Genehmigung dieſer Ausnahme iſt im Allgemeinen Dispenſation. Sie iſt Dispenſation im eigentlichen Sinne, wenn ſie ſich auf die Zukunft bezieht und die Vollziehung oder Unterlaſſung einer Handlung geſtattet, welche durch das Geſetz verboten oder reſp. vorgeſchrieben iſt. Sie iſt Abſolution (indulgentia, remissio, relaxatio), wenn ſie ſich auf die Vergangenheit bezieht und die Aufhebung einer bereits geſetzlich begründeten Verpflichtung ausſpricht. Eigentliche Abſolution iſt die Aufhebung einer im Gebiete des Gewiſſens verwirkten Strafe (poena fori interni), während die Losſprechung von einer im Rechtsgebiete verdienten Strafe (poena fori externi) als Begnadigung (adgratiatio) erſcheint.

In der Kirche beruhte die Ordnung der Gemeinſchaft von Anfang an auf Sitte und Geſetz. Das letztere waren zunächſt das durch den Geiſt des Evangeliums modificirte alte Teſtament, dann die vom Herrn und den Apoſteln gegebenen Vorſchriften, die Schlüſſe der Synoden (canones) u. a. m. Wer dieſe Normen verletzte und dadurch mit der Kirche zerfiel, konnte erſt nach genügender Reue wieder mit der Gemeinde verſöhnt werden. Es wurden die aus der Uebertretung des Geſetzes hervorgehenden Nachtheile erlaſſen vermöge brüderlicher Milde (*συγγνώμη, συμπαθεία, φιλανθρωπία, οἰκονομία* — remissio, venia, clementia, miseratio, dispensatio; vgl. *Suicer*, thesaurus eccl. s. v. *οἰκονομία*). Es beſtand hiernach die dispensatio post factum als Abſolution, ſchon frühzeitig ertheilt durch den Biſchof (*Jo. Jung*, facta dispensationum episcopalium historica ex tribus primis seculis collecta. Mogunt. 1787. 4.), oder die Provinzialſynode (c. 2. sq. Conc. Ancyran. a. 358, in c. 32. dist. L. c. 12. Conc. Nicaen. a. 325, in c. 9. Can. XXVI. qu. VI.). Dagegen hielt man es nicht für zuläſſig, ſchon im Voraus die Uebertretung eines Geſetzes zu erlauben (c. 41. Can. I. qu. I. c. 7. 14. Can. I. qu. VII. Innocent. I. a. 414 u. a. m.). Nachdem aber das kanoniſche Recht in altteſtamentlicher Weiſe durch viele und ſtrenge Verordnungen ausgebildet war, ergab ſich das Bedürfniß von Interpretationen, ja ſelbſt Relaxationen beſtehender Geſetze. In derartigen ſchwierigen Fällen, namentlich in Eheſachen, fragte man in Rom an und erhielt die Bewilligung. Daraus entwickelten die römiſchen Biſchöfe für ſich ein eigentliches Dispenſationsrecht. Innocenz III. declarirte darüber: Nos secundum plenitudinem potestatis de jure possumus supra jus dispensare (c. 4. X. de concessione praebendae [III. 8.] verb. c. 15. X. de temporibus ordinat. [I. 11.] a. 1211. a. E.: dispensationem a canone ad solum Romanum Pontificem non est dubium pertinere). Dieſe Machtvollkommenheit des Pabſtes rief zwar den Widerſpruch einzelner Biſchöfe und Synoden hervor, welche ein gleiches Recht für ſich in Anſpruch nahmen (m. ſ. darüber, wie über die Geſchichte der Dispenſationen überhaupt, *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina Pars II. lib. III. cap. 24—29.), die ſittliche Seite dieſer Praxis, welche einen immer weiteren Umfang gewonnen hatte, wurde aber weniger gerügt. Um ſo entſchiedener griff Luther dieſelbe an: „Wollte Gott, daß Alles, was man zu Rom muß kaufen, und den Geldſtrick, das geiſtliche Geſetz, löſen, daß ein jeglicher Pfarrherr daſſelbe ohne Geld möchte thun und laſſen; als da ſind: Ablaß, Ablaßbriefe, Butterbriefe, Meßbriefe, und was der Confessionalia oder Büberei mehr ſind zu Rom, da das arme Volk mit wird betrogen und um's Geld gebracht“ (Werke von Walch Bd. X. S. 361). Die Beſchwerden der deutſchen Nation über den römiſchen Stuhl drangen auch wiederholentlich auf Abſtellung der Mißbräuche, ſo daß die Curie ſich um ſo weniger derſelben entziehen konnte, als ſelbſt die im Jahre [illegible] von Paul III. niedergeſetzte Commiſſion der Cardinäle ſich in ſolchem

Sinne ausſprach: „Alius abusus magnus et minime tolerandus, quo universus populus Christianus scandalizatur, est ex impedimentis quae inferuntur episcopis in gubernatione suarum ovium, maxime in puniendis scelestis et corrigendis. Nam primo multis viis eximunt se mali homines, praesertim clerici, a jurisdictione sui ordinarii: deinde, si non sunt exemti, confugiunt statim ad poenitentiariam, vel ad datariam, ubi confestim inveniunt viam impunitati et, quod pejus est, ob pecuniam praestitam; hoc scandalum, beatissime pater, tantopere conturbat christianum populum, ut non queat verbis explicari“ (*Le Plat*, monumenta ad historiam concilii Tridentini amplissima. Tom. II. pag. 601). Hinſichtlich der einzelnen Dispenſationsfälle wurde man jetzt ſtrenger, das Prinzip ſelbſt aber über das Recht des Pabſtes blieb unangetaſtet, nachdem die entgegengeſetzte Anſicht der ſpaniſchen und gallikaniſchen Biſchöfe auf dem Tridentiniſchen Concil zurückgewieſen war (ſ. *Sarpi*, historia Concilii Tridentini [ed. Amstelod. 1622. 4.]. lib. VIII. pag. 788, 789, 872. v. Weſſenberg, die großen Kirchenverſammlungen des 15. und 16. Jahrh. Conſtanz 1844. Bd. IV. S. 182 folg.). Das Tridentinum ſelbſt beſtimmt, Dispenſationen ſollen nur aus genügenden, ſorgfältig ermittelten Gründen und unentgeldlich ertheilt werden („Quodsi urgens iustaque ratio et maior quandoque utilitas postulaverint, cum aliquibus dispensandum esse, id causa cognita ac summa maturitate atque gratis a quibuscunque, ad quos dispensatio pertinebit, erit praestandum; aliterque facta dispensatio subreptitia censeatur.“ Sessio XXV. cap. 18. de reform. verb. Sessio XXII. cap. 5. de reform.). Bisher häufiger ertheilte Dispenſen wurden beſchränkt und zum Theil verboten, wie in Eheſachen (Sessio XXIV. cap. 4. 5. de reform. matr.), bei Promotionen (Sessio VII. cap. 11. 12. de reform.), wegen der Reſidenz und des Genuſſes der Früchte von einer Stelle in absentia (Sessio VI. cap. 2. de reform. verb. Sessio XXIII. cap. 1. de reform.) u. a. Demungeachtet ſind gewiſſe Gebühren, mit beſonderer Rückſicht auf den Vermögenszuſtand der Bittſteller, üblich geblieben, theils als taxirte Koſten für die Expedition, theils als Bußen (Compoſitionen) für milde Anſtalten.

Das Recht zu dispenſiren hat zuvörderſt der Pabſt in allen Fällen, welche nicht durch das jus divinum beſtimmt ſind, da er im Gebiete deſſelben nur interpretiren darf (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. dispensatio nro. 19, 20. und Citate daſelbſt). Im Gebiete des jus ecclesiasticum ſteht ihm dagegen das Recht zu. In der Gloſſe zum c. 2. Can. XV. qu. VI. heißt es darüber ſogar: „Dico, quod contra jus naturale Papa potest dispensare, dum tamen non contra Evangelium, vel contra articulos fidei, tamen contra Apostolum dispensat.“ Die römiſchen Dispenſen ertheilt die Dataria in offenkundigen Fällen, in geheimen dagegen und in foro conscientiae die Pönitentiaria. Die Biſchöfe dispenſiren in denjenigen Fällen, welche ihnen durch die canones ausdrücklich zugewieſen ſind (*Ferraris* a. a. O. Nro. 25.). Dazu gehört auch die Dispenſation von ihren eigenen Verordnungen (*Benedict XIV.*, de synodo dioecesana lib. XIII. cap. 5. §. 7 seq. *Ferraris* a. a. O. Nro. 91 seq.). Ferner in den Fällen, welche die päbſtlichen Quinquennalfakultäten (ſ. d. Art.) ihnen übertragen. Außerdem wird angenommen, daß, wenn der Pabſt nicht erreichbar iſt, der Biſchof dispenſiren dürfe (Casus papales superveniente impedimento adeundi Papam fiunt episcopales. Kopp, die katholiſche Kirche im 19. Jahrhunderte. Mainz 1830. S. 256). Ebenſo in dringenden Fällen, wo Gefahr im Verzuge iſt, wo das Gewohnheitsrecht für den Biſchof ſpricht, wenn es zweifelhaft iſt, ob es überhaupt einer Dispenſation bedürfe (*Ferraris* a. a. O. Nro. 27—29.). Der biſchöfliche Generalvicar bedarf, um dispenſiren zu können, einer beſonderen Vollmacht (c. 4. de procuratoribus in VI. [I. 19.] Con. Trid. sess. XXIV. c. 6. de reform.). Das Capitel oder der Capitularvicar dürfen sede vacante nur in den Fällen, welche ſelbſtſtändig dem Biſchofe gebühren und nicht päbſtlich verliehen ſind, Dispenſen ertheilen. — Die Wirkung der Dispenſation beſtimmt ſich nach der Beſonderheit der Umſtände und dem Inhalte der ertheilten Licenz oder Abſolution (*Ferraris* a. a. O. Nro. 31 seq.). — Die Dispenſationen beruhen entweder auf geſetzlicher Vorſchrift (dis-

pensatio legis), oder auf dem Ermeſſen des Ertheilenden (*dispensatio hominis*), oder darauf, daß das Geſetz die Ertheilung durch den Berechtigten geſtattet (*dispensatio mixta*). Man unterſcheidet auch die *dispensatio justitiae* und *gratiae* (in forma gratiosa), je nachdem eine ſtreng juriſtiſche Prüfung der Ertheilung vorangehen muß oder nicht. Im letzteren Falle muß aber wenigſtens eine Unterſuchung des Biſchofs vorhergegangen ſeyn, daß keine Subreption vorhanden ſey.

Außer den bereits citirten Schriften ſ. m. noch Klüber's Fortſetzung von Pütter's Literatur des Staatsrechts Band IV. S. 557 folg., wo die 1786 folg. über dieſen Gegenſtand erſchienenen Abhandlungen verzeichnet ſind.

In der evangeliſchen Kirche iſt von Anfang an die Dispenſation ihrem eigentlichen Begriffe nach ſtrenger aufgefaßt und beſchränkt worden. Indem man die geſetzliche Freiheit ſo weit ausdehnte, als es thunlich ſchien, mußte für die Anwendung von Dispenſationen nur ein verhältnißmäßig geringer Raum bleiben. Indeſſen blieb ein ſolcher noch immer, da man nicht im Stande war, wie man es überhaupt nicht iſt, die Geſetzgebung ſo normal einzurichten, daß ein Bedürfniß zu Dispenſationen gar nicht mehr vorkommen könnte. Die Reformatoren unterließen nicht, den Unterſchied göttlicher und menſchlicher Anordnungen dabei in's Auge zu faſſen und die Unſtatthaftigkeit einer Dispenſation von den erſteren auszuſprechen. Die Ertheilung der Dispenſation wollten ſie durch die Pfarrer in Gemeinſchaft mit der Obrigkeit bewirkt wiſſen. So erklärt ſich Luther in der oben mitgetheilten Stelle, worin zugleich die Nothwendigkeit ausgeſprochen iſt, die geſetzlichen kanoniſchen Verbote zu modificiren: „Man ſollte nicht achten, ob der Pabſt die Feſte eingeſetzt hat, oder eine Dispenſation und Urlaub haben müßte. Was wider Gott iſt, und den Menſchen ſchädlich an Leib und Seel, hat nicht allein eine jegliche Gemein, Rath oder Obrigkeit Gewalt abzuthun und wehren, ohne Wiſſen und Willen des Pabſts oder Biſchofs; ja iſt auch ſchuldig bei ſeiner Seelen Seligkeit, daſſelbe zu wehren, ob es gleich Pabſt und Biſchöfe nicht wollten, die doch die Erſten ſollten ſeyn, ſolches zu wehren“ (Werke von Walch Bd. X. S. 361). Daß aber die Löſung von den auch nur menſchlichen Satzungen nicht willkürlich durch den Einzelnen bewirkt werden ſolle, wurde zugleich mit ausgeſprochen. So ſagt Melanchthon de conjugio „Sciant omnes gubernatores discrimen prohibitionum divinarum et humanarum. Divinae nequaquam solvi humana auctoritate possunt. Sed interdum probabilis ratio incidere potest, quare humanae prohibitiones laxentur, quod tamen circumspecte fiat per pastores et magistratus, non privata auctoritate“ (vergl. *J. H. Böhmer*, jus eccles. protest. lib. IV. tit. XIV. §. XLIV seq. Hefftter, die Erbfolgerechte der Mantelkinder. Berlin 1836. S. 123 folg.). Das Recht zu dispenſiren iſt in der evangeliſchen Kirche auf die Obrigkeit, die Landesherrn übergegangen, vermöge der ihnen zuerkannten Geſetzgebung und Gerichtsbarkeit, jedoch mit der Maßgabe, daß ſie nicht ohne Beirath der Kirche ſelbſt hierin verfahren ſollen. Dies wird ſelbſt in beſonderer Anwendung ausdrücklich ausgeſprochen, wie in der Lüneburger Kirchenordnung von 1575, cap. XI. (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts Bd. II. S. 399). „Die Copulation zur Ehe geſchieht, wenn nicht der Magiſtrat mit Rath des Miniſterii dispenſirt, Sonntags oder Montags vor dem hohen Altar.“ Nur wenige Dispenſationen pflegen ſich die Landesherren zu reſerviren, wie von allem Aufgebote u. a. (m. ſ. z. B. Preuß. allgem. Landrecht Th. II. Tit. I. §. 153. Der früher reſervirte Fall einer Ehe mit unehelichen Stiefkindern, Anhang zum Landrecht §. 62., iſt dagegen durch Cabinetsordre vom 17. Januar 1838 für indispenſabel erklärt). Die meiſten Dispenſationen ertheilen im Auftrage und im Namen des Landesherrn die Conſiſtorien und die dieſem untergeordneten Superintendenten, einzelne auch das Cultusminiſterium und die landesherrlichen Adminiſtrativbehörden. Die Vertheilung ſelbſt beruht auf der partikularen Geſetzgebung, welche in Folge der in neueſter Zeit der Kirche zuerkannten größeren Selbſtſtändigkeit mancherlei Veränderungen erfahren hat. Die Dispenſationsbefugniß der Conſiſtorien iſt gewachſen. In Preußen ſind die früher dem Miniſterium der geiſtlichen Angelegenheiten zuſtehenden

kirchlichen Dispenſen auf den evangeliſchen Oberkirchenrath übergegangen, nach dem Reſſortreglement vom 29. Juni 1850, §. 1. Nro. 10. Es gehört dazu die Dispenſation zum einmaligen Aufgebote (Inſtruktion vom 23. Oktober 1817, §. 2. Nro. 10.), ſoweit dieſelbe nicht in einzelnen Provinzen den Oberpräſidenten überlaſſen iſt (Miniſterialreſcript vom 4. Februar 1819), die Dispenſation vom Mangel des kanoniſchen Alters (Miniſterialreſcript vom 13. Juli 1834). Die früher den Regierungen als ein Externum übertragene Dispenſation und Conzeſſion zu Haustaufen, Haustrauungen, vom dritten Aufgebote und von den verfaſſungsmäßigen Erforderniſſen der Confirmation (Regierungsinſtruktion vom 23. Oktober 1817, §. 18. h. Conſiſtorialinſtruktion vom 23. Okt. 1817, §. 2. Nro. 10.) ſind durch die Verordnung vom 27. Juni 1845, §. 1. Nro. 6. auf die Conſiſtorien übergegangen und dieſen ſomit alle kirchlichen Dispenſen zugewieſen. Zugleich iſt den Conſiſtorien vorbehalten, ihre Dispenſationsbefugniß, wo ſich ein beſonderes Bedürfniß dazu ergibt, den Superintendenten, unter Genehmigung des Oberkirchenrathes, zu delegiren. In ähnlicher Weiſe iſt das Reſſortverhältniß auch in andern Ländern geregelt. Im Königreich Sachſen, wo ſeit 1831 große Veränderungen im Kirchenweſen eingetreten ſind, vertheilen ſich die Dispenſationen unter das Miniſterium des Kultus (von Eheverboten wegen Verwandtſchaft, vom dreimaligen Aufgebote, zu Haustrauungen, Copulationen in den geſchloſſenen Zeiten, zu einer neuen Ehe geſchiedener Perſonen, denen dieſe wegen beſonderer Verſchuldung nicht verſtattet war, zu Haustaufen) und die Kreisdirectionen (Erlaß der geſetzlichen Probe vor der Gemeinde bei Privatpatronatſtellen, Dispens von den Erforderniſſen der Confirmation) nebſt dem Landesconſiſtorium (Erlaß der Anſtellungs- oder Beförderungsprüfung deſignirter Geiſtlichen oder Schullehrer). (Verordnung vom 7. November 1831, 2. Dezember 1834 u. a.; ſ. v. Weber, ſyſtematiſche Darſtellung des im Königreich Sachſen geltenden Kirchenrechts [2. Aufl.] Bd. I. S. 282, 306 u. a. verb. mit der erſten Auflage des Werks Th. I. Abth. I. S. 304 folg. Th. II. Abth. I. S. 183. Abth. III. S. 1134 folg. 1296 folg.). Durch Verordnung vom 27. Dezember 1848 iſt den Superintendenten durch das Miniſterium ein Theil der ihm zuſtehenden Dispenſen überlaſſen; doch müſſen dieſelben in jedem Falle ausdrücken, daß es nomine des Miniſterii geſchehe.

Wenn der Landesherr ſelbſt einer kirchlichen Dispenſation bedarf, ſo pflegt er ſich beſondere Gutachten deßhalb einzuholen (Eichhorn, Kirchenrecht Bd. II. S. 65. verb. *G. L. Böhmer*, principia juris canonici §. 224).

Im Allgemeinen ſ. m. *J. H. Böhmer*, diss. de sublimi principum ac statuum evangelicorum dispensandi iure in causis et negotiis tam sacris quam profanis. Halae 1722. 4., wiederholt in ſeinen Exercitationes ad Pandectas. Tom. I. exercit. XIII. p. 481 seq.

H. F. Jacobſon.

Diſſenters, von dissentire, nicht übereinſtimmen, eine in England entſtandene Bezeichnung für diejenigen, welche ſich von der herrſchenden Landeskirche trennten, daher der Name ein Collectivum wurde. Vgl. das Nähere im Art. England, ſtatiſtiſch-kirchlich, und in den einzelnen Art. über die engliſchen Kirchenparteien. In Schottland werden die Epiſkopalen als Diſſenters angeſehen, weil die presbyterianiſche Kirche, die in England als Diſſenterkirche gilt, dort die Landeskirche iſt. Herzog.

Diſſidenten, eine in Polen entſtandene Bezeichnung für alle nicht katholiſche Chriſten dieſes Landes, worüber vergl. den Art. Polen. Seitdem wurde der Ausdruck auch anderwärts gebraucht, um die von der Landeskirche ſich Trennenden zu bezeichnen, ſo beſonders in der franzöſiſchen Schweiz. Herzog.

Dithmar, ſ. Thietmar.

Dlugoſſus, Polens älteſter Geſchichtſchreiber, geboren 1415 zu Cozczyn, nach Andern zu Brzeznik. Nachdem er ſeine Studien vollendet, wurde er in die Kanzlei des Biſchofs Sbigneo de Olesnica aufgenommen, von demſelben zum Prieſter geweiht und zu mancherlei geiſtlichen Pfründen befördert. Denn er hatte ſich ihm als gewandten Geſchäftsführer ſehr empfohlen. Der Biſchof ernannte ihn ſogar zum Vollſtrecker ſeines

letzten Willens, bei welcher Gelegenheit er viele durch die Nachläſſigkeit der früheren Biſchöfe ausgefallene Einkünfte wieder eintrieb, und bei 12 Millionen polniſche Gulden an Gotteshäuſer, Wohlthätigkeitsanſtalten, Gelehrte und hülfsbedürftige Studirende vertheilt haben ſoll. Ladislaus II. berief ihn zu einem Kanonikate zu Krakau. Er zeichnete ſich auch in dieſer neuen Stellung durch Verbeſſerung der Armenhäuſer und durch Unterſtützung der Studirenden aus. Er wurde nun durch den Vicekanzler des Königreiches der Simonie und Schriftverfälſchung angeklagt, wußte ſich aber ſo ſiegreich zu vertheidigen, daß der Ankläger bis zu Thränen gerührt ſeine Anklage zurücknahm. Später wurde er auf des Königs Befehl drei Jahre auf der Burg Meßtyn gefangen gehalten, weil er einem von ihm ernannten Biſchof den vom Pabſt deſignirten vorgezogen. Der König, um ſein Unrecht wieder gut zu machen, ſchickte ihn darauf nach Wien, um in ſeinem Namen um die Hand der Tochter Kaiſer Albrechts II. anzuhalten. Caſimir IV. ernannte ihn zum Erzieher der königlichen Kinder. Er machte zweimal die Reiſe nach Rom, das erſtemal, um dem Biſchof Sbigneo den Cardinalshut zu verſchaffen (was für Polen von Bedeutung war), zum zweitenmal zur Zeit des Jubiläums. Von Rom aus unternahm er eine Reiſe nach Paläſtina, von der er krank zurückkehrte. Er wurde zuletzt zum Biſchof von Reuſch-Lemberg gewählt, ſtarb aber 1480 noch ehe er die biſchöfliche Conſecration erhalten hatte. Seine historia Poloniae usque ad a. 1480, ſein Hauptwerk, erſchien in 13 Büchern in Leipzig 1711—1712, ſodann ſchrieb er die Geſchichte vieler polniſcher Biſchöfe, die ebenfalls gedruckt wurden. Andere Schriften, u. a. eine Geſchichte der heil. Kunigunde, eine Geographie des Königreichs Polen, die Leben einiger polniſchen Heiligen ſind handſchriftlich vorhanden. S. *Iselin*, hist. L. s. v. in Erſch und Gruber den Art. von Falkenſtein, der für die biographiſchen Angaben einen handſchriftlichen Codex der Dresdner Bibliothek benützte. Herzog.

Doctrinarier, eine Frucht des durch die Reformation innerhalb der katholiſchen Kirchen angefachten Lebenstriebes und Eifers. Es gibt deren zwei Arten, die unter ſich nur in unbedeutenden Dingen ſich unterſcheiden. 1) In Frankreich, doctrinaires, pères de la doctrine chrétienne, Väter der chriſtlichen Lehre, geſtiftet 1592 durch Cäſar von Bus, Prieſter und Domherr in Cavaillon, der ſich bereits als eifriger Seelſorger und Prediger bekannt gemacht hatte. Das Leſen des römiſchen Katechismus erweckte in ihm den Gedanken, eine Congregation zu gründen, um dieſen Katechismus dem Volke einzuprägen. Er vertheilte den katechetiſchen Stoff in verſchiedene Theile, die er die kleine, die mittlere, die große Lehre nannte, ſammelte um ſich einige junge Geiſtliche, denen er Anleitung zum Unterrichte in der ſogenannten kleinen Lehre gab; ſchickte ſie auf die Straßen und Kreuzwege und trug ihnen auf, Jedermann, der ihnen begegnete, zu katechiſiren. Er ſelbſt lehrte in den Kirchen und in den Häuſern indem er zuerſt die mittlere, darauf die große Lehre vortrug, um auch die Gebildeten anzuziehen. Als noch mehrere Gehülfen hinzugekommen, verſammelte er alle in l'Isle in der Grafſchaft Venaiſſin 1592; da wurde beſchloſſen, in dieſer Gegend ſolche Uebungen anzuſtellen, und zwar zunächſt in der Hauptſtadt Avignon, und den Pabſt Clemens VIII. um ſeine Einwilligung zu erſuchen, die ohne Schwierigkeit ertheilt wurde, worauf 1597 die eigentliche Beſtätigung der Congregation erfolgte. Die Doctrinarier fanden überall vielen Beifall und verbreiteten ſich in Frankreich, obſchon es an inneren Zerwürfniſſen nicht fehlte; die ſeit 1616 eingeführte Verbindung mit den Somaskern hörte 1651 nach mannigfaltigen Reibungen wieder auf, und es ereignete ſich dabei, daß Innocenz X. eine Bulle vom J. 1651 annullirte, indem er als Grund angab, daß ſie ihm durch Liſt entriſſen worden ſey.

2) In Italien. Padri della dottrina christiana geſtiftet durch den mailändiſchen Edelmann Marcus de Sadis Cuſani in Rom 1562, um dem Volke und beſonders auch den Kindern den Katechismus einzuprägen; die Geſellſchaft, worunter eine Zeitlang Cäſar Baronius, der berühmte Kirchengeſchichtſchreiber, durch ſeine Thätigkeit hervorleuchtete, verbreitete ſich auch auf dem Lande; die Ausbreitung nahm beſonders zu, ſeitdem Pius V. alle Pfarrer mit der Stiftung ſolcher Brüderſchaften beauftragte. Sie

gaben ſich darauf eine eigene Verfaſſung. Daß dieſen Vätern der chriſtlichen Lehre keine zuweit getriebene Ausbildung des Wiſſens vorgeworfen werden kann, beweist die Verordnung bei Helyot IV. S. 251, daß die Laien unter ihnen, wenn ſie nicht leſen können, nur verbunden ſind, den Roſenkranz zu beten (anſtatt des Leſens des Breviers, welches diejenigen treiben, welche leſen können). Die mehrſten Doctrinarier finden ſich in Rom, einige auch an anderen Orten Italiens. Vgl. über beide Abtheilungen der Doctrinarier Helyot IV. S. 232—252. Herzog.

Dodanim, דֹּדָנִים, wird 1 Moſ. 10, 4. als Sohn Javan's aufgeführt. Nach der Darſtellung in jenem Capitel der Geneſis haben wir einen Stamm griechiſcher Abkunft zu verſtehen, und die älteren Ausleger haben daher der Namensähnlichkeit folgend an Dodona, das berühmte Orakel des Zeus in Epirus gedacht, wie z. B. *Clericus* Comment., *Michael.* Spicil. Geogr. ext. I. p. 120. Supplem. ad Lex. hebr. II. p. 414. Roſenmüller, Bibl. Alterth. I, 1. S. 225. III. S. 375 Note 7. Dagegen bemerkt Knobel richtig, daß dieſe Erklärung nicht zu den übrigen Japhetitennamen paſſe, welche alle von den Stämmen oder Völkern und von den Ländergebieten, nicht von den einzelnen Städten entlehnt ſeyen. Knobel ſelbſt will (Völkertafel der Geneſis S. 104 ff. Comment. zur Gen. S. 105) nach dem Vorgange von Geſenius (Monum. Phoenic. p. 432. Thesaur. und דרנים S. 1266) und älterer jüdiſcher Erklärer דרנים auf den ganzen illyriſchen oder nordgriechiſchen Stamm beziehen, der nach dem bekannteſten Zweige deſſelben, den Trojanern oder Dardanern, benannt ſey, ſo daß דֹּדָנִים aus דַּרְדָּנִים contrahirt wäre. Dies würde unbedingt jenem Dodona vorzuziehen ſeyn, wenn die Lesart דרנים ganz ſicher wäre. Schon in der Stelle der Geneſis haben Cod. Sam. und LXX. רֹדָנִים geleſen, und dies iſt in der 1 Chron. 1, 7. aus jener aufgenommenen Genealogie die verbürgte Lesart, wo דרנים einiger Handſchriften und Ausgaben ſicher nur aus der Geneſis corrigirt iſt, vgl. über die Verſchiedenheit der Lesarten die genaue Angabe bei *Michael.* Spicil. I. p. 115 seq. Dies רֹדָנִים nun will Bochart (Phaleg. III, 6.) von den Anwohnern des Fluſſes Rhodanus (Rhone) als griechiſchen Coloniſten verſtehen, was aber ziemlich fern liegt und unwahrſcheinlich iſt; viel beſſer nimmt man רֹדָנִים nach dem Vorgange der LXX. (*Ῥόδιοι*) als Bezeichnung der Bewohner der Inſel Rhodus (ſ. d. Art.). Die Verbindung derſelben mit כִּתִּים, den Cypriern, erſcheint ganz paſſend, da auch Epiphan. (adv. haer. 30. §. 25.) *Κίτιοι* und *Ῥόδιοι* als deſſelben Stammes zuſammenſtellt. Hiernach nun wollen Manche auch in der Stelle der Geneſis geradezu דרנים ſtatt דדנים geleſen wiſſen, was bei der leichten und öfter vorkommenden Verwechſelung von ר und ד ſehr leicht möglich iſt; ſo v. Bohlen, Comment. z. Gen. S. 120. Tuch, Gen. S. 215 f. Geſenius (früher) Thes. s. דרנים S. 322. Mir erſcheint dies jedoch immer nur als Correctur, und wenn כִּתִּים in unſerer Stelle, wie es wahrſcheinlich iſt, nicht bloß die Cyprier im engeren Sinne, ſondern den Kariſchen Stamm bezeichnet (ſ. Knobel an den betreffenden Stellen), ſo ſind die Rhodier jeden Falls als einen zu kleinen Kreis bezeichnend zurückzuweiſen. Arnold.

Doddridge, Philipp, Dr. theol., war der Sohn eines nonconformiſtiſchen Geiſtlichen zu Shepperton, Grafſchaft Middleſex. Er war geb. den 26. Juni 1702, kam im dreizehnten Jahre in eine Privatſchule zu St. Albans, wo ihn der dortige Diſſentergeiſtliche Dr. Sam. Clarke kennen lernte. Dieſer brachte ihn in die Diſſenterſchule zu Kibworth, Leiceſter (1719), wo Jennings, der Vorſtand dieſes kleinen theolog. Seminars, ihn als beſonders tüchtigen Lehrer ſeinen Freunden empfahl. 1722 wurde er daſelbſt Prediger und drei Jahre darauf Hülfsgeiſtlicher zu Market Harborough. Er predigte abwechſelnd hier und in Kibworth, 1729 gründete er in Market Harborough ein theol. Seminar, da das in Kibworth mit Jennings' Tode (1723) eingegangen war. Im Dec. 1729 verlegte er daſſelbe nach Northampton, wohin ihn die dortige Diſſentergemeinde als Prediger berufen hatte. Er wirkte daſelbſt 20 Jahre als Prediger und Lehrer mit großer Auszeichnung. Das von ſeinem Lehrer Jennings gegründete Lehrſyſtem verbeſſerte er in vielen Punkten. Er drang auf allſeitige Bildung. Nicht bloß die alten

Sprachen, sondern auch Mathematik, Logik, Philosophie, schöne Wissenschaften, ja auch Anatomie und Astronomie wurden gelehrt. Täglich wurde bei'm Morgengebet das Alte Testament, Abends das Neue — Beide in der Ursprache gelesen. Den vorgerückteren Klassen las er über praktische Theologie, Dogmatik, Geschichte des Nonconformismus, auch über Mythologie. Auch Rede- und Predigtübungen wurden gehalten. Kaum hatte Doddridge sein Seminar gegründet, als er deßhalb vor dem geistlichen Gerichtshof verklagt wurde. Nur durch die Dazwischenkunft des Königs wurde der Proceß niedergeschlagen. Doddridge's Seminar wurde bald das bedeutendste für die Independenten. Er hatte gewöhnlich 20—30 Studenten, darunter mehrere Nichttheologen. Seine bedeutendsten Schriften sind: Rise and Progress of Religion in the Soul. Family Expositor. 6 Vol. Lectures herausgeg. v. Sam. Clarke 1763. Correspondenz 1829—31. 5 Vol. Doddridge war ein Mann von liebenswürdigem Karakter, entschiedener Frömmigkeit, als Prediger, Lehrer und Schriftsteller gleich geachtet und geliebt. Es wird ihm nur vorgeworfen, daß er sich in seinen Predigten zu sehr nach den verschiedenen Stimmungen und Ansprüchen seiner Zuhörer gerichtet habe. Er war ferner einer der besten Liederdichter unter den Dissentern. Viele seiner Lieder werden noch heute gesungen. Doddrige erreichte kein hohes Alter. Sein Doppelberuf war zu anstrengend für ihn und untergrub seine Gesundheit. Diese herzustellen ging er 1750 nach Bristol, dann nach Lissabon, wo er am 26. Okt. 1751 starb. Quellen: die Biographie von Orton, und Bogue und Bennet, Geschichte der Dissenter II. S. 228 ff. **C. Schöll.**

Dodwell, Heinrich, geboren zu Dublin 1641, frühe verwaist, hülflos und mittellos, wurde von einem Verwandten geistlichen Standes unterstützt und auf diese Weise seine Entwicklung ermöglicht. In Dublin, im Trinity-College, verbrachte er von 1656 an 10 Jahre, erlangte mehrere akademische Grade und gab einige kleinere Schriften heraus, weigerte sich aber, lediglich aus Gewissenhaftigkeit, in den geistlichen Stand einzutreten. Daneben hing er mit begeisterter Vorliebe an der anglikanischen Kirche, und trat bald als ihr eifriger Verfechter auf. Nachdem er 1674 nach England sich übergesiedelt, und eine Reise nach Holland gemacht hatte, ließ er eine Reihe von Schriften erscheinen, welche ihn als Gelehrten und besonders als Vertheidiger der anglikanischen Kirche in Ruf brachten; darauf erhielt er in Oxford die Professur der Geschichte der Literatur, mußte aber schon 1691 diese Stelle niederlegen, weil er, dem vertriebenen Jakob II. getreu, dem Könige Wilhelm III. den Eid zu leisten sich weigerte. Mehrere Bischöfe thaten dasselbe und verloren so ihre Stellen; Dodwell vertheidigte sie in mehreren Schriften, erklärte diejenigen, die an ihrer Stelle ernannt worden, für Schismatiker und trat aus der Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirche heraus. Indessen überwog doch bald sein Eifer für das Prinzip der bischöflichen Kirche jene Opposition. Um diese Kirche nicht aufgeben zu müssen, erkannte er die früher von ihm als schismatisch gebrandmarkten Bischöfe an, und sprach den abgesetzten das Recht ab, sich Nachfolger zu geben, doch ohne selbst in die Gemeinschaft der bischöflichen Kirche zurückzukehren. Mittlerweile hatte er sich nach Cookham (zwischen London und Oxford), von da nach Shotterbrooke zurückgezogen, und bereits 52 Jahre alt geheirathet, aus welcher Ehe 10 Kinder hervorgingen. In dieser seiner zurückgezogenen Stellung schrieb er noch viele Schriften mannigfaltigen Inhalts bis zu seinem im Jahre 1711 erfolgten Tode. Kurz zuvor war er in die Gemeinschaft der anglikanischen Kirche zurückgekehrt.

Dodwell war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und hat sich in einer sehr großen Zahl von Schriften auf dem Gebiete der klassischen Philologie, der klassischen Antiquitäten, Literaturgeschichte, Chronologie und Geographie, große, ja, man kann wohl sagen, seine größten, bleibenden Verdienste erworben, welche aber hier nicht weiter dargelegt werden können. Sehr zahlreich, aber an Bedeutung jener ersten Klasse seiner Schriften nicht gleichkommend sind seine theologischen Schriften. Schon während seines Aufenthaltes in Dublin schrieb er eine Vorrede zu der englischen Uebersetzung des berühmten Buches von Franz v. Sales, Introduction à la vie dévote, zwei Briefe über

den Empfang der heil. Weihe, wovon die zweite Ausgabe 1681 mit einer Abhandlung über Sanchuniathon vermehrt erſchien. In der Periode zwiſchen 1674—1688 beſchäftigte er ſich mit vorzüglich patriſtiſchen Studien, damit den beſonderen Zweck einer Vertheidigung der anglikaniſchen Kirche verbindend. Hauptſächlich kommen hier in Betracht 1) ſeine dissertationes Cyprianicae (London 1684, auch in der Londoner- und Bremerausgabe der Werke Cyprians), worin er viele Gelehrſamkeit und Scharfſinn, mitunter auch Hang zu ſonderbaren Meinungen an den Tag legte. Seine Anſicht, daß es nur eine ſehr geringe Zahl von Märtyrern gegeben habe, niedergelegt in der eilften jener Diſſertationen, de paucitate martyrum, wurde widerlegt von Ruinart in der Praefatio generalis in Acta Martyrum, und in neueſter Zeit von Wiſeman in der Schrift: Zuſammenhang der Ergebniſſe wiſſenſchaftlicher Forſchung mit der geoffenbarten Religion, deutſch von Haneberg, Regensburg 1840. 2) Dissertatio de jure laicorum sacerdotali ex sententia Tertulliani aliorumque veterum, worin die Verwaltung der Sakramente ausſchließlich den Dienern der Kirche vindicirt wird. London 1685. 3) Die Ausgabe der opera posthuma des B. Pearſon, nebſt einer Abhandlung de successione primorum Romae episcoporum. Oxford 1687. Aus der Zeit ſeines Profeſſorates in dieſer letzten Stadt ſtammen ſeine dissertationes in Irenaeum. Oxford 1689; worin er Anſichten aufſtellte, die dem ſtrengen Inſpirationsbegriffe ſeiner Zeit nicht entſprachen (dissert. I.); nicht minder Anſtoß gab er durch die Erklärung, daß die Dämoniſchen des N. T. eigentlich Epileptiſche waren (dissert. II.) Nach dem Aufgeben ſeines Profeſſorates ſchrieb er eine Abhandlung über den Gebrauch der muſikaliſchen Inſtrumente in der Kirche (1698), einen Brief gegen Toland's Anſichten vom Kanon des N. T. (1701) eine Abhandlung gegen gemiſchte Ehen (1702), gegen die gelegentliche Communion in den Kirchen anderer Bekenntniſſe (1705), und einen Brief gegen den Gebrauch des Weihrauchs beim Gottesdienſte (1711). Großen Anſtoß gab er durch an epistolary discourse etc. London 1706, worin er mittelſt der Schrift und der Kirchenväter zu beweiſen ſuchte, daß die menſchliche Seele von Natur ſterblich ſey, und daß ſie lediglich in Folge göttlichen Wohlgefallens unſterblich gemacht werde behufs der Beſtrafung oder der Belohnung; dies letzte durch ihre Vereinigung mit dem heiligen Taufgeiſt (baptismal spirit). Dieſe ſonderbare Anſicht ſuchte er mit ſeinem Eifer für das Prinzip der biſchöflichen Kirche zu verbinden, indem er zu beweiſen ſich beſtrebte, daß ſeit dem Abtreten der Apoſtel jener unſterblich machende Taufgeiſt bloß und allein durch die Biſchöfe mitgetheilt werde, woraus er die Nothwendigkeit der Rückkehr aller Nonconformiſten und Schismatiker, ſelbſt der Katholiken in die biſchöfliche Kirche ableitete. In derſelben Schrift ſtellte er die Anſicht auf, die er ſpäter noch durch eigene Schriften vertheidigte, daß prieſterliche Abſolution zu Vergebung der Sünden nothwendig ſey ſelbſt für den wahrhaft Reuigen. Je größer der Ruf und das Anſehen des Verfaſſers waren, deſto mehr Widerſpruch riefen ſeine paradoxe Anſichten, beſonders die von der Sterblichkeit der Seele, hervor, daher denn von allen Seiten Widerlegungsſchriften erſchienen, die Dodwell zu weiteren Schriften über denſelben Gegenſtand veranlaßten (ſ. Grundling's Hiſtorie der Gelahrtheit. 3. Thl. S. 4028 ff. und *Nicéron*, mémoires etc. I. p. 138 sqq. In der Hitze des Streites ließen ſich beide Theile über die Grenzen der Mäßigung hinaus fortreißen; man beſchuldigte Dodwell der Gottloſigkeit, der Hinneigung zum Katholicismus, wozu er allerdings einigen Anlaß gegeben; er ſelbſt ſtellte die Anſicht auf, daß die vier Evangelien erſt in den Zeiten Trajans geſchrieben worden.

Uebrigens bewegte ſich Dodwell in den Formen einer ſtrengen, ſogar aſcetiſchen Frömmigkeit, er faſtete alle Wochen drei Mal und überdieß die ganze Faſtenzeit hindurch. Auf den Reiſen, die er in der Periode ſeiner Zurückgezogenheit nach der Niederlegung ſeines Profeſſorates nach London und Oxford machte, um die dortigen Bibliotheken zu benützen, führte er immer die hebräiſche Bibel, das griech. N. T., die anglikaniſche Liturgie, Thomas a Kempis u. a. mit ſich. Von ſeinen Söhnen ſind zwei zu nennen, 1) Heinrich, Rechtsgelehrter, ſ. Deismus S. 318; 2) Williams, Archidiakon in Berkſhire,

Verfaſſer mehrerer, aber nicht bedeutender theologiſcher Schriften. Vgl. *Francis Brokesby* life of Dr. Henry Dodwell with an account on his works etc. London 1715. 2 Bde. Erſch und Gruber. Herzog.

Döderlein. Es gibt mehrere gelehrte Theologen dieſes Namens*). Unter ihnen aber nimmt in der Entwicklungsgeſchichte der neuern proteſtantiſchen Dogmatik Johann Chriſtoph Döderlein inſofern eine bedeutende Stellung ein, als er den Uebergang aus der ſtreng orthodoxen in die freiere Lehrweiſe bildet, die ſich in ihrem Moderantismus unverſehens dem Rationalismus zuneigte. Geb. den 20. Januar 1745 zu Windsheim in Franken, wo ſein Vater Prediger war, bezog er 1764 die Univerſität Altorf und wurde, nachdem er kurze Zeit eine Hauslehrerſtelle verwaltet, im 22. Jahre Diakon in ſeiner Vaterſtadt, wo er ſeine Muße dem Studium der Kirchenväter widmete. Nachdem er ſich durch ſeine Curae criticae et exegeticae als Schriftſteller bekannt gemacht hatte, erhielt er 1772 die letzte theologiſche Profeſſur und das Diakonat in Altorf. 1782 folgte er einem Ruf nach Jena, wo er als geh. Kirchenrath und zweiter Profeſſor der Theologie am 2. Dec. 1792 ſtarb. Von ſeinen exegetiſchen Arbeiten war ſein »Jeſajas« (1775. 3. Ausg. 1789.) beſonders geſchätzt. Auch ſeine »Sprüche Salomo's« (1778) galten längere Zeit als die beſte praktiſche Erklärung dieſes Buches. Beſonders aber hat ſeine Dogmatik, die er auf den Wunſch einiger in Altorf ſtudirenden Ungarn im J. 1780 unter dem Titel: Institutio theol. christianae, ſpäter auch in deutſcher Ueberarbeitung, herausgab, Epoche gemacht, indem er bei dem Gebrauch der Beweisſtellen ſtreng exegetiſch verfuhr und das Dogmengeſchichtliche mit dem ſyſtematiſchen Lehrvortrage verband, was unverkennbar mit der kritiſch-aufklärenden Richtung zuſammenhing, die um dieſe Zeit in Deutſchland ſich anbahnte. Sein dogmatiſcher Standpunkt läßt ſich am beſten aus der Vorrede erkennen, worin es heißt: »der Dogmatiker muß in unſern Tagen zwar nicht neue Lehren erfinden und über die Bibel hinausgehen; aber auch nicht bei dem Alten ſtehen bleiben, ſondern das, was von ihnen geſagt worden iſt, richtiger beſtimmen, die neuern Erklärungen und Vorſtellungen einzelner Lehren nutzen und dabei hauptſächlich auf unſere Zeitbedürfniſſe Rückſicht nehmen. Er muß daher unterſuchen, welche Lehren jetzt am meiſten bezweifelt und beſtritten werden und ſie deſto ſorgfältiger und richtiger beſtimmen. Auch bei den Beweiſen muß er ſich nach den Umſtänden der Zeit richten und nicht alle ſchwankenden und unſichern Gründe des Alterthums billigen und beibehalten. Vielmehr muß er die großen Fortſchritte, die zu unſrer Zeit in der Auslegungskunſt gemacht worden ſind, dazu nutzen, daß er in der Wahl der Beweiſe der Glaubenslehre vorſichtig ſey; nicht auf die Menge derſelben, ſondern auf ihre innere Güte ſehe, und daher nur ſolche wähle, die deutlich und bündig ſind.« Dieſer Richtung diente auch die von ihm ſeit dem Jahr 1780 herausgegebene »theologiſche Bibliothek.« In ſeinen mündlichen Vorträgen auf dem Katheder und im Umgange mit den Studirenden — er leitete in den Nachmittagsſtunden des Sonntags ein Predigerinſtitut — muß er ſehr anregend geweſen ſeyn. Er las faſt über alle Fächer der Theologie und war als Docent beliebt. Ein treues Gedächtniß, Phantaſie und Leichtigkeit in Hand-

*) Joh. Alexander Döderlein geb. d. 11. Febr. 1675 zu Weiſſenburg im Nordgau. Verf. der Abhandlung: Antiquitates gentilismi Nordgaviensis oder von dem Heidenthum der alten Nordgauer. Nürnb. 734. und verſchiedener archäologiſcher u. hiſtoriſcher Werke. — Chr. Alb. D., geb. 1714 zu Sayeringen in der Grafſchaft Oetingen. Dr. u. Prof. d. Theol. zu Bützow. Schriften: de Thaletis et Pythagorae theologica ratione. Gött. 1750. Vermiſchte Abhandlungen aus allen Theilen der Gelehrſamkeit. Halle 1755. Von dem rechten Gebrauch u. Mißbrauch d. menſchl. Vernunft in göttl. Dingen. Bützow 1760. 61. II. Comment. de Ebionaeis e numero hostium divinitatis Christi eximendis. ib. 1769. Ueber Toleranz u. Gewiſſensfreiheit 1776. 8. Theol. Abhandlungen über den ganzen Umfang der Rel. 1777—89. IV. Ueberzeugender Beweis von der wahren Gottheit des Sohnes Gottes. 1789. (Vgl. Meuſel unter „Döderlein" und Bouginé Handb. der allg. Literaturgeſch. IV. S. 89.)

habung der Sprache kamen ihm auch als Prediger zu ſtatten, obgleich ſein Vortrag an Monotonie litt.

Vgl. Hänleins u. Ammons Journal. I, 1. Schlichtegrolls Nekrolog. 1792. Döring, die deutſchen Kanzelredner S. 36 ff. (wo ein Verzeichniß ſeiner Schriften). Heinrichs, Verſuch einer Geſchichte der verſchiedenen Lehrarten der chriſtl. Glaubenswahrheit. Lpz. 1790. S. 492 ff. Erſch und Gruber. Hagenbach.

Doeg (Aengſtiger oder Sorgfältige, דֹּאֵג), ein Idumäer von Geburt 1 Sam. 22, 9. 18. Pſ. 52, 2. war Oberaufſeher über die Hirten und Heerden des Königs Saul (nach LXX zu 1 Sam. 22, 9. *ὁ Σύρος, νέμων τὰς ἡμιόνους Σαοὺλ* vgl. Joseph. Antiq. 6, 12, 1.), was an orientaliſchen Höfen ein bedeutendes Amt war. Daß ſich die iſraelitiſchen Könige viel mit Viehzucht und Ackerbau beſchäftigten, ſieht man auch aus 2 Chron. 26, 10. Zu Nob, einer Prieſterſtadt im Stamm Benjamin Neh. 11, 32. Jeſ. 10, 32., wohin damals Saul die Stiftshütte verſetzt hatte, wahrſcheinlich wegen einer levitiſchen Unreinigkeit, nachdem er zum Iſraelitenthum übergetreten war, im Heiligthum oder neben demſelben verſperrt (1 Sam. 21, 8.), war er Zeuge von der Unterſtützung, welche der Hoheprieſter Ahimelech (ſ. d. Art.) dem vor Saul fliehenden David hatte angedeihen laſſen, konnte ſich aber zugleich auch von der Unſchuld des Prieſters überzeugen, da ſich David für einen Diener und Abgeordneten Sauls ausgegeben hatte, 1 Sam. 21, 3. 4. Deſſen ungeachtet hatte er die Stirne, den Ahimelech dem Könige Saul als einen Mitverſchwornen Davids 1 Sam. 22, 9 ff. zu denunciren, und den Blutbefehl des Königs zur Ermordung ſeines ganzen Geſchlechtes mit fürſtendieneriſcher Bereitwilligkeit auszuführen, nachdem ſelbſt die Leibwächter Sauls entſetzt ſich der Ausführung ſolcher Gräuelthat geweigert hatten. David hatte den ſchlechten Karakter dieſes Höflings ſchon vorher durchſchaut, 1 Sam. 22, 22., aber wahrſcheinlich deſſen ſich nicht verſehen, daß er fähig ſey, fälſchlich den Oberprieſter anzuklagen und durch Entſtellung ſolch entſetzliche Folgen herbeizuführen, wodurch 85 Prieſter durch ſeine Mörderhand unſchuldig das Leben verlieren ſollten. David ſetzte ihm deßwegen im 52. Pſalm das wohlverdiente Schanddenkmal, in ihm Betrug, Lüge und Verrath, nebſt Schadenfreude über gelungene Bubenſtücke für immer an den Pranger ſtellend. Es iſt nicht der mindeſte Grund vorhanden, dieſe auch in der Ueberſchrift enthaltene Beziehung des Pſalmes auf Doeg und noch viel weniger die Urheberſchaft Davids zu läugnen. Vgl. meinen Commentar zum Pſalter I, S. 280—284. Vaihinger.

Dogma, ſ. Dogmatik und Dogmengeſchichte.

Dogmatik. Wenn im altkirchlichen Sprachgebrauch die chriſtliche Lehre oder ein Moment derſelben als Dogma bezeichnet wird (*δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων* in dem ignatianiſchen Briefe an die Magneſier K. 13., *δόγματα θεοῦ* bei Origenes in Matth. tom. XII. §. 23., *τὸ δόγμα* ſchlechthin für das Ganze der Lehre bei Origenes c. Celsum III, c. 39., wo die Apoſtel *διδάσκαλοι τοῦ δόγματος* heißen, *ῥητὸν δόγμα* in den Pſeudoklementinen XV. c. 1. — um uns hier auf die Nachweiſung dieſes Gebrauches bei Schriftſtellern der erſten Jahrhunderte zu beſchränken), ſo iſt darin die Vorſtellung des Entſchiedenen, Feſtſtehenden, des unbedingt Gültigen enthalten. Es liegt bei den Kirchenvätern des zweiten und dritten Jahrhunderts, bei Juſtin dem Märtyrer, Irenäus, Klemens, Origenes, auch in den Klementinen und in den neuentdeckten Büchern der Philoſophumena an ſehr vielen Stellen offen vor, daß ſie auch die Lehrſätze der griechiſchen Philoſophenſchulen — hierin ſich an einen ſchon vorgefundenen Sprachgebrauch anſchließend — und der chriſtlichen Häreſien *δόγματα* nennen. Die Stellen dieſer Art ſcheinen auf die Vorſtellung zu führen, zum Dogma oder zu einem Inbegriff von Dogmen ſey die chriſtliche Lehre erſt geworden durch die Theologie, indem dieſelbe ihr die wiſſenſchaftliche Form gegeben, oder durch die Kirche, indem ſie die Lehre zum Inhalt ihres Bekenntniſſes gemacht habe. Allein dieſer zweite Gebrauch des Wortes iſt ein entlehnter, aus dem heidniſchen Gebiet herübergenommener, von dem die Feſtſtellung des Begriffes, inſofern ein urſprünglicher, in der Kirche einheimiſcher

Gebrauch vorliegt, nicht ausgehen kann. Ueberdies ist die wahrscheinlichere Annahme, daß auch jene Lehrsätze der Philosophenschulen und Sekten δόγματα genannt wurden nicht als das vom menschlichen Geist Gebildete oder Angeeignete, sondern im Gegensatz gegen das in diesen Kreisen Streitige, Zweifelhafte. Jedenfalls ist es im Sinne des ersten Sprachgebrauchs das Beruhen auf göttlicher Auctorität, der Ursprung aus göttlicher Offenbarung, wegen dessen die Lehre als ein unfehlbar Wahres, unbedingt Gültiges, als δόγμα bezeichnet wird. Mit Recht hat darum Nitzsch in der Einleitung zu seinem System der christlichen Lehre die Bedenken, welche Döderlein von jener Auffassung des Begriffes: Dogma, aus gegen die mit Fr. Buddeus aufgekommene Bezeichnung der christlichen Glaubenslehre mit dem Namen der Dogmatik erhoben hat, als ungegründet zurückgewiesen. Den neutestamentlichen Gebrauch des Wortes übergehen wir, da von ihm die Bezeichnung unserer Wissenschaft offenbar nicht ausgegangen ist.

Jener altkirchliche Sprachgebrauch führt uns auf den rechten Punkt, um Möglichkeit und Recht einer Wissenschaft der Dogmatik als eines Gliedes im Organismus der Theologie zu erkennen. Die Dogmatik will die christliche Religion nach der Seite, nach welcher sie Erkenntniß, Lehre ist, darstellen. Aber indem sie dies unternimmt, erwartet man von ihr, daß sie uns nicht erzähle, was zu irgend einer Zeit und in irgend einem Kreise für Wahrheit gegolten hat, was Andre geglaubt haben; sondern das, was in Sachen der Religion das Wahre, unbedingt Gültige ist, soll sie uns lehren. Gegen diesen Anspruch nun, gegen das Unternehmen diesen beiden Forderungen zugleich zu entsprechen, erheben sich von den Grundunterscheidungen alles menschlichen Wissens aus sehr bedeutende Bedenken. Von der Sphäre nicht der Natur, sondern des Geistes ist die Rede; denn in diese fällt jedenfalls das Objekt jener Wissenschaft. In diesem Gebiet entspringt die durchgreifendste Theilung aus dem Unterschiede, ob der Gegenstand des Wissens als solcher ein der Zeit unterworfener, ein sich bewegender und verändernder, ein Werden und Geschehen ist, oder ein von der Zeit unabhängiger, ein wandelloses Seyn, ein Moment der Wahrheit, die nicht geworden ist und nicht vergehen kann, die der Geist nicht zu erkennen vermag, ohne sich bewußt zu werden, daß sie vermöge derselben Nothwendigkeit, welche ihn heute zur Anerkennung zwingt, nach Jahrtausenden eben so gelten wird. Wenn dort der Geist sein Erkennen ursprünglich aus der Erfahrung schöpft, so hier aus den ihm selbst immanenten Vernunftprincipien. Wenn dort die Richtung auf die Besonderung in ihrer Mannigfaltigkeit und Fülle die herrschende ist, so hier die Richtung auf das Allgemeine, auf Vereinfachung der Erkenntniß. Jenes Wissen läßt sich als das geschichtliche im weitesten Umfange dieses Begriffs bezeichnen, dieses als das rationale. Es fragt sich, welcher unter diesen beiden Sphären des Wissens die christliche Lehrwissenschaft angehören will. Will sie sich ihren geschichtlichen Karakter wahren, so muß sie den Anspruch aufgeben, das schlechthin Wahre und unbedingt Gültige im Gebiet der Religion zur Darstellung zu bringen. Denn alles Geschichtliche ist als dieses so oder so Bestimmte auch ein räumlich und zeitlich Beschränktes und mit einer Verneinung Behaftetes. Wie es uns irgendwie gegeben seyn kann, ist es nie das Ganze, sondern ein Moment, welches andre Momente zu seiner Ergänzung fordert. In dieser geschichtlichen Haltung also wird die Wissenschaft der christlichen Lehre, mag sie sich an den Lehrbegriff einer bestimmten Kirche anschließen oder sich durch den selbstständigen Rückgang auf die ursprünglichen Erkenntnißquellen des Christenthums in ihrem Verfahren davon unabhängig machen, sich schon ihrem Gegenstande nach nur eine relative Bedeutung zuschreiben können. Will sie als Wissenschaft das unbedingt Gültige zu lehren sich zur Aufgabe setzen, so muß sie ihre Erkenntniß herleiten aus allgemeinen, dem Geist immanenten Principien. Allein dann ist sie nicht mehr Theil der Theologie, sondern geht in Philosophie über.

Theilung kann man mit diesen ihren Folgen gelten lassen, insofern sie den Gegenstände des menschlichen Wissens umfaßt, die demselben aus den

Weſen und der Entwickelung des menſchlichen Geiſtes ſelbſt entſpringen. Die Wiſſenſchaft der chriſtlichen Lehre aber empfängt ihren Gegenſtand von der erlöſenden Offenbarung Gottes in Chriſto, dem Gottmenſchen. In dem Weſen dieſer Offenbarung, die als ſolche der Abſchluß aller andern Offenbarung iſt, liegt es, daß in ihr jener Gegenſatz zwiſchen dem, was die Vernunft ſucht — dem abſolut Gültigen, — und dem, was die Geſchichte gibt — dem relativ Gültigen, — aufgehoben iſt. Hier iſt ein Einzelnes, Thatſächliches, zeitlich und räumlich Beſchränktes und doch ſchlechthin Wahres, unbedingt Gültiges, das Maß aller andern Erkenntniß im religiöſen Gebiete.

Somit kann ſich die wiſſenſchaftliche Darſtellung der chriſtlichen Lehre ihren geſchichtlichen Karakter bewahren, ohne doch ihre Aufgabe, das ſchlechthin Gültige, Wahre der Religion zu lehren, aus den Augen zu laſſen; denn die chriſtliche Religion iſt eben ſelbſt geſchichtliche Thatſache, nämlich die abſolute Thatſache der Geſchichte. Darauf beruht die ſchlechthin eigenthümliche und einzige Stellung der chriſtlichen Lehrwiſſenſchaft unter den Wiſſenſchaften. Die Schranke, die der Löſung dieſer Aufgabe geſetzt iſt, iſt die ſubjektive Schranke der aneignenden und reproducirenden Perſönlichkeit, nicht eine im Gegenſtand liegende.

Dabei iſt Vorausſetzung für die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft der chriſtlichen Lehre, daß ihr Gegenſtand ſelbſt, dieſe Offenbarung Gottes in Chriſto eine innere Einheit beſitzt, welche ſeine mannigfachen Momente ſo umfaßt, daß ſie ſich ſelbſt in ihnen entfaltet, welche ebendamit der Schlüſſel iſt zu ihrem wahrhaften Verſtändniß. Dieſe Einheit iſt die Erlöſung des Menſchen, Thatſache und Idee in Einem; denn die Wiſſenſchaft der chriſtlichen Lehre kann die Erlöſung nur inſofern als dieſe Einheit erkennen, als ſie an der Gewißheit feſthält, daß ſie der ewige Gottesgedanke ſelbſt iſt, auf den alle Gottesoffenbarung an das ſündige Menſchengeſchlecht ſich teleologiſch bezieht. Doch iſt der Begriff der Erlöſung hier in ſo weitem Sinne genommen, daß auch die letzte Enthebung von aller Unvollkommenheit, alſo von Allem, was dem urbildlichen Begriff des Menſchen nicht rein entſpricht, darin enthalten iſt. Die Menſchwerdung des Logos und das daraus hervorgehende unauflösliche Geeinigtſeyn des Göttlichen und des Menſchlichen in der Perſon Jeſu Chriſti könnte man nur dann verſucht ſeyn als den eigentlichen Centralpunkt des Chriſtenthums zu bezeichnen, wenn die heilige Schrift, auf deren Grundlage dieſe Frage natürlich entſchieden werden muß, es geſtattete, die Erlöſung des menſchlichen Geſchlechtes als die einfache Wirkung der Selbſtoffenbarung dieſer göttlich-menſchlichen Perſönlichkeit, gleichſam als Wirkung der magnetiſchen Kraft, mit welcher dieſe heilige Perſönlichkeit den Menſchen aus ſeinem natürlichen Zuſtande heraus und an ſich zieht, aufzufaſſen. Die heilige Schrift geſtattet dies beſonders dadurch nicht, daß ſie dem Leiden und Tode Jeſu Chriſti die höchſte Bedeutung für die Vollbringung der Erlöſung, eine in der objektiven Weltordnung Gottes begründete Nothwendigkeit beilegt. Demnach kann die göttliche Menſchwerdung nur ſo mit der Erlöſung verknüpft werden, daß ſie als die Bedingung und Grundlage derſelben aufgezeigt wird. Dieſen Weg mit der Energie eines auf Einheit und Conſequenz dringenden Geiſtes gebrochen zu haben, das iſt das unvergängliche Verdienſt der anſelmiſchen Schrift: cur Deus homo, wie ſehr ſie auch in der Art der Vermittelung fehlen mag.

Eine wiſſenſchaftliche Darſtellung der chriſtlichen Lehre, die ſich nicht darauf beſchränkt, uns zu erzählen, was irgend welche Menſchen oder menſchliche Gemeinweſen von göttlichen Dingen geglaubt haben oder noch glauben, ſondern ewige, unwandelbare Wahrheit zu enthüllen unternimmt, kann es mithin nur geben auf dem Boden der Vorausſetzung, daß die chriſtliche Religion göttliche Offenbarung und der vollendende Abſchluß aller geſchichtlichen Offenbarung Gottes iſt. Unter dieſer Vorausſetzung nach ihrem zweiten Momente kann kein Zweifel ſeyn, daß ſie auch die unwandelbare Wahrheit vorangehender Offenbarungsſtufen in ſich enthält.

Nur in denen alſo, die ſelbſt den Glauben an die chriſtliche Religion als erlöſende Offenbarung Gottes in ſich tragen, kann eine Wiſſenſchaft der chriſtlichen Lehre entſtehen.

Fides praecedit intellectum. Credo ut intelligam. Nicht carteſiſcher Zweifel an Allem außer an der Exiſtenz des denkenden, nämlich zweifelnden Ich, ſondern *ſelbſterfahrener Glaube* iſt die Vorausſetzung der chriſtlichen γνῶσις. Die dieſes Glaubens entbehren, verwechſeln entweder ihre abweichende Ueberzeugung mit dem chriſtlichen Glauben und ſtellen unbewußt jene dar, indem ſie der chriſtlichen Lehre ihren wiſſenſchaftlichen Ausdruck zu geben meinen. Oder ſie ſind ſich dieſes Unterſchiedes vollkommen bewußt, und das Intereſſe, welches ſie an der chriſtlichen Religion als Lehre nehmen, iſt eben nur ein hiſtoriſches; eine Wiſſenſchaft der chriſtlichen Lehre aber, die ſich lediglich aus dieſem Intereſſe entwickelte, würde, indem ſie die dem Gegenſtande weſentliche Allgemeingültigkeit fallen ließe, zugleich ſich ſeiner reinen Auffaſſung und Darſtellung unfähig erweiſen.

So lange nun die chriſtliche Offenbarung dem menſchlichen Geiſte noch lediglich als *äußere Auctorität* gegenüberſteht, iſt zwar auch eine Art Glauben möglich, aber nicht ein ſolcher, aus dem ſich eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß ſeines Gegenſtandes in ſyſtematiſcher Geſtalt entwickeln könnte. Denn in dieſer Geſtalt iſt die Lehre in den Urkunden der göttlichen Offenbarung ſelbſt nicht gegeben, ſo daß es etwa nur des vollſtändigern Ausbaus eines nach allen Grundzügen ſeines Zuſammenhanges in ihnen vorliegenden Syſtems bedürfte. So lange aber der Geiſt noch die obige Stellung zur Offenbarung hat, wagt er in ihrer erkennenden Aneignung, die weſentlich nach Zuſammenhang ſtrebt, nur äußerliche und beſchränkte Verknüpfungen, weil er einen ihm ſchlechthin ſichern *Centralbegriff* als leitenden Geſichtspunkt nicht beſitzt. Dieſe Verknüpfungen mögen hinreichen, um ein Aggregat zu Stande zu bringen; ein Syſtem der chriſtlichen Lehre liefern ſie nicht.

Es iſt die weſentliche Bedeutung des *rechtfertigenden Glaubens*, daß er dies Verhältniß bloß äußerlicher Autorität aufhebt. An ihm hat das Erkennen einen Orientirungspunkt zur Beurtheilung der religiöſen Bedeutung aller Momente der Lehre, ein organiſirendes Prinzip für die Darſtellung derſelben als eines Ganzen. In dieſem rechtfertigenden Glauben iſt die Gewißheit enthalten, Vergebung der Sünden zu beſitzen in der Aneignung des Verſöhnungswerkes Jeſu Chriſti und die göttliche Kindſchaft in der innigſten Vereinigung mit der Perſönlichkeit des Verſöhners ſelbſt. Dieſe Gewißheit beruht auf einer zeugenden Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes im Geiſte des Menſchen, auf dem testimonium spiritus sancti. Somit iſt es der rechtfertigende Glaube als die reale Befreiung des Menſchen von den Banden des natürlichen Lebens und Erhebung deſſelben in eine neue Welt der Gemeinſchaft mit Gott in Chriſto, durch welchen das, was nach dem Obigen objektiver Mittelpunkt in dem Inhalt des Chriſtenthums iſt, die Erlöſung des Menſchen, eben erſt wahrhaft in das *ſubjektive Leben und Bewußtſeyn* eintritt. So wird erſt hiemit das Weſen der chriſtlichen Religion ein dem Geiſte des Menſchen einwohnendes, ſo daß die Erkenntniß ihrer Lehre in der Entfaltung ihrer beſonderen Momente nun nicht mehr bloß ein äußerliches Nachbilden, ſondern ein Bilden von innen heraus iſt.

Unſre ältern Theologen, lutheriſche wie reformirte, lehren mit vielen Scholaſtikern, daß die Theologie eine *praktiſche Wiſſenſchaft*, ein praktiſcher Habitus der Erkenntniß ſey. Den Ausdruck können wir aus Gründen, welche bald erhellen werden, uns nicht aneignen; aber er beruht auch nur auf der der ältern Theologie überhaupt eigenthümlichen Vermiſchung der Theologie als des wiſſenſchaftlich geſtalteten Bewußtſeyns der Religion von ſich ſelbſt mit der Religion ſelbſt und dem in ihr unmittelbar enthaltenen Erkenntnißelemente. Was dem Ausdruck zum Grunde liegt, iſt die richtige Einſicht, daß die Entſtehung der Theologie einen praktiſchen Habitus des innern Lebens vorausſetzt, inſofern es einen rein theoretiſchen Beſitz der Religion überhaupt nicht gibt, ſondern nur einen ſolchen, welcher praktiſche Beſtimmungen des innern Lebens in ſich ſchließt. Mit dieſer Anerkennung ſoll die Frage über die *theologia irregenitorum*, wie ſie zwiſchen dem Pietismus und der damaligen Orthodoxie verhandelt worden iſt, noch nicht entſchieden ſeyn; denn zu dieſer

Entſcheidung würde es allerdings noch eines genauern Eingehens in Begriffe und Unterſcheidungen bedürfen, die bisher nicht hervorgetreten ſind. Auch von denen, die die Möglichkeit einer ſolchen Theologie vertheidigten, wurde dieſelbe doch immer nur als Ausnahme von der in der göttlichen Ordnung begründeten Regel angeſehen. Es genügt uns hier feſtzuſtellen, daß nach der rechten Ordnung die Entſtehung der Theologie nur verſtanden werden kann auf der Grundlage der Wiedergeburt durch die göttliche Macht der Erlöſung.

Wie nun die Wiſſenſchaft der chriſtlichen Lehre aus dem Glauben und der Wiedergeburt kommt, ſo ſetzt ſie natürlich auch in denen, an die ſie ſich lehrend wendet, dieſen wiedergebärenden Glauben voraus. Es kann ihr nicht einfallen, dem Ungläubigen die Wahrheit des Chriſtenthums demonſtriren, das was ſeiner Natur nach auf einer neuſchöpferiſchen Mittheilung an die Menſchheit beruht, aus den natürlichen Prinzipien der Vernunft beweiſen zu wollen. Solchen verkehrten Unternehmungen gänzlich entſagend, hat jene Wiſſenſchaft ſich darauf zu beſchränken, die ſchon Einverſtandenen, die Gläubigen, über ihren Beſitz und deſſen Inhalt und Zuſammenhang zu verſtändigen, ſie zu einem wiſſenſchaftlich entwickelten Bewußtſeyn deſſelben zu erheben.

In dem Bisherigen ſind nur die Bedingungen einer Wiſſenſchaft der chriſtlichen Lehre, die *Vorausſetzungen ihrer Möglichkeit* bezeichnet; eine weitere Frage für dieſe genetiſche Darlegung ihres Begriffs iſt, welches die *poſitiven Motive* ſind, aus denen ſie entſpringt.

Für die einfache Frömmigkeit iſt das Bedürfniß einer ſolchen wiſſenſchaftlichen Lehrgeſtaltung noch nicht vorhanden. Nicht als wäre ſie nur ein unmittelbares Sichzuſammenſchließen der Seele mit Gott oder dem unendlichen Weſen, dem Abſoluten, mag daſſelbe nun in der Form der Abhängigkeit oder der Immanenz gedacht werden. So gefaßt, würde dieſe unmittelbare Frömmigkeit ohne alle Beſonderung, ohne alle beſtimmenden Erkenntnißelemente ſeyn. In dieſem Falle würde ihr nicht bloß jenes Bedürfniß fehlen, ſondern auch alle Keime deſſelben, aus denen ſich erkennen ließe, wie mit der weiteren Entwickelung der chriſtlichen Frömmigkeit im Geſammtleben des Geiſtes auch das Intereſſe an einer in wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang gebrachten Darſtellung der Lehre zu entſtehen vermag. Aber welchen Werth dieſe Vorſtellung von der Frömmigkeit auf der Stufe der Unmittelbarkeit ſonſt haben mag, ſie iſt jedenfalls eine bloße Abſtraktion. Eine ſolche Stellung des Gemüthes iſt in einem Gebiet, in welchem eine Religion mit *beſtimmten Thatſachen* und *poſitiven Lehren* gegeben iſt, eine geſchichtliche Unmöglichkeit. Nur darum fehlt auf der Stufe einfacher Frömmigkeit noch jenes Bedürfniß, weil die Erkenntnißelemente, die dieſer Stufe angehören, noch in zweifelloſem Vertrauen aufgenommen werden aus der religiöſen Gedankenmittheilung und Lehrüberlieferung in der kirchlichen Gemeinſchaft.

Sowie nun mit dem Fortſchritt der Entwicklung wiſſenſchaftlicher Geiſt und wiſſenſchaftliche Intereſſen überhaupt größere Bedeutung gewinnen in der kirchlichen Gemeinſchaft, entſteht den Trägern dieſer Bildung eine andere Stellung zu der gangbaren Lehrüberlieferung. Abweichungen und Widerſprüche treten ihnen entgegen, nicht bloß ſolche, in welche die Lehrüberlieferung des einen Gebietes mit der des andern geräth, ſondern auch ſolche, in die ſich die chriſtliche Gedankenmittheilung in demſelben Gebiete und in der Lehrverwaltung derſelben Perſonen häufig verwickelt. Es ſind zum Theil ſolche Widerſprüche, die auch für jene Stufe der einfachen Frömmigkeit nicht ganz unbemerkt bleiben konnten. Dieſe indeſſen ſetzt ſich leicht über ſie hinweg, ohne ſich durch ihre Wahrnehmung zu dem Verſuch ihrer Auflöſung bewegen zu laſſen, weil ſie von vorn herein nicht geneigt iſt, dem Verſtande in Sachen der Religion erhebliche Rechte einzuräumen. Wie ſehr man aber den Begriff der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß in dieſem Gebiet beſchränken mag, ihre Möglichkeit ruht ſchlechthin auf der Anerkennung des axiomatiſchen Satzes, daß, *was in wirklichem und unauflöslichem Widerſpruch*

mit einander steht, nicht zugleich wahr seyn kann. Wer diesem Satze etwa für das Gebiet der religiösen Erkenntniß die Anerkennung verweigern wollte, müßte sie ihm doch wenigstens so weit gewähren, daß er aller Theologie entschieden den Rücken kehrt. Aus jener Wahrnehmung also, daß die Verkündigung der Lehre im Organismus des kirchlichen Lebens, wie sie in mannigfachen Formen der Thätigkeit nach außen und nach innen sich wendet, mit solchen Widersprüchen behaftet ist, entspringt für den erwachenden wissenschaftlichen Geist die Gewißheit, daß in diese Ueberlieferung der Lehre auch Irrthümer eingedrungen seyn müssen. Von dieser Gewißheit ist unabtrennlich das Bestreben, den wahren Inhalt der Lehre festzustellen durch genaue Erforschung der einzelnen Vorstellungen und ihres Zusammenhanges unter einander und durch Prüfung ihrer Richtigkeit an einer wahrhaft gültigen Norm.

Es erhellt von selbst, daß wir bei diesen Bestimmungen zunächst das ursprüngliche Entstehen einer Wissenschaft der christlichen Lehre in der Kirche im Auge hatten. Offenbar wird hier die Entwicklung häretischer Lehrmeinungen zum sollicitirenden Prinzip für die ersten Versuche in der Richtung auf eine strenger zusammenhängende Darstellung der christlichen Lehre. Aber die Grundzüge dieses Verhältnisses sind auch für das Hervortreten dieser Richtung in aller folgenden Entwicklung dieselben. Zwar sind als Früchte dieser ersten Arbeit des wissenschaftlichen Geistes in der Kirche außer dem einfachen Taufbekenntniß der ältesten Zeiten und auf der Grundlage desselben dogmatische Symbole von allgemeiner kirchlicher Geltung und vollständigere Lehrentwicklungen in den Schriften der Kirchenväter entstanden, und das wäre gewiß kein gesunder Trieb der Lehrbildung, der diese Ergebnisse von vornherein ignoriren oder sich ihnen grundsätzlich entgegenstellen wollte. Aber weder sind damit auch innerhalb der Strömung, die die häretischen Abweichungen von sich ausgeschlossen hat, alle Verwirrungen und Widersprüche in der kirchlichen Lehrüberlieferung beseitigt, noch vermag die wissenschaftliche Lehrbildung, wie weiter unten genauer erhellen wird, jenen Ergebnissen als solchen die Eigenschaft einer bindenden Richtschnur für ihr Forschen beizulegen. Somit sind es auch heute noch dieselben Grundmotive, aus denen das Streben den wahren Inhalt der christlichen Lehre durch die Hülfsmittel der wissenschaftlichen Forschung zur möglichst reinen und vollständigen Darstellung zu bringen hervorgeht.

Dieses Streben macht sich, wo es wahrhaft erwacht, mit derselben Unbedingtheit geltend, welche seinem Gegenstande, der göttlichen Offenbarung in Christo selbst, eignet; denn es ist nichts Anders als der Wille der Intelligenz, sich diesem Gegenstande, dessen absolute Wahrheit und Bedeutung im Glauben erkannt ist, in reiner Hingebung zu unterwerfen. Wer sich dazu entschließt, der entsagt damit den Gelüsten, die Bestimmungen dieses Objektes irgend einem, wenn auch noch so berechtigten und wichtigen praktischen Interesse zu Liebe zu verhüllen oder zu verändern. Mit dieser Unterwerfung beginnt die eigentlich wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Lehre.

Mithin ist es ein theoretisches Bedürfniß, welches der Wissenschaft der christlichen Lehre ihre Entstehung gibt, das Bedürfniß die Erkenntniß der höchsten Wahrheit, die im Glauben unmittelbar und unentwickelt enthalten ist, auch als ein entwickeltes, seines innern Zusammenhanges und der Begründung seiner einzelnen Momente sich klar bewußtes Wissen zu haben. Es liegt zu Tage, daß ein solches Wissen zugleich die Bedingung ist für eine geordnete Uebung der Lehrmittheilung im kirchlichen Leben selbst, sowie für eine richtige Leitung derselben. Dennoch hat die Wissenschaft der christlichen Lehre nicht in diesem praktischen Zweck den eigentlichen Grund ihrer Entstehung; sie ist die Bedingung, aber nicht das bloße Mittel für jene Uebung der Lehrmittheilung im kirchlichen Leben. Das Bedürfniß, aus dem sie entspringt, kann sehr wohl ohne alle Beziehung auf eine bestimmte kirchliche Wirksamkeit in dem Geiste des Christen erwachen und nach Befriedigung streben. Und daß dies nicht eine bloße Möglichkeit ist, sondern Wirklichkeit, bezeugt die Geschichte der Kirche durch unzählige

Beispiele aufnehmender und aneignender, durch nicht seltene Beispiele bildender Betheiligung der Laien an der wissenschaftlichen Gestaltung der Lehre.

Wir müssen die theoretische Natur dieses Bedürfnisses noch in einer weitern Beziehung anerkennen. Wäre es denkbar, daß die kirchliche Lehrverwaltung ohne alle Irrung und Störung bliebe, so würde auch so im Fortschritte der Entwickelung der Antrieb hervortreten, ihren Inhalt in wissenschaftlicher Gestalt zu haben. Denn eine Religion, die den absoluten Abschluß des religiösen Lebens überhaupt, die Erhebung des Menschen zur vollkommenen Gemeinschaft mit Gott in sich darstellt, nimmt auch den ganzen Menschen für sich in Anspruch und weckt nothwendig den wissenschaftlichen Trieb ihrer gesetzmäßigen Erkenntniß. Denken wir uns den Geist im Bewußtseyn dieses höchsten Besitzes und seiner absoluten Bedeutung, so würde es der unbegreiflichste Widerspruch seyn, wenn er sich anders verhielte. Aber erst auf einer spätern Stufe der Entwickelung würde dieses Motiv in Wirksamkeit treten. In der geschichtlichen Wirklichkeit eilen demselben die aus der erfahrungsmäßigen Gestalt der Lehrübung entspringenden Antriebe voran.

Wenn es wahr ist, daß die christliche Lehre sich mit allen ihren Momenten um einen Centralbegriff, den der Erlösung, bewegt, so hat auch ihre Darstellung als eines Ganzen, wie sie in neuerer Zeit mit wissenschaftlicher Strenge zuerst wieder von Nitzsch (System der christl. Lehre, 6. Aufl. 1852) unternommen worden, das erste Recht, und die Sonderung in zwei selbstständige Wissenschaften, Dogmatik und Ethik, wie sie schon früher in der reformirten, seit Calixt auch in der lutherischen Theologie geltend geworden ist, kann ihr dies Recht nicht streitig machen. Allerdings zeigt sich hier ein durchgreifender Unterschied unter den Momenten der Lehre, der schon in der heiligen Schrift selbst deutlich vorliegt. In den Momenten der einen Seite wird die Erlösung als hervortretend aus den verborgenen Tiefen der Gottheit, als eintretend in die Geschichte der sündigen Menschheit, als sich entwickelnd in derselben und sich vollendend jenseits ihrer Grenzen aufgefaßt. In den Momenten der andern Seite stellt sie dem menschlichen Leben Aufgaben, die es lösen soll vermöge der Kräfte, mit denen dasselbe erfüllt. Allein da es eben die Erlösung ist, aus welcher diese sittlichen Aufgaben in ihrer christlichen, d. h. absoluten Bestimmtheit entspringen, so läßt sich eine Nothwendigkeit nicht einsehen, die wissenschaftliche Darstellung derselben aus jener Einheit herauszusondern.

Indessen ergibt sich aus dieser Rechtfertigung der vereinenden Behandlung zugleich unmittelbar das Recht, jede Seite zu einer besondern Wissenschaft zu gestalten. Ist die Erlösung wirklich der Centralbegriff der christlichen Lehre, so sind auch alle Momente der letztern auf den Menschen und sein Heil teleologisch bezogen. Nicht um die Offenbarung Gottes und seines Wesens an sich ist es zu thun, sondern der durch die Erlösung zur wahrhaftigen Gemeinschaft Gottes wiedergeborne Mensch ist der Brennpunkt des Ganzen. Die eine Seite der Lehre hat sein Werden und seine dereinstige Vollendung zum wesentlichen Gegenstand, aber ebendamit auch die wesentlichen Voraussetzungen dieses Werdens, die ewige in Gott, die zeitliche im Menschen, in seinem gegebenen, der Wiedergeburt durch Erlösung bedürftigen Zustande, die Zeit und Ewigkeit verknüpfende in der Menschwerdung des Eingebornen und in dem Erlösungswerke des Menschgewordenen. Die andre Seite hat die Gestaltung des Lebens in der Sphäre des Individuums und der Gemeinschaft zum Gegenstande, die für den durch die Erlösung wiedergeborenen Menschen Aufgabe ist und insofern sie dies ist, die Lebensgestaltung, zu welcher im Wesen der Wiedergeburt die Antriebe liegen und insofern sie darin liegen. Die erste Seite ist die Dogmatik oder Glaubenslehre, die andre die theologische Ethik oder Sittenlehre. Es begreift sich aus dieser Bezeichnung des Unterschiedes leicht, daß dem modernen Prakticismus des selbstgenugsamen Willens das Daseyn der Dogmatik, dem hie und da sich regenden Quietismus eines in bloße Theorie sich verkehrenden Glaubens das Daseyn der Ethik zum Stein des Anstoßes werden

mußte. Jener will ein sittliches Wollen und Thun, das losgerissen ist von allen Wurzeln im Glauben, dieser will einen Glauben, der sich fürchtet in das Majestätsrecht des Alles allein wirkenden Gottes einzugreifen, wenn er in Antriebe zu sittlichen Thätigkeiten ausginge.

Man kann gegen diese Unterscheidung nicht einwenden, daß manche Lehren, namentlich die von der Heiligung des Wiedergebornen, von der Kirche, in beiden Gebieten ihre Stelle haben, was denn ein thatsächlicher Beweis für die Undurchführbarkeit der Trennung seyn soll. Mögen sie in beiden Gebieten behandelt werden, *die Gesichtspunkte*, unter denen es in jedem geschieht, *sind verschieden*. Die Dogmatik will überall nur eine *Wirklichkeit* darstellen, eine höhere und niedere, eine göttliche und menschliche, eine ewige und zeitliche, eine in der Zeit vergangene, gegenwärtige, zukünftige. Die Ethik geht auch von einer Wirklichkeit aus als von ihrer Voraussetzung; aber sie selbst, ihr eigentlicher Inhalt, wird nicht von dieser Kategorie beherrscht, sondern von der der *Aufgabe*, des bestimmenden Antriebes zu einer Thätigkeit; sie kann ihre Sätze durchaus nicht davon abhängig machen, ob die erfahrungsmäßige Wirklichkeit des Lebens aus der Wiedergeburt ihnen schon entspricht. Noch weniger kann man sich darauf berufen, daß neuere Darstellungen der Ethik auch den natürlichen Zustand und die Erhebung des Menschen aus demselben zum Heilsbesitz, ja auch die objektiven Thatsachen der Erlösung, durch welche diese Erhebung bedingt ist, mit in den Kreis dieser Wissenschaft ziehen. Wir können dies eben nur als Verfehlungen in der Begrenzung und innern Organisation derselben betrachten, die eine wissenschaftlich haltbare Sonderung von der Dogmatik und überhaupt den Bestand einer besondern Ethik unmöglich machen.

Bei der eigenthümlichen Stellung, welche die Dogmatik in der Gesammtheit der Wissenschaften hat, ist für sie die Frage von besonderer Wichtigkeit, wie sie ihre Sätze zu *begründen*, *den Beweis ihrer Wahrheit zu führen* hat. Wesentlicher Gegenstand der Dogmatik ist die Erlösung, wie sie zu ihrem Resultat die zum Gottesmenschen wiedergeborne menschliche Persönlichkeit hat. Diese Erlösung ist ganz That und Wirkung der erlösenden Persönlichkeit, der gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu Christi. Die Thatsachen also, in denen Christus diese seine erlösende Wirksamkeit vollzieht, die Aussprüche und Handlungen, in denen er seine gottmenschliche Persönlichkeit offenbart und sein Bewußtseyn über das Verhältniß Gottes zur Menschheit und der Menschheit zu Gott darlegt — das sind die ursprünglichsten und vornehmsten Fundamente, auf welche der dogmatische Beweis zurückzugehen hat. Um sich als berechtigtes Moment im Zusammenhange der christlichen Dogmatik zu erweisen, muß der dogmatische Satz seine Zusammenstimmung mit diesen Thatsachen, Aussprüchen, Handlungen darthun. *Christus* also ist es, auf den alle Wahrheit dogmatischer Sätze sich in letzter Beziehung gründet. Gibt es noch irgend etwas außer seiner Persönlichkeit, was die Kraft hat, Träger der Dogmen, Fundament für den Beweis ihrer Wahrheit zu seyn, so muß diese Kraft von Christo herstammen, auf dem Zusammenhange mit ihm beruhen.

Zu jenen Thatsachen gehört wesentlich das heilige Leben Jesu Christi in seinen mannigfaltigen Erweisungen zusammen mit dem übernatürlich bedingten Anfange desselben. Jedoch die für die erlösende Wirkung Christi entscheidendsten Thatsachen, sein Tod, seine Auferstehung, seine Erhebung zur himmlischen Herrlichkeit, bilden eben den Schluß seines irdischen Lebens. Sie sind darum, sie selbst und ihre Bedeutung und Wirkung, zwar Gegenstand weissagender Andeutung gewesen in den Aussprüchen Christi, aber nicht Gegenstand einer diese Bedeutung vollständig enthüllenden Belehrung. Vielmehr deutet Christus in einigen uns überlieferten Aussprüchen auf eine die seinige *ergänzende Lehrthätigkeit seiner Apostel* und ertheilt ihnen in Beziehung darauf die Verheißung göttlicher Erleuchtung durch seinen Geist und eine förmliche Autorisation ihrer Lehre, Joh. 16, 12. 13. 14, 25. 26. vgl. mit 16, 7. 20, 21—23. Luk. 24, 46—49. 10, 16. Nun wird uns in Beziehung auf diese Apostel ein solches Ereigniß wie das verheißene

als geſchehen berichtet, Apgeſch. 2., und in Beziehung auf Paulus als Aequivalent deſſelben die Thatſache ſeiner wunderbaren Berufung zum Apoſtel, Apgeſch. 9. u. a. a. St. Somit tritt als weiteres Fundament der Dogmen zu dem obigen hinzu die aus göttlicher Eingebung entſprungene Lehrthätigkeit der Apoſtel, welche hiernach beſonders den Beruf haben wird, die Bedeutung jener erlöſenden Thatſachen und ihre das menſchliche Leben wirklich befreiende und umbildende Wirkſamkeit darzulegen.

Wäre uns die Kunde von dieſen Thatſachen, von den Reden und Thaten des Herrn, von den Belehrungen der Apoſtel durch eine mündliche Ueberlieferung auf glaubwürdige und zuverläßige Weiſe verbürgt, ſo würde der dogmatiſche Beweis für die einzelnen Momente der Lehre auf dieſe mündliche Ueberlieferung zurückzugehen haben. Allein eine ſolche mündliche Ueberlieferung iſt eben nicht vorhanden, und es iſt nach der Natur dieſer Fortpflanzungsart gar nicht einzuſehen, wie ſich eine ſolche auch nur bis zu ihrer ſchriftlichen Fixirung etwa im fünften, vierten, dritten Jahrhundert durchgängig rein und ungetrübt hätte erhalten können. Denn die Auctorität der Kirche zur Bürgin für die Reinheit und Zuverläßigkeit dieſer Ueberlieferung zu machen, iſt allerdings ein unentbehrlicher Schlußſtein für das Syſtem des Katholicismus, legt aber dem Epiſkopate als der ecclesia repraesentativa eine Unfehlbarkeit des Urtheils bei, die, wenn ſie in Wahrheit begründet wäre, ſtreng genommen, der ganzen Frage nach der Zuverläßigkeit der Ueberlieferung ihre praktiſche Bedeutung rauben würde durch die ſtets gegenwärtige unfehlbare Lehrauctorität der Kirche. Eine ſolche Auctorität hat Chriſtus ſeiner Kirche mit keinem Wort ertheilt, ſondern durch ſeine Leitung derſelben dafür geſorgt, daß jene Thatſachen und Lehren von den Apoſteln der *Schrift* anvertraut und in dieſer Form auch den ſpäteſten Geſchlechtern auf zuverläßige Weiſe erhalten würden. Dieſe *Schrift des Neuen Teſtamentes* iſt es demnach, auf welche der dogmatiſche Beweis zurückzugehen hat, um die Dogmen ſicher auf Chriſtum ſelbſt zu gründen, und eine mündliche Ueberlieferung darf ſich auf keine Weiſe neben ihr geltend machen als Grundlage.

Die Thaten der erlöſenden Offenbarung Gottes an die ſündige Menſchheit und die Erfolge dieſer Thaten in der innern Geſchichte der Menſchheit bilden ein organiſches Ganzes, deſſen Stufengang ſich bedingt durch Bedürfniß und Empfänglichkeit derer, an welche die Offenbarung ſich wendet. Der vollendende Abſchluß dieſes Ganzen iſt Chriſtus; er bereitet ſich vor durch die Offenbarungen Gottes, welche als Geſchichte und Lehre uns in den Schriften des *Alten Teſtamentes* aufbewahrt ſind. Zunächſt geht aus dieſem Verhältniß unzweideutig hervor, daß das Anſehen des Alten Teſtamentes für die chriſtliche Dogmatik ſich weſentlich durch das des Neuen vermittelt. Der dogmatiſche Theolog, wie der Chriſt überhaupt, kommt nach dem normalen Gange ſeiner religiöſen Entwickelung vom Neuen Teſtament zum Alten und erkennt in letzterm die göttliche Offenbarung, weil Chriſtus ſie ihn erkennen lehrt, nicht bloß dadurch, daß er und ſeine Apoſtel ſich ausdrücklich auf das Alte Teſtament als göttliche Offenbarung beziehen, ſondern auch dadurch, daß das Neue Teſtament ihm das Verſtändniß der Offenbarungsmomente im Alten und ihren innern Zuſammenhang mit Chriſto eröffnet. In dieſem Verhältniß kann es auch nichts ändern, daß es bei der urſprünglichen Bildung der chriſtlichen Gemeinden auf dem Gebiete der altteſtamentlichen Offenbarung ſich allerdings umgekehrt verhielt. Wie ſchon damals die Heidenchriſten eine andre Stellung hatten, ſo würde, wenn jetzt erzwungen werden ſollte, was damals in den geſchichtlichen Verhältniſſen natürlich begründet war, ein gewaltſames Zurückſchrauben der Kirche auf die Stufe eines judaiſirenden Chriſtenthums das Reſultat ſeyn.

Schwieriger ſcheint es zu erkennen, wie überhaupt das Teſtament der Verheißung und Vorbereitung noch die Eigenſchaft haben ſoll, *Dogmen zu begründen*, nachdem das Teſtament der Erfüllung und Vollendung erſchienen iſt. Daß nun irgend ein Dogma der chriſtlichen Glaubenslehre ſeine bibliſche Begründung lediglich im Alten Teſtament haben ſollte, davon kann überhaupt nicht die Rede ſeyn. Es handelt ſich alſo nur um eine mitbegründende Kraft des Alten Teſtamentes, und dieſe beruht im Allgemeinen eben

auf jenem organiſchen Verhältniß deſſelben zum Neuen Teſtamente. Vermöge dieſes organiſchen Verhältniſſes beſteht die Unvollkommenheit des Alten Teſtamentes gegenüber dem Neuen großentheils darin, daß in ihm auf verhüllte Weiſe vorhanden iſt, was erſt im Neuen Teſtament wahrhaft offenbar iſt. Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet. Die allgemeine Lehre des Alten Teſtamentes von Gott und ſeinem Verhältniß zur Welt iſt durchaus die Baſis für die Lehre des Neuen Teſtamentes; aber auch ihre Decke wird erſt wahrhaft abgethan in der Erſcheinung Jeſu Chriſti. So vermag Chriſtus ſich überall als geſendet von Gott Jehovah darzuſtellen, der ſich den Vätern von Abraham her mannigfach kund gethan durch die Patriarchen, Moſes und die Propheten, und erklärt doch eben ſo entſchieden, daß Niemand zur wahrhaften Erkenntniß ſeines Vaters anders zu gelangen vermöge als durch ihn.

Hiernach erſcheint die heilige Schrift als das alleinige Fundament des Beweiſes in der Dogmatik. Nun aber haben wir oben erkannt, daß die Entſtehung der dogmatiſchen Theologie zu ihrer Vorausſetzung den lebendigen, auf eigener Erfahrung ruhenden Glauben an die erlöſende Offenbarung Gottes in Chriſto hat, daß erſt die Kraft und Wirkung der Erlöſung ſich an dem innern Leben durch den heiligen Geiſt bezeugen muß, um dem Geiſt des Menſchen einen ſelbſtſtändigen Orientirungspunkt in dem mannigfaltigen Inhalt der heil. Schrift zu gewähren. Das Zeugniß des heiligen Geiſtes iſt es alſo, welches ihn erſt zum rechten Ausleger der heiligen Schrift zu machen vermag. Mit dieſem Zeugniß des heiligen Geiſtes, welches ſich ja keineswegs vom Worte trennt, ſondern in den innerſten Kern deſſelben einführt und ſomit weſentlich an ihm haftet, tritt in das religiöſe Bewußtſeyn des Chriſten eine unbedingte Gewißheit ein, die ſich nicht bloß durch entgegengeſetzte Vernunftſchlüſſe, ſondern auch durch ihr ſcheinbar widerſtreitende Ausſprüche der Schrift nicht irre machen läßt und nicht irre machen laſſen kann, da ſie ja eben dem wahren Schriftverſtändniß zum Orientirungspunkte dienen muß. Dies iſt die unumſtößliche Bedeutung der religiöſen Subjektivität in der Dogmatik, zwar nicht die eines zweiten beſondern Fundamentes zur Begründung dogmatiſcher Sätze, da die Momente der religiöſen Wahrheit, deren ſie ſich ſchlechthin gewiß geworden iſt, nothwendig zugleich im Offenbarungswort ſich darlegende ſind, wohl aber die einer reichen Quelle dogmatiſcher Anſchauungen und Vorſtellungen und einer unentbehrlichen Vermittelung für den rechten Gebrauch des Schriftfundamentes. Ferner erhellt aus dem Bisherigen von ſelbſt, daß es eine weſentliche Verfehlung iſt, dieſe Bedeutung der religiöſen Subjektivität als das Recht und den Anſpruch des menſchlichen Geiſtes der göttlichen Offenbarung gegenüber zu faſſen. Nach dem Zuſammenhange dieſer Darlegung kann ſie eine ſolche Bedeutung nur gewinnen, inſofern ſie von der Wirkung des göttlichen Geiſtes in ihrem innerſten Grunde berührt und durchdrungen iſt. Hiernach iſt auch erſichtlich, unter welchen Einſchränkungen wir uns den von Schleiermacher ausgeprägten Begriff des chriſtlichen Bewußtſeyns in dieſer Frage anzueignen vermögen. —

Hätte nicht auf dieſe Weiſe die geoffenbarte Wahrheit Beſitz genommen von dem Geiſte des chriſtlichen Theologen, um in ihm ſelbſt ein Quell gleichartiger Gedanken und Erkenntniſſe zu werden, ſo wäre die Entſtehung einer wirklichen Dogmatik unmöglich. Der Beruf der Theologie würde ſich dann von dieſer Seite darauf beſchränken, zu referiren, was die bibliſchen Schriftſteller über die verſchiedenen Fragen der Religion lehren, allenfalls ihre Lehren unter allgemeineren Begriffen zu gruppiren und zu einer Art Syſtem zu verknüpfen; aber eine Dogmatik in dem ihr weſentlichen Unterſchiede von der bibliſchen Theologie würde es dann nicht geben; ſie bliebe in dem, was nur ihre Wurzel iſt, verſchlungen.

Aber die religiöſe Selbſtſtändigkeit, welche dem Einzelnen durch den rechtfertigenden Glauben zu Theil wird, iſt nicht religiöſe Iſolirung. Der Chriſt findet ſich in dieſem höchſten Beſitz der erlöſenden Wahrheit nicht einſam; vielmehr wird er mit ſeltenen Ausnahmen zu demſelben nicht ohne die Handreichung einer von Chriſto durch den Dienſt der Apoſtel in der Welt gepflanzten Gemeinde, die durch denſelben Beſitz innerlich

vereinigt iſt, gelangt ſeyn. Zwar iſt es nach allem Zeugniß der Erfahrung offenbar falſch, dieſe Handreichung ausſchließlich an geiſtliches Amt, Gottesdienſt und andre im engern Sinne kirchliche Anſtalten binden zu wollen; die Vermittlungen ſind vielmehr ſehr mannigfaltig, nicht allein dem Gebiete des mündlichen Verkehrs und überhaupt der perſönlichen Einwirkung, ſondern auch dem der Literatur und Kunſt angehörend, und jene beſtimmt organiſirten Arten haben eben nur die hervorragendſte Stellung unter ihnen. Indeſſen geht doch eben ein ſolcher Strom des geiſtlichen Lebens aus der Erlöſung, der ſich von jenen urſprünglichen Quellen der Offenbarung herleitet, durch die Geſchichte und wirkt, wohin er dringt, befruchtend, gleiches Leben weckend. Und geſetzt auch, der einzelne Chriſt wäre zur Theilnahme an dieſem geiſtlichen Leben im Glauben ganz unabhängig von dem vermittelnden Dienſt jener Gemeinde lediglich durch Forſchen in der heil. Schrift gelangt, ſo muß es ihm doch von ſeiner eignen Erfahrung aus ſofort gewiß werden, daß es eine ſolche Gemeinde Gottes auf Erden gibt, eine aus der Erlöſung wiedergeborne Menſchheit; er muß ihre Zeugniſſe aufſuchen und auf ihre Stimme lauſchen und willig von ihr empfangen, was irgend ihn tiefer in das Verſtändniß der Offenbarung Gottes in Chriſto einzuführen vermag. Will er vollends mitarbeiten an dem Bau der dogmatiſchen Theologie, ſo gewinnt dieſe lehrende Thätigkeit der Kirche für ihn geſteigerte Bedeutung. Dem dazu wahrhaft Berufenen iſt die Kirche, ſoweit er die Wirkſamkeit des heil. Geiſtes in ihr zu verſpüren vermag, durch ihre Glaubenszeugniſſe und Lehrentwickelungen im Ganzen und Großen die Auslegerin der Schrift; von ihr empfängt er zum guten Theil die Fragen, mit denen er an die Forſchung im göttlichen Worte geht, und ſie leiſtet ihm tauſendfache Hülfe zur Auffindung die Antworten.

Durch das Alles jedoch wird ihm die Kirche weder überhaupt noch etwa — wie Calixt wollte — die der erſten fünf Jahrhunderte mit ihrem Konſenſus zu einer ſein Gewiſſen bindenden, ſeine Forſchung unbedingt normirenden Auctorität. Er ſteht unbewußt und bewußt unter ihrem lebendigen Einfluß und weiht ihr ſeine dankbare Liebe und Ehrerbietung und das Vertrauen, daß ſie vermöge der Wirkſamkeit des heil. Geiſtes in ihr, die ſich kräftig bezeugt, des Weges der Wahrheit überhaupt nicht kann gefehlt haben. Dabei aber weiß er als evangeliſcher Chriſt, den das göttliche Wort zu einer tiefern Erkenntniß der Sünde geführt hat, daß auch in dem wirklichen Leben der Kirche die Sünde und mit der Sünde der Irrthum zwar im Princip gebrochen, aber nicht vernichtet iſt; er weiß, daß die Darſtellung eines Ganzen der ſchlechthin reinen Lehre durch die Thätigkeit der Kirche ein Ziel iſt, zu welchem dieſelbe während ihrer irdiſchen Geſchichte in unendlicher Annäherung fortſchreitet, und daß ihm die Kirche zwar Helferin und Führerin iſt zur Erkenntniß der göttlichen Wahrheit, aber ohne Recht und Pflicht ſelbſtſtändiger Prüfung nach einer höchſten Norm auszuſchließen. Sollte ſie mehr für ihn ſeyn, ſollte ſie die Macht haben, durch ihre Lehre ſeine Forſchung unbedingt zu normiren, ſo müßte er im Stande ſeyn, die kirchliche Feſtſetzung dieſer Lehre als einen Akt göttlicher Offenbarung, welche ihn nie bloß äußerlich binden kann, ſondern mit welcher er frei geeinigt iſt, zu erkennen. Da dies dem evangeliſchen Chriſten und Theologen, dem die Vorſtellungen des römiſch-katholiſchen Syſtems von einer quaſigöttlichen Auctorität der Kirche als ſolcher in ihrer Grundloſigkeit offenbar ſind, ſchlechterdings unmöglich iſt, ſo würde ein ſolch normirendes Anſehen der kirchlichen Feſtſetzungen für die Dogmatik lediglich ein äußerliches Geſetz werden und ihren wiſſenſchaftlichen Karakter gänzlich zerſtören. Das hohe Anſehen, welches die kirchlichen Feſtſetzungen der Lehre, die aus den Lehrſtreitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts und die aus der Reformation hervorgegangenen, für den dogmatiſchen Theologen der evangeliſchen Kirche haben, gründet ſich in letzter Beziehung darauf, daß ſich ihm ihre weſentliche Wahrheit immer auf's Neue aus der h. Schrift ſelbſt beſtätigt. Dieſer Satz hätte natürlich keinen Sinn, wenn jene Feſtſetzungen ihm in der Weiſe einer authentiſchen Interpretation, was er in der Schrift finden müßte, vorſchreiben und damit die Unmittelbarkeit ſeines Verhältniſſes zur Schrift und die Selbſtſtändigkeit ſeiner Schriftforſchung aufheben könnten.

Vermöge der oben nachgewieſenen Trübung, die während der irdiſchen Entwickelung immer an dem kirchlichen Bewußtſeyn haftet, bedarf daſſelbe ſtetig einer reinigenden und berichtigenden Macht, welche über ihm ſteht. Dieſe Macht kann nun nimmermehr in dem chriſtlichen Bewußtſeyn des einzelnen dogmatiſchen Theologen als ſolchen liegen; denn einerſeits iſt dies ſelbſt eben nur ein fließendes Moment in dem chriſtlichen Bewußtſeyn der Kirche, beſtimmt und mitbeſtimmend, andrerſeits iſt in ihm dieſelbe Trübung und ſtetige Reinigungsbedürftigkeit wie in dem Leben und Bewußtſeyn der Kirche, als organiſches Ganzes gedacht. Ja dieſe Reinigungsbedürftigkeit iſt, im Ganzen betrachtet, für das einzelne religiöſe Bewußtſeyn, ſey es ein theologiſch gebildetes oder nicht, in noch höherm Maße vorhanden, als für den Ausdruck des kirchlichen Bewußtſeyns, weil letzteres in höherm Maße als erſteres einen Proceß der Abklärung durch gemeinſame Arbeit und durch wechſelſeitigen Austauſch und wechſelſeitige Berichtigung der Gedanken vorausſetzt. Wenn es bei aller ausdrücklichen Verwerfung pelagianiſcher Lehren weſentlich pelagianiſch iſt, die Lehrentſcheidungen der Kirche als ſolche zu einer unfehlbaren, die Gewiſſen unbedingt bindenden Auctorität zu erheben, ſo würde es verdoppelter Pelagianismus ſeyn, den religiöſen Meinungen und Ueberzeugungen des einzelnen Chriſten, Theologen als ſolchen die Berichtigung der Irrungen, von denen die Reſultate der kirchlichen Lehrentwickelung auf keinem gegebenen Punkte ſchlechthin frei ſeyn werden, zu übertragen. Dieſes Korrektiv kann vielmehr nur die heilige Schrift ſeyn als Zeugniß der göttlichen Offenbarung. Deßhalb müſſen wir es auch als einen verfehlten Gedanken betrachten, wenn in neuerer Zeit es zuweilen als eine auch mögliche Methode der Dogmatik bezeichnet worden iſt, ihre Sätze ohne Rückgang auf die Schrift lediglich aus dem chriſtlichen Bewußtſeyn zu entwickeln und durch den innern Zuſammenhang mit den Grundthatſachen deſſelben zu begründen. Dieſe falſche ſpiritualiſtiſche Autonomie des chriſtlichen Bewußtſeyns würde ſofort zur tiefſten Verunreinigung deſſelben führen.

Doch die heilige Schrift hat für die dogmatiſche Theologie nicht bloß dieſe regulative und kritiſche Funktion, aus welcher dieſer die Verpflichtung erwächst, die Uebereinſtimmung ihrer Sätze mit dem Inhalt der Schrift darzuthun und ſie an ihm zu berichtigen; ſondern ſie iſt für dieſelbe auch befruchtender Quell, welcher ſie immerfort anregt zur Erzeugung neuer religiöſer Gedanken und Erkenntniſſe. In dieſer letzten Eigenſchaft ſteht aber die heilige Schrift offenbar nicht allein, ſondern an ſie ſchließt ſich mitwirkend und mitbeſtimmend an der ganze Strom der ächten kirchlichen Entwickelung und Lehre, derjenigen Entwickelung, welche aus dem Quell des Schriftinhaltes entſprungen iſt und ſich die weſentliche Einheit mit demſelben bewahrt hat.

Aus dieſer Darlegung ergibt ſich, daß die Dogmen den Beweis ihrer Wahrheit in eigentlich entſcheidender Beziehung nur durch Nachweiſung ihrer Uebereinſtimmung mit der h. Schrift führen können, und daß ſich in dieſer begründenden Funktion keine andere Potenz als gleichartig an die heilige Schrift anſchließen kann, nur daß, wenn die heilige Schrift wahrhaft verſtanden werden ſoll, nothwendig etwas ihrem Inhalt Gleichartiges in dem auffaſſenden Subjekt geſetzt ſeyn muß. Wie uns zu dieſem Reſultat die weſentliche Natur der hier in Frage kommenden Verhältniſſe geführt hat, ſo hat es für die evangeliſche Kirche und ihre Theologie das höchſte Intereſſe, ſtreng an demſelben feſtzuhalten. Sollen die innerſten Motive der Reformation nicht für einen großen Irrthum und ihr göttliches Recht für Empörung erklärt werden, ſo muß es für ihre Theologie unverbrüchlich bei Luthers Kanon bleiben — auch wider einzelne die kirchliche Auctorität als ſolche überſpannende Aeußerungen Luthers ſelbſt —: Verbum Dei condit articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem (Smalk. Art. II, 2). —

In Beziehung auf die Methode des Schriftbeweiſes in der Dogmatik hat Schleiermacher die Theologie mit Recht an einen großartigern Schriftgebrauch gemahnt. Zunächſt kann für die Dogmatik, die als Wiſſenſchaft ſich ſelbſt aufgeben oder der ſtrengen, nothwendigen Verknüpfung ihrer Begriffe vertrauen muß, die alte Unterſcheidung zwiſchen Beweisſtellen *κατὰ ῥητόν* und *κατὰ διάνοιαν* keine Bedeutung

haben. Aus demſelben Grunde müſſen wir behaupten, daß dogmatiſche Begriffe und Sätze, welche zwar unmittelbar keine Schriftgrundlage haben, aber aus andern auf dieſem Fundamente ruhenden Begriffen und Sätzen mit Nothwendigkeit abfolgen, oder ſich als unentbehrliche Mittelglieder ihrer Verknüpfung ergeben, im Weſentlichen für eben ſo wohl begründet in der h. Schrift gelten müſſen als die in ihrer unmittelbaren Zuſammenſtimmung mit beſtimmten Ausſprüchen der h. Schrift nachgewieſenen. Auch kann man nur unter Vorausſetzung einer falſchen Theorie der Inſpiration und des Kanons jedem Schriftworte die ſchlechthin gleiche Dignität für die Dogmatik beilegen, dem neuteſtamentlichen und dem altteſtamentlichen, den Ausſprüchen des Herrn und der Apoſtel und den entſchieden nichtapoſtoliſchen, dem Worte ausdrücklicher Lehre und der gelegentlichen Berührung. Der Hauptpunkt in dieſer Frage iſt aber, daß die heilige Schrift eben nicht eine Sammlung von Aphorismen iſt, die zu Beweisſtellen für die Dogmatik dienen ſollen, nicht ein Magazin von dicta probantia, ſondern ein Inbegriff von Schriften, deren Inhalt unmittelbar aus dem religiöſen Leben hervorgegangen und ſeinen Zuſtänden und Bedürfniſſen innig angeſchloſſen iſt, daß jeder Ausſpruch in ihr einem eigenthümlichen Zuſammenhange angehört und erſt in ihm ſeine volle Beſtimmtheit erhält. Die Begehrlichkeit der Dogmatik, bibliſche Beweisſtellen für ihre Sätze zu haben, verleitet hier leicht zu einem atomiſtiſchen Verfahren, welches die einzelnen Ausſprüche aus dieſem Zuſammmenhange herausreißt und ſie als Stützen für den gleichfalls ganz iſolirt aufgefaßten dogmatiſchen Satz verwendet. Es iſt nicht zu läugnen, daß dieſes Verfahren ſehr unſicher iſt in ſeinen Reſultaten, wie es denn nichts weniger als ſchwierig iſt, einer der heiligen Schrift im Ganzen diametral zuwiderlaufenden Lehre in dieſer Weiſe für alle ihre einzelnen Sätze eine ſtattlich erſcheinende bibliſche Begründung zu geben.

Soll andrerſeits der „großartige Schriftgebrauch“ nicht zu einem Vorwande für den dogmatiſchen Theologen werden, um ſich von der Pflicht eines ordentlichen Schriftbeweiſes für die dogmatiſchen Sätze im Stillen zu entbinden, ſo wird das angemeſſenſte Verfahren dieſes ſeyn, bei jedem Dogma der organiſchen Entwickelung ſeiner Beſtimmungen in ihrem Zuſammenhange unter einander und mit andern Dogmen eine beſondere bibliſch theologiſche Erörterung zur Darlegung ſeiner bibliſchen Grundlagen und zur Feſtſtellung des daraus hervorgehenden Lehrreſultates voranzuſchicken und ſodann in jener Entwickelung ſelbſt bei allen Hauptpunkten auf die ſo gewonnenen bibliſchen Ergebniſſe zurückzugehen. Werden ſo die Hauptmomente des Dogma's in ihrer Uebereinſtimmung mit der h. Schrift ſichergeſtellt, ſo darf in Anſehung der ſpecielleren Beſtimmungen der Beweiskraft des innern Zuſammenhanges, in welchem ſie mit dem in ſeiner Schriftmäßigkeit Erwieſenen ſtehen, vertraut werden.

Schleiermacher ordnet bekanntlich die Dogmatik dem organiſchen Ganzen der Theologie ſo ein, daß er ihr ihre Stelle in der hiſtoriſchen Theologie gibt. Die tieferen Motive dieſer Auffaſſung ſind nicht zu verkennen; nichtsdeſtoweniger müſſen wir dieſe Stellung der Dogmatik als eine gänzliche Verſchiebung ihres wahren Begriffes betrachten. Die hervorragende Bedeutung, welche dieſelbe im Umkreiſe der theologiſchen Disciplinen immer gehabt hat, ja die ganze Geſtalt der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre ſelbſt und der mächtige Einfluß, den ſie geübt, läßt ſich nimmer begreifen, wenn dieſe Wiſſenſchaft, in genauen Parallelismus mit der kirchlichen Statiſtik ſich ſtellend, uns nur erzählen ſoll, was in einem gegebenen Sondergebiet der allgemeinen chriſtlichen Kirche gegenwärtig geglaubt und gelehrt wird, ohne, ſtreng genommen, ſelbſt etwas ſetzen und lehren zu dürfen. Ließe ſich die Dogmatik eine ſolche Behandlung gefallen, ſo würde ſofort das Bedürfniß einer andern theologiſchen Disciplin entſtehen, die es ſich zur Aufgabe ſetzte, — die, wie ſich von ſelbſt verſteht, immer nur annähernd zu löſen iſt —, die abſolute chriſtliche Wahrheit ſelbſt wiſſenſchaftlich darzuſtellen.

Um die Stellung der Dogmatik im Organismus der Theologie richtiger zu beſtimmen, wäre eigentlich eine weſentlich vollſtändige Darlegung und Rechtfertigung derjenigen

Gliederung dieſes Organismus erforderlich, welche der Unterzeichnete für die ſachgemäßeſte hält. Hier müſſen wir uns mit einer Andeutung über die Grundlinien begnügen. Mit der praktiſchen Theologie als zweitem Haupttheil ordnet ſich ein erſter Haupttheil zuſammen, den wir die theoretiſche Theologie zu nennen berechtigt ſind, weil die Entſtehung der in ihm beſchloſſenen Wiſſenſchaften, anders als bei den Disciplinen der praktiſchen Theologie, ſich ſchon aus einem rein theoretiſchen Intereſſe des Geiſtes, aus dem Intereſſe des Gläubigen, ſich über Inhalt, Urſprung, geſchichtliche Entwickelung des im Glauben Angeeigneten wiſſenſchaftlich zu verſtändigen, erklären läßt. Und nur in dieſem Sinne kann überhaupt von theoretiſcher Theologie die Rede ſeyn. Der theoretiſche Theil zerfällt in die hiſtoriſche und thetiſche Theologie. Die hiſtoriſche Theologie hat einerſeits den göttlichen Urſprung des Chriſtenthums ſammt den vorbereitenden Stufen göttlicher Offenbarung geſchichtlich darzulegen, wozu denn vor Allem die Auslegung derjenigen Schriften, aus welchen allein dieſe Erkenntniß zu ſchöpfen iſt, ſammt ihren Hülfswiſſenſchaften gehört, andrerſeits die weitere Entwickelung des Chriſtenthums, genauer: ſeiner menſchlichen Aneignung, nach den verſchiedenen Gebieten, in die ſie ſich theilt, zu beſchreiben. Die thetiſche Theologie ſoll uns vor Allem die erlöſende Offenbarung Gottes in Chriſto ſelbſt, wie ſie das menſchliche Leben ergreift und umbildet, indem ſie daſſelbe zur Gemeinſchaft Gottes zurückführt, in der Geſtalt zuſammenhangender Lehre, mit andern Worten, die abſolute Wahrheit der Religion in wiſſenſchaftlich geſetzmäßiger Weiſe darlegen. Sie thut es theils unter dem Geſichtspunkte des wirklichen Seyns und Geſchehenſeyns, theils unter dem der Aufgabe. Wie ſie unter dem zweiten Geſichtspunkte ſich als theologiſche Ethik geſtaltet, ſo unter dem erſten als Dogmatik.

Strebt die Dogmatik weſentlich darnach, den möglichſt reinen wiſſenſchaftlichen Ausdruck zu finden für die abſolute Wahrheit des Chriſtenthums ſelbſt, und iſt ſie dabei nach proteſtantiſchen Grundſätzen an die heilige Schrift als an ihre einzige Norm und höchſte Quelle gewieſen, ſo iſt es unläugbar eine verwirrende Ausdrucksweiſe, von einer Dogmatik der lutheriſchen, reformirten, evangeliſchen Kirche zu reden. Die Partikularkirche als ſolche hat ihre Bekenntnißſchriften, ſie hat einen darin ſich darlegenden Lehrbegriff, ſie hat ferner unter ihren Gliedern auch dogmatiſche Theologen, aber eine Dogmatik hat ſie nicht. Richtig auf proteſtantiſchem Boden iſt es allein, die Dogmatik als die chriſtliche zu bezeichnen. Die Benennung derſelben nach einer Sonderkirche iſt nur haltbar, wenn man entweder ihre Aufgabe bloß hiſtoriſch faßt und nur in die zuſammenhangende Darlegung der öffentlichen und anerkannten Lehre dieſer Kirche ſetzt — unter welcher oben ſchon zurückgewieſenen Vorausſetzung es übrigens immer ſchwer halten wird, die Dogmatik von der ſymboliſchen Theologie dieſer Kirche ſcharf zu trennen, — oder die Lehre einer beſtimmten Sonderkirche in dieſer ihrer gegebenen Geſtalt mit der abſoluten Wahrheit des Chriſtenthums ſchlechthin identificirt, wie dies dem römiſch-katholiſchen Kirchenbegriff eigenthümlich, aber mit den Grundgedanken der Reformation ſchlechthin unverträglich iſt. Nichtsdeſtoweniger hat die dogmatiſche Theologie ein ſehr enges Verhältniß zur evangeliſchen Kirche und ihrer Bekenntnißlehre, welches jedoch nicht von dem Gegenſtande aus, welcher dargeſtellt werden ſoll, ſondern von dem Subjekt aus, welches darſtellt, zu beſtimmen iſt. Der dogmatiſche Theolog ſteht, wie wir oben geſehen, mitten in der Strömung des kirchlichen Denkens und Lebens von 18 Jahrhunderten, ihrem fördernden und leitenden Einfluſſe nach allen Seiten geöffnet. In dieſem Verhältniß des Empfangens und Lernens ſteht er vor Allem zur Reformation und der von ihr ausgehenden kirchlichen Lehrentwickelung. Nur in dem Maße hat ein ſittliches Recht, ſich als evangeliſchen Theologen zu bezeichnen und das Vertrauen [illegible] und des Staates in Anſpruch zu nehmen, welches die zukünftigen Träger des [illegible] ſeiner Unterweiſung übergibt, als er in dem weſentlichen Inhalt des [illegible] feſtgewurzelt iſt. Dieſe Ueber- [illegible] und in ſeiner Darſtellung [illegible] chriſtlichen Dogmatik geltend [illegible] oder ſtillſchweigend [illegible], denn in dieſer Beziehung ſind

verſchiedene Methoden an ſich möglich. Geſetzt, es geſchähe auch nur ſtillſchweigend, ſo müßte ja doch ein Schüler ſolcher Dogmatik, der niemals etwas von den Bekenntnißſchriften der evangeliſchen Kirche geſehen hätte, wenn er ſie nun ſpäter kennen lernte, ſich von ſeiner dogmatiſchen Schule her auch bei dem etwanigen Widerſpruch des kirchlichen Lebens und ſeiner thatſächlichen Geſtalt darin heimiſch finden. Aber in einer Zeit, wo der evangeliſche Glaube ein Gegenſtand der heftigſten Befehdung von Seiten des römiſchen Katholicismus, zum Theil auch von Seiten eines auf die Schrift ſich berufenden Rationalismus iſt, wird es der Darſtellung der chriſtlichen Dogmatik durch einen evangeliſchen Theologen natürlich ſeyn, die Uebereinſtimmung ihrer an der Schrift bewährten Reſultate mit jenem Glauben ausdrücklich hervorzuheben. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß damit das *kritiſche Element* der Dogmatik im Verhältniß zum kirchlichen Lehrbegriff nicht ausgeſchloſſen ſeyn ſoll. Denn wenn der dogmatiſche Theolog überzeugt iſt, zur Reinigung und Fortbildung der chriſtlichen Erkenntniß in dieſem Verhältniß gar nichts beitragen, ſondern nur den kirchlichen Lehrbegriff nach allen Beſtimmungen ſeines Inhaltes ſammt dem weitern Ausbau durch die ältere Theologie reproduciren zu können, ſo fehlt ihm eben der Beruf, vor dem literariſchen Publikum als Dogmatiker aufzutreten. Wollte er aber das Recht dieſes kritiſchen Elementes prinzipiell verneinen, ſo müßte er vergeſſen haben, was der evangeliſche Chriſt und Theolog wiſſen muß, daß die heilige Schrift die Richterin aller kirchlichen Lehrbildungen iſt und bleibt, und daß ſie dies ihr Richteramt nicht wirklich üben kann, wenn es nicht in der Kirche ein ſelbſtſtändiges Forſchen im göttlichen Wort, ein ſelbſtſtändiges Prüfen aller kirchlichen Lehrbildungen nach ſeinem Inhalt gibt. Und wo ſoll dieß ſelbſtſtändige Forſchen und Prüfen ſeinen Ort haben, wenn nicht in der Dogmatik?

Die *Geſchichte* der proteſtantiſchen Dogmatik iſt nach den ungenügenden Schriften von *Heinrichs*, *Schickedanz* (beide geben ſie in ihren zweiten Hälften), *Herrmann* neuerdings Gegenſtand einer gründlicheren und umfaſſenderen Bearbeitung — dermalen noch unvollendet — geworden: W. Gaß, Geſchichte der proteſtantiſchen Dogmatik. Erſter Band. 1854.

Hier mag es genügen, die neueſte Literatur dieſer Wiſſenſchaft, ſoweit ſie Darſtellung des Ganzen iſt, unter Beſchränkung auf die bedeutenderen Werke überſichtlich zu gruppiren.

Wie das Chriſtenthum in den Schriften des Neuen Teſtamentes ſich unverkennbar als Offenbarung gibt, und wie es nach dem deutlichen Zeugniß der Geſchichte ſeine kräftigſte und eigenthümlichſte Wirkſamkeit immer nur da ausgeübt hat, wo das menſchliche Bewußtſeyn von dem Glauben an ſeine Uebernatürlichkeit durchdrungen war, ſo haftet auch die ſelbſtſtändige Bedeutung der Dogmatik, namentlich in ihrem Unterſchiede von der Philoſophie, ganz an dieſem Begriff. Näher iſt es, wie wir oben ſahen, die Perſönlichkeit Jeſu Chriſti, als Gottmenſchen, und die von ihm ausgehende erlöſende Wirkung, auf die alle Offenbarung Gottes hinſtrebt, und in der ſie ihren vollendenden Abſchluß findet. Iſt dieſe Perſönlichkeit in ihrer erlöſenden Wirkung der allumfaſſende Mittelpunkt für den Inhalt der Dogmatik, ſo wird letztere durch die Philoſophie auch dann nicht verdrängt werden, wenn dieſe Wiſſenſchaft nach dem gänzlichen Verſchwinden ihrer ſchon im Ablauf begriffenen pantheiſtiſchen Periode einen neuen Aufſchwung — wie wir zuverſichtlich hoffen, *auf dem Grunde des theiſtiſchen Prinzips* — erfahren wird.

Hiernach können wir es nur als eine merkwürdige *Epiſode* in der Geſchichte der deutſchen Theologie betrachten, wenn von derſelben eine längere Zeit hindurch die Dogmatik vorherrſchend ſo bearbeitet worden iſt, daß ſie ihren Inhalt nur als Beſtätigung oder eigenthümliche Einkleidung derjenigen Wahrheit anſah, in deren Beſitz der natürliche Menſchengeiſt, ſey es der den geläufigen religiöſen Vorſtellungen und Begriffen der Zeit ohne Weiteres vertrauende oder der philoſophiſch geſchulte und gebildete, ſchon vorher ſeyn ſollte. Dahin gehören nicht bloß die dogmatiſchen Werke aus der Schule des *populär*

eklektischen Rationalismus, wie die Compendien von Eckermann, Henke, Stäudlin (mit engem Anschluß an die kritische Philosophie), Ammon, Wegscheider, das Handbuch der Dogmatik von Bretschneider in seinen letzten Auflagen, sondern auch diejenigen Bearbeitungen dieser Wissenschaft, welche zu ihrem substantiellen Inhalt die Begriffe eines bestimmten philosophischen Systems machen. In diesem Sinne ist die Dogmatik in der protestantischen Theologie besonders von Daub und Marheineke angebaut worden, zuerst auf dem Standpunkte des älteren Schelling'schen Systems: C. Daub, Theologumena s. doctrinae de religione christianae ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora, 1806. Ph. Marheineke, die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, 1819. Später auf der Grundlage des Hegel'schen Systems: C. Daub, Prolegomena zur Dogmatik 1839 und System der christlichen Dogmatik, 3 Theile, 1841—1844, nach seinen Vorlesungen herausgegeben von Marheineke und Dittenberger. Ph. Marheineke, die Grundlehren u. s. f. Zweite Ausgabe, 1827. Derselbe, System der christlichen Dogmatik (Vorlesungen), herausgegeben von Matthies und Vatke, 1847.

Der populär rationalistischen Dogmatik setzten sich vom Standpunkte des damaligen historischen Supranaturalismus die dogmatischen Lehrbücher oder Vorlesungen von Storr, Reinhard, Schott, Knapp, Hahn, Steudel entgegen, während den literarischen Kampf gegen die spekulative Umbildung der Dogmatik damals besonders eben jener populäre Rationalismus führte.

Epoche machend durch die hohe Selbstständigkeit und religiöse Tiefe der Grundgedanken und durch die systematische und dialektische Virtuosität, mit welcher eine reiche Fülle dogmatischen Stoffes, die der rationalistischen Theologie für abgethan galt, wieder in Fluß gebracht wird, ist Schleiermachers Werk: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 1821, 1822. Zweite umgearbeitete Ausgabe, 1830, 1831.

Der Gegensatz zwischen Offenbarung und Vernunft, übernatürlich und natürlich, wird von dieser Glaubenslehre dadurch zu einem relativen herabgesetzt, daß sie zu ihrem Inhalt eine eigenthümliche Bestimmtheit des Gefühls macht, die eben so wohl als natürlich wie als übernatürlich betrachtet werden muß. Diese Bestimmtheit des absoluten Abhängigkeitsgefühls ist bedingt durch eine von der Persönlichkeit Jesu Christi, in welcher das Urbild der Menschheit geschichtliche Wirklichkeit geworden ist, ausgehende Wirksamkeit. Als solche kann dieselbe zwar nicht aus den Gesetzen der allgemeinen Menschenvernunft erklärt, aber doch auch nicht als ein schlechthin Uebervernünftiges und Uebernatürliches bezeichnet werden. Eben damit, daß Schleiermacher so die Glaubenslehre auf Thatsachen des unmittelbaren Selbstbewußtseyns gründet, meint er sie auch von der Philosophie scharf gesondert und gegen jede Vermischung ihrer Sätze mit philosophischen gesichert zu haben. Erreicht nun allerdings Schleiermachers Christusbegriff, durch Grundansichten von pantheistischer Abkunft gehemmt, bei weitem nicht die Aussagen Christi von sich selbst und das apostolische Zeugniß von ihm, und büßt wegen des aus demselben Grunde abgeschwächten Begriffes der Sünde auch der Begriff der Erlösung viel von seiner biblischen Fülle und Energie ein, so darf eine gerechte Würdigung doch nie verkennen, daß Schleiermacher der Erste gewesen, der die neuere Theologie nicht durch todte abstrakte Formeln, sondern durch lebendige Gedanken in die tiefe Bedeutung der christologischen Dogmen wieder hineingeführt hat.

Die Umbildung, deren Schleiermachers dogmatisches System am dringendsten bedurfte, hatte zu ihrem Kernpunkte den biblischen Offenbarungsbegriff, mit dessen Geltung zugleich die aus jenem Quell entsprungene Vorstellung von Gott und seinem Verhältniß zur Welt von selbst beseitigt war. Diese Umbildung wurde durchgeführt von Nitzsch und Twesten. — K. Imm. Nitzsch, System der christlichen Lehre. Erste Auflage 1829, sechste 1851. — A. D. Ch. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-

lutherischen Kirche. Erster Band, erste Aufl. 1826, dritte 1834. Zweiter Band 1837 (unvollendet).

In verwandtem Geiste, vielfach von Schleiermacher wie von neueren philosophischen Systemen lernend, aber durchdrungen von dem supranaturalen Prinzip des Christenthums, haben die Dogmatik neuerlichst bearbeitet: Th. A. Liebner, die christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip dargestellt. Erster Band, erste Abtheilung, 1849 (unvollendet). — J. P. Lange, christliche Dogmatik. Erster Theil: philosophische Dogmatik, 1849. Zweiter Theil: positive Dogmatik, 1851. — H. Martensen, die christliche Dogmatik (aus dem Dänischen), 1850; — unter ausführlicher Darlegung der biblischen Grundlage und der (reformirt) kirchlichen Ausbildung der Dogmen J. H. A. Ebrard, christliche Dogmatik. 1851. 1852.

Wesentlich in rationalistischem Sinne, doch den Rationalismus zu einem religiösen Idealismus fortbildend und überhaupt durch Geisteseigenthümlichkeit die gewöhnlichen Schranken dieser Denkweise vielfach durchbrechend, behandelt die Dogmatik K. Hase, evangelische Dogmatik. Erste Auflage 1826, vierte 1850.

Diejenige Auffassung der Dogmatik, nach welcher sie nur den in den Bekenntnißschriften der bestimmten Kirche enthaltenen Lehrbegriff sammt seiner weiteren Ausbildung durch die orthodoxe Theologie zu reproduziren hat, trat zuerst in rein historischer Gestalt auf, also ohne den Anspruch, die eigene dogmatische Ueberzeugung des Verfassers darzulegen: W. M. L. de Wette, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach den symbolischen Büchern und den ältern Dogmatikern. Erste Aufl. 1816, dritte 1840. — K. Hase, Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Erste Aufl. 1828, achte 1855. — H. Schmid, die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Erste Aufl. 1843, dritte 1854.

In mehr apologetischer Haltung macht sich dieselbe Behandlung geltend in einem noch unvollendeten Werke: G. Thomasius, Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus. Erster Theil 1853, während Al. Schweizer, die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, 1844. 1847, zunächst einfach referirend verfährt und seine eigene dogmatische Ansicht nur durch Auswahl und Anordnung der Stoffe, sowie durch die am Schluß der einzelnen Paragraphen beigefügten Kritiken kund gibt.

Ein tüchtiger, durch Selbstständigkeit sich auszeichnender Versuch, das christliche Lehrsystem aus seiner biblischen Grundlage in streng genetischem Verfahren abzuleiten, ohne sich bei seinen einzelnen Bestimmungen durch den Blick auf ihre geschichtliche Entwickelung in der Kirche zerstreuen zu lassen, ist das noch unvollendete Werk von J. Chr. K. Hofmann, der Schriftbeweis. Erste Hälfte 1852. Erste Abtheilung der zweiten Hälfte 1853; doch hat das vom Verfasser eingeschlagene Verfahren seinem Buch mehr die Gestalt einer biblischen Theologie als die einer Dogmatik gegeben.

Verwandt in Geist und Tendenz, wenn auch nicht in den dogmatischen Resultaten, ist das Werk von J. T. Beck, christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden, 1841, und Einleitung in das System der christlichen Lehre, 1838.

Den Zwiespalt zwischen dem Inhalt der christlichen Dogmatik und dem durch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts und die neuere Philosophie, besonders die Hegelsche erzogenen modernen Bewußtseyn legt dar: D. Fr. Strauß, die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, 1840, 1841.

Der Unterzeichnete schließt mit einem zwiefachen Wunsche. Der eine ist, daß unsre Literatur neben den Darstellungen des Lehrganzen uns häufiger mit umfassenden dogmatischen Monographieen, welche ihren Gegenstand im Blicke auf alle andern Lehrmomente und ihren organischen Zusammenhang behandeln, beschenken möge. Der andere ist, daß in Werken, die sich als dogmatische ankündigen, dogmenhistorischer Stoff nur

so weit mit verwandt werden möge, als er unmittelbar den Zwecken der dogmatischen Exposition dient, niemals aber um seiner selbst willen. Die Ueberhäufung mit dogmenhistorischem Stoff, an der viele neuere dogmatische Werke leiden, und die davon schwer zu trennende Vermischung dogmatischer und dogmengeschichtlicher Darstellung beruht entweder auf einer unvollkommenen Stufe der wissenschaftlichen Gestaltung oder auf einem falschen Begriff von dogmatischer Erkenntniß und führt zu einer starken Beeinträchtigung gründlicher, in die Tiefe dringender dogmatischer Gedankenentwickelung.

J. Müller.

Dogmengeschichte. Karakter, Wesen, Methode der Behandlung. Kritische Uebersicht der Literatur. Die Dogmengeschichte als eine selbstständige theologische Disciplin hat noch kein Jahrhundert hinter sich. Ihre Anfänge fallen in eine Zeit der wachsten Selbstbesinnung; woraus es sich begreift, daß eine Reflexion über ihre Form und Methode den wirklichen Versuchen der Darstellung sogar vorangeht, wie denn die Schrift des jüngeren Walch: „Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre“ in ihrer ursprünglichen Gestalt als Programm schon 1756 erschien, noch vor Semlers „fortgesetzter Geschichte der christlichen Glaubenslehre“ (1762), welche man nebst Rößlers „Lehrbegriff der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte“ wenigstens als Vorarbeit dogmenhistorischer Darstellung betrachten kann, worauf dann erst 1796 der höchst unvollkommene und in seiner noch patristisch gehaltenen Exposition (Aneinanderreihung der Systeme der Kirchenväter) nur bis Irenäus vorgedrungene Versuch von Lange folgte; dann aber freilich in rascher Folge die reineren Bearbeitungen von Münscher, Augusti und Münter, in denen die eigentliche Aufgabe der Dogmengeschichte schon bestimmter erfaßt und sicherer durchgeführt ist. So Bedeutendes aber seitdem geleistet worden — von Baumgarten-Crusius, Hagenbach, Meier, Baur, so haben sich doch bis auf die neuesten Zeiten gewichtige Stimmen (Schleiermacher, Hase) vernehmen lassen, welche die Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit einer gesonderten Behandlung derselben in Frage stellen, und es läßt sich denselben nicht ohne weiteres alle Berechtigung absprechen. Einerseits scheint dadurch was in der Kirchengeschichte zusammen Ein Ganzes bildet, auseinandergerissen, anderntheils der Organismus der theologischen Wissenschaft ohne Noth vervielfacht. Die Kirchengeschichte faßt ja doch alle Lebensäußerungen der christlichen Gemeinschaft, wie sie im Laufe der Zeiten sich entwickeln nach ihren verschiedenen Stadien und Stufen in sich, somit auch die Geschichte der Lehre; wie wir denn noch in Neander's Kirchengeschichte ein reiches dogmengeschichtliches Material verarbeitet finden. Was aber etwa noch zurückbleiben möchte, das dürfte einerseits in der Dogmatik, sowohl in den Prolegomenen (Geschichte der Dogmatik), als in der geschichtlichen Erläuterung der einzelnen Lehren, andererseits in der Geschichte der christlichen Philosophie (vergl. Ritter) seine Stelle finden. Und einen bedeutenden Theil der neueren Dogmengeschichte nimmt wohl die Symbolik in sich auf. — Wozu also noch eine besondere Dogmenhistorie? Die Aufgebung derselben würde ja auch zu der schon im Interesse der theologischen Bildung so wünschenswerthen Vereinfachung des Organismus der theologischen Wissenschaft beitragen. — So scheint es auf den ersten Anblick. Aber ob dem auch wirklich so ist? Die Einfachheit dieses Organismus, und damit seine Wahrheit und Schönheit, wie die Leichtigkeit des Sichhineinlebens in denselben, oder der Aneignung seines Inhalts ist ja nicht gerade dadurch bedingt, daß er möglichst wenige Glieder (Fächer) in sich begreift, sondern wohl noch mehr dadurch, daß die einzelnen Glieder in reiner Scheidung ihres Inhalts von allem Fremdartigen, somit in durchsichtiger Gestaltung desselben sich darstellen. Dies wird sich auch in diesem Falle leicht nachweisen lassen. Wenn die Kirchengeschichte sich nicht (mit Riedner) darauf beschränkt, die Grundlinien der Lehrentwickelung und den wesentlichen Inhalt derselben, inwiefern sein Gestaltungsprozeß mit der Entwickelung der übrigen Seiten des kirchlichen Lebens in bestimmter Wechselwirkung steht, in sich aufzunehmen, wenn sie mit dem ganzen reichen Stoff derselben sich befaßt, so wird sie doch wohl gar zu massenhaft werden und den ihr gebührenden über-

ſichtlichen Karakter verlieren. Wird aber ſolcher Stoff in die Dogmatik eingewoben, und zwar ſo, daß hierdurch die Dogmengeſchichte vollends entbehrlich gemacht werden ſoll, ſo wird der ſyſtematiſche Karakter dieſer Disciplin beeinträchtigt, und wenn auch für gewiſſe Nebenzwecke (bequemere Einrichtung für Prüfungen) eine ſolche hiſtoriſche Ausſtattung förderlich iſt, in wiſſenſchaftlicher Hinſicht wird mehr verloren als gewonnen werden. Die Symbolik aber kann ſchon ihres beſchränkten Inhalts wegen dem beſonderen Beſtand der Dogmengeſchichte keinen Eintrag thun, und die Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie könnte dies nur, wenn entweder ſie ſelbſt in einer ihrem wahren Begriffe widerſprechenden Ausdehnung genommen oder der Begriff der Dogmengeſchichte auf eine ſchiefe, unangemeſſene Weiſe beſtimmt würde.

Hierauf kommt es nun vor Allem an, daß dieſer Begriff recht gefaßt wird. Aus dem wohl begriffenen Weſen der Dogmengeſchichte muß ſich ihre beſtimmte Eigenthümlichkeit und ihre gute Berechtigung zu einem ſelbſtſtändigen Beſtehen ergeben. — Dieſes führt auf die Frage: was iſt Dogma? Gehen wir vom Sprachgebrauch aus. Das Alterthum gebraucht das Wort von dem, was gutdünkt, ſowohl in Bezug auf das Erkennen, als in Bezug auf das Handeln, alſo: Lehrmeinung und Willensmeinung (Beſchluß, Verordnung); das Klaſſiſche insbeſondere von den Lehrſätzen (placita) der Philoſophie, das Kirchliche von den Lehrſätzen der Kirche, und zwar theils in formaler Beziehung von der im engeren Kreiſe (der Wiſſenden) vorhandenen und gepflegten begrifflichen Faſſung der Glaubenswahrheit, im Unterſchied von der unmittelbaren gemeinfaßlichen Darlegung derſelben, dem κήρυγμα (Predigt); theils in prinzipieller Beziehung von der rechten chriſtlichen Lehre, im Gegenſatz gegen die häretiſchen Meinungen (δόξαι oder νοήματα, opiniones). Alles zuſammengenommen, begründet ſchon der Sprachgebrauch die Annahme, daß das Dogma ein in einem gewiſſen Kreiſe vermöge einer gewiſſen Autorität, ſey es nun einer perſönlichen, oder einer gemeinſchaftlichen (ſocialen) für wahr oder gut Befundenes, ſomit Geltendes iſt, und daß es insbeſondere im Bereiche des Chriſtenthums die in der großen chriſtlichen Gemeinſchaft, der katholiſchen Chriſtenheit, geltende Lehrſatzung iſt, wie dieſelbe abſonderlich ſektiriſchen Meinungen entgegenſteht. Wenn vom chriſtlichen Dogma die Rede iſt, ſo wird man immer auf den chriſtlichen Gemeingeiſt, als die vermittelſt des göttlichen Worts daſſelbe zur Geltung bringende Autorität, zurückkommen, und zwar ſo, daß derſelbe theils auf eine förmliche ſolenne Weiſe: durch eine gemeinſame öffentliche Erklärung und Beſchlußnahme, theils ohne eine ſolche: durch freies Zuſammenwirken der Geiſter, vermittelſt eines die Wahrheit immer vollſtändiger herausſetzenden Prozeſſes, durch eine ſich Anerkennung verſchaffende Darlegung des Wahrheitsgehalts, den in Frage ſtehenden Lehrſatz zu einem in der Gemeinſchaft geltenden erhebt. Hiernach gehört doch wohl das ſociale Moment weſentlich mit zum Karakter des Dogma*), wenn auch nicht durchaus in der Weiſe, daß daſſelbe ein ſymboliſch fixirtes ſeyn müßte. Immerhin mögen auch einzelne hervorragende Geiſter als beſonders wirkſam und einflußreich in Bezug auf die Geſtaltung dieſes und jenes Dogma erſcheinen (Athanaſius, Auguſtinus, Anſelmus, Luther); ſie ſind es doch nur inſofern, als ſie die Gemeinſchaft repräſentiren und der Gemeingeiſt in ihnen vorzüglich energiſch iſt. Wo aber ein Lehrſatz wahrhaftes Produkt dieſes Geiſtes iſt, da wird ebenſo die freie Anerkennung, die er ſich errungen hat, irgendwie und wann auch eine ſolenne und öffentliche werden (Symbol, Bekenntniß, Katechismus, Liturgie), wie umgekehrt der nicht durch willkürliches Aufdringen, ſondern aus der Wahrheit und dem lebendigen chriſtlichen Gemeingeiſt heraus zu ſymboliſcher Feſtſtellung gelangte Lehrſatz auch weiterhin in den Kämpfen und Reibungen der Geiſter endlich durchdringen und zu freier Anerkennung gelangen wird. Aber iſt das Moment der begrifflichen Faſſung ein weſentliches für das Dogma? Iſt dieſes nicht überhaupt ein Lehrſatz, nicht gerade ein wiſſenſchaftlich vermittelter oder beſtimmter? wie z. B. das Grunddogma des Chriſten-

*) Anders Dörtenbach, Stud. u. Krit. 1852, 4. 761.

thums: Jesus ist der Christ, kein wissenschaftliches Gepräge zu haben scheint. Dagegen spricht jedoch schon der constante Gebrauch des Wortes, die Bezeichnung der Lehren, wie sie Bestandtheile des Systems, der Wissenschaft des christlichen Glaubens sind, als Dogmen. Und wenn auch jener Satz: »Jesus ist der Christ« der Hauptsatz auch des christlichen κήρυγμα ist, so ist er doch Dogma nur als ein begrifflich vermittelter, inwiefern der unmittelbare Eindruck von Jesu als dem, der aller Sehnsucht und Hoffnung des heilsbedürftigen Menschen Befriedigung gewährt, auch durch eine Reihe von Denkoperationen seine nähere Bestimmungen erhalten hat, oder zu wissenschaftlichem Bewußtseyn erhoben ist, indem z. B. einerseits die wesentlichen Merkmale der Messianität aus der alttestamentlichen Verheißung und Weissagung (der wörtlichen und vorbildlichen) zusammengefaßt werden, andererseits die Verwirklichung derselben an der geschichtlichen Person Jesu nach den Grundzügen seines Lebens, Wirkens und Leidens erkannt und dargelegt wird. Daß aber hierzu eine wissenschaftliche Thätigkeit, ein dialektisches Sondern und Verbinden, erfordert werde, weiß Jeder, der in die Sache Einsicht hat. Sehen wir aber weiterhin auf die Reihe der Dogmen, welche das dogmatische System bilden, so leuchtet ein, daß sie insgesammt einen wissenschaftlichen Prozeß voraussetzen, oder aus einem solchen hervorgegangen sind. So das Dogma von der Dreieinigkeit, daß die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen, oder wie man es nennen mag, besteht; das Dogma von der Person Christi, daß der Herr Christus Gottheit und Menschheit in der Einheit der Person vereinige. Und so ließe sich an allen Dogmen: am Dogma von der objektiven Erlösung und an dem von der Durchführung und Verwirklichung derselben im Einzelnen und im Ganzen: an den Dogmen von der Gnadenwahl und Gnadenwirkung, von der Rechtfertigung, von der Heiligung, von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, endlich an den eschatologischen Dogmen leicht nachweisen, daß dieselben auch in der einfachsten Fassung des Lehrsatzes aus begrifflicher Vermittlung hervorgehen. Diese aber, wie sie im Verlaufe der Zeiten sich darstellt, wie sie in ihrer fortgehenden dialektischen Bewegung und Begegnung der Geister sich gestaltet und ihre Resultate zu Tage fördert, bildet den Inhalt der Dogmengeschichte, die Darstellung derselben die Aufgabe, welche diese Wissenschaft zu lösen hat. Diese hat es also zu thun mit dem christlichen Dogma, das heißt dem christlichen Glauben, oder der in's Selbstbewußtseyn, in die unmittelbare Erkenntniß und Erfahrung der empfänglichen Subjekte aufgenommenen christlichen Offenbarungswahrheit — von Gott und seinem Werk für den Menschen und in dem Menschen — wie dieselbe in ihren Artikeln, in ihrer wesentlichen Gliederung sich nach und nach entfaltet und durch begriffliche Thätigkeit eine ihrem Wesen immer mehr entsprechende Gestalt, ein in der Gemeinschaft sich geltend machendes Gepräge gewonnen hat.

Von dieser allmähligen Entfaltung und begrifflichen Gestaltung ist aber wohl zu unterscheiden das *ursprüngliche Zeugniß* von der Offenbarung, welches die Basis oder Voraussetzung jener bildet, also das *apostolische* und weiterhin auch das *prophetische* Wort. Und wenn schon auch dieses seine Geschichte hat, indem seine Entfaltung in einer Mannigfaltigkeit von Zeugen und deren Lehrtypen sich verfolgen läßt, — und zwar so, daß diese Zeugnisse als einander ergänzende auch in einer Stufenfolge höherer Vollendung erscheinen; so ist doch hier noch keine auf die Bestimmung der Lehren nach ihren verschiedenen Momenten und Gegensätzen gerichtete Reflexion, es sind höchstens Ansätze dazu da, die aber so sehr den Karakter der Unmittelbarkeit tragen, daß von Dogmenbildung noch nicht die Rede seyn kann. Daher scheidet sich das Gebiet der *biblischen Theologie* von dem der Dogmengeschichte, wenn es auch immerhin zweckmäßig seyn dürfte, die allgemeinen Resultate derselben in gedrängtem Ueberblick der dogmengeschichtlichen Darstellung voranzuschicken, um den Uebergang von der einen Disciplin zur andern zu vermitteln, und durch Vergegenwärtigung des lebensvollen Keims, aus dem sich die Dogmen entwickeln, den Gestaltungsprozeß derselben um so verständlicher zu machen.

Freilich, wenn die Kritik der Tübinger Schule Recht hätte, ſo wäre zu ſolcher Unterſcheidung kein Grund mehr; denn alsdann hätten wir, von einigen pauliniſchen Briefen abgeſehen, nur noch ſpätere Produktionen, welche ſchon ganz in den dogmengeſchichtlichen Prozeß hineingehören, und als Zeugniſſe der Offenbarung in Chriſto nicht mehr angeſehen werden könnten. So ſcheinbar aber auch dieſe Kritik wenigſtens theilweiſe iſt, und ſo manche noch nicht ganz überwundene Schwierigkeiten ſie mit großem Scharfſinn geltend zu machen weiß, ſo iſt ſie doch ſchon in ihrer Grundlage ſo unhaltbar, und im Ganzen und Großen ſo unwahrſcheinlich, daß die obige Unterſcheidung der Dogmengeſchichte von der bibliſchen Theologie nicht als einem veralteten Standpunkte angehörig zu betrachten iſt, ſondern als angemeſſen der wahren Entwickelung, in der wir uns bewegen.

In anderer Hinſicht aber, als die bibliſche Theologie, unterſcheidet ſich von der Dogmengeſchichte die Geſchichte der Dogmatik, denn dieſe hat es zunächſt und vorzugsweiſe mit der Formation des Ganzen als ſolcher zu thun; ſie hat zu zeigen, wie ſeit den früheſten Zeiten wiſſenſchaftlichen Strebens in der chriſtlichen Kirche auch die Richtung auf Zuſammenſtellung und Syſtematiſirung der Dogmen ſich kundgegeben, und wie dieſelbe unter verſchiedenen Einflüſſen von roheren Verſuchen zu immer vollkommeneren Darſtellungen fortgeſchritten, und zwar ſo, daß in dieſem Fortſchritte das chriſtliche Glaubensprinzip ſelbſt mehr und mehr und mit Abwehrung fremdartiger Einflüſſe als die geſtaltende Macht ſich bethätigt habe. — Zwar werden beide ſich inſofern begegnen, als ſie gewiſſe Geiſtesrichtungen, theologiſche oder philoſophiſche Denkweiſen und deren Einfluß auf ihren Gegenſtand zu karakteriſiren haben; aber dieſer Einfluß iſt eben ein verſchiedener, je nachdem ſich's um die Geſtaltung der einzelnen Dogmen, oder um die des Syſtems als ſolchen handelt. Und wenn auch die Dogmengeſchichte an gewiſſen Stellen die Totalität der Lehren einflußreicher Männer vorführen ſollte, ſo geſchieht das nicht, um die fortſchreitende Formation des Syſtems darin nachzuweiſen, ſondern es werden ſolche kurze Umriſſe hingeſtellt, weil und inwiefern von da aus ein Licht fällt auf die Bildung der einzelnen Dogmen und die Einwirkung jener Männer auf dieſelbe. Endlich wird auch dadurch der karakteriſtiſche Unterſchied beider nicht aufgehoben, daß in der Dogmengeſchichte nicht nur die Ausbildung des Einzelnen als ſolchen zur Darſtellung kommt, ſondern auch die fortſchreitende Erkenntniß der organiſchen Einheit der Dogmen. Denn dieſe iſt etwas, was ihr auf ihrem Wege ſich ergibt, unter der Löſung ihrer Aufgabe ſich herausſtellt, während es dort die eigentliche Aufgabe iſt, die Richtung auf einheitliche, ſyſtematiſche Expoſition in ihren mannigfaltigen und immer vollkommeneren Bethätigungen in's Licht zu ſetzen.

Der eigenthümliche Karakter der Dogmengeſchichte zeigt ſich aber auch in ihrem Verhältniß zu der gleichfalls ſehr jungen Disciplin der Symbolik. Dieſe führt wohl auch einen bedeutenden dogmengeſchichtlichen Stoff mit ſich; aber nur inſoweit als derſelbe zum Verſtändniß der Glaubensbekenntniſſe, ſowohl der Chriſtenheit überhaupt als der beſondern Abtheilungen oder Confeſſionen, erforderlich iſt, nicht um die begriffliche Entfaltung deſſelben an ſich zur Darſtellung zu bringen.

Faſſen wir endlich noch die Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie in's Auge, wie dieſelbe namentlich von Ritter und Braniß behandelt wird, ſo treten uns auch hier bedeutende Berührungspunkte mit der Dogmengeſchichte entgegen. Aber daß dieſe in jener aufginge, das wird um ſo weniger behauptet werden, je ſchärfer beide nach ihrem wahren Karakter beſtimmt werden. Die Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie wird immerhin die theologiſchen Denkweiſen und auch wohl deren Ausprägung in gewiſſen Lehrſtücken in ihre Darſtellung hereinziehen, aber doch nur inſofern, als darin das freie, von kirchlichen Feſtſetzungen oder Uebereinkünften in Bezug auf die Lehre unabhängige, aber durch den umbildenden Einfluß des chriſtlichen Prinzips erneuerte Denken über die höchſten Probleme des menſchlichen Geiſtes ſich zu erkennen gibt, ſo wie umgekehrt die Dogmengeſchichte auf die Thätigkeit und die Ergebniſſe dieſes Denkens Rückſicht nimmt, inwiefern

dadurch die Gestaltung der kirchlichen Lehre irgendwie mitbestimmt wird. — Anders freilich stellt sich die Sache, wenn man das theologische Dogma als bloße unvollkommene Stufe der philosophischen Speculation ansieht, wo denn die Dogmengeschichte zu einer Art Phänomenologie wird, welche den Prozeß der Auflösung der kirchlichen Reflexion in die reine Speculation verfolgt. Diese pantheistische oder panlogistische Ansicht darf übrigens als eine wesentlich überwundene und im Verschwinden begriffene betrachtet werden. Die Theologie behauptet sich auch diesen Angriffen gegenüber in ihrer Selbstständigkeit und wird dadurch nur zu immer adäquateren Formationen ihres göttlichen Inhalts hingeführt.

Aus dem Bisherigen ergibt sich demnach ein bestimmter Karakter der Dogmengeschichte, wodurch sie von andern verwandten Disciplinen sich unterscheidet und als ein selbstständiges Gebiet der historischen Theologie sich erweist. Eben damit aber haben wir im Grunde schon die Einsicht in ihr *Wesen* gewonnen; und es gilt nur noch dasselbe in der Weise näher zu bestimmen, daß wir dadurch auch auf die Methode der Behandlung derselben hingeleitet werden.

Die Dogmengeschichte hat den dialektischen Prozeß der christlichen Dogmen oder der Lehrstücke der christlichen Glaubenswahrheit (als unterschieden von denen der Ethik), ihre Entwickelung zu begrifflicher Bestimmung darzulegen. Die christliche Glaubenswahrheit aber ist der Inbegriff der göttlichen Heilsoffenbarung in Christo, und hat in den theologischen, anthropologischen und christologischen Lehren ihr Fundament, in den Lehren von der objektiven Heilsvermittlung und Heilsdarbietung ihre Mitte, in den Lehren von der subjektiven Aneignung, von der Gemeinschaft und von der Vollendung des Heils ihren Abschluß. Ihr dialektischer Prozeß aber ist die Fortbewegung der Idee des Dogma durch Gegensatz und Kampf zu wissenschaftlicher Bestimmtheit, zur Erfassung ihrer Momente in deren Einheit, womit auch bei fortschreitender Bestimmung aller Theile die Einsicht in ihre gliedliche Zusammengehörigkeit sich ergeben muß. Die Idee des Dogma aber ist nichts Anderes, als die in's Selbstbewußtseyn getretene Thatsache jener Heilsoffenbarung, welche als solche Einheit des Worts und der That ist: Wort, das in der That ausgeprägt ist, That, die im Wort ihre Bezeichnung und Deutung hat. — Diese Thatsache bemächtigt sich, durch mündliche wie schriftliche Verkündigung und Darstellung dem empfänglichen Subjekte nahe gebracht, in seine innere Anschauung aufgenommen, zuvörderst des Gemüths, des unmittelbaren Seelenlebens in seiner Einheit und Ungetheiltheit, und mit dem Willen erfaßt als das Heilbringende, erneuert ihre Heilskraft das innerste persönliche Leben, so daß nun das Subjekt seines eigenen Zustands inne wird als eines durch die Macht dieser Heilsthatsache bestimmten, daß es aus Erfahrung sagen kann: Christus mein Heil. Aus der unmittelbaren Intuition dieses in's Subjekt eingegangenen Objektiven resultirt die Idee, welche nun den Inhalt des religiösen Wissens in seiner Unmittelbarkeit bildet. Dieses in jedem unterrichteten und innerlich lebendigen Christen vorhandene Wissen hat nun aber, gemäß der Natur des menschlichen Geistes, welcher in seinen wesentlichen Actionen das religiöse Prinzip sich anzueignen, es in dieselben einzuführen und durch dieselben zu verarbeiten hat, einen *Prozeß durchzumachen, in welchem es sich mit sich selbst vermittelt*, d. h. die Momente der Idee herausetzt und sie in ihrer Unterschiedenheit und relativen Gegensätzlichkeit, wie in ihrer die Unterschiede zusammenschließenden Einheit erkennt und bestimmt. Die Durchführung dieses Prozesses ist nicht eine Sache des subjektiven Beliebens, sondern ergibt sich wie aus der Natur des menschlichen Geistes, so aus der Bestimmung des Christenthums, welches als Erneuerung des ganzen Menschenwesens, der menschlichen Natur in allen ihren Thätigkeiten, des menschlichen Selbstbewußtseyns in allen seinen Funktionen, also auch in der wissenschaftlichen sich bemächtigen, durch dieselben hindurchgehen, sich darin behaupten, seine Idee in sie hineinbilden und also dieselben verklären soll.

Der dialektische Prozeß oder der Fortgang des wissenschaftlichen Erkennens (Denkens, Begreifens) bewegt sich aber, wie schon angedeutet, in den drei Actionen der Thesis,

Antitheſis und Syntheſis. Geht man nun davon aus, daß das chriſtliche Prinzip die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen iſt, und daß dieſes durch alle Dogmen ſich hindurchzieht, ſo würde die Entwickelung deſſelben, auch nach der Seite der Lehre, ſomit der ganze Prozeß der Dogmenbildung in der Theſis, Antitheſis und Syntheſis des Göttlichen und Menſchlichen beſtehen; und es würde ſich hieraus eine ſehr einfache Conſtruktion und Periodeneintheilung der Dogmengeſchichte ergeben: die Periode der Theſis oder der unmittelbaren Setzung jener Momente, die Periode der Antitheſis, und die der Syntheſis beider, der Verſöhnung der Gegenſätze (Dörtenbach). Aber ſo anſprechend dies auf den erſten Anblick iſt, ſo ſpricht doch, abgeſehen von andern Bedenken, die ſich erheben möchten, ſchon das dagegen, daß die unterſchiedenen Momente der verſchiedenen Dogmen ſich nicht durchaus auf jenen Gegenſatz des Göttlichen und Menſchlichen zurückführen laſſen. Dies ſpringt ſofort in die Augen bei dem Dogma von der göttlichen Dreieinigkeit; aber auch bei den übrigen Dogmen ſind es andere Momente, welche mit jenen nicht zuſammenfallen, wenn ſie auch denſelben theilweiſe mehr oder weniger analog ſind. Nur bei der Chriſtologie ſind es offenbar die Momente des Göttlichen und Menſchlichen, welche aus ihrer unmittelbaren Einheit durch ihren Unterſchied und Gegenſatz zu ihrer vermittelten Einheit ſich bewegen; im Trinitätsdogma dagegen die Momente der Weſenseinheit und Perſonendreiheit; im anthropologiſchen die der Freiheit oder Selbſtmacht und der Heilsbedürftigkeit oder natürlichen Ohnmacht zum Guten; im Dogma von der objektiven Erlöſung etwa die der Nothwendigkeit und Freiwilligkeit des erlöſenden Thuns und Leidens, in den Dogmen von der Heilszueignung: die Momente der Univerſalität und Particularität in der Heilsbeſtimmung und Heilsverwirklichung; der Nothwendigkeit und Freiheit (Unwiderſtehlichkeit und Widerſtehlichkeit) in der Gnadenwirkung; der Zurechnung und Bewirkung oder der idealen und der realen Zueignung (Rechtfertigung, Heiligung) von göttlicher Seite, der negativen und poſitiven Erfaſſung (Buße, Glaube) von menſchlicher Seite in der Gnadenordnung; im Dogma von der Heilsgemeinſchaft die Momente der Idealität und Realität, der Unſichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche; im Dogma von den Heilsmitteln die Momente des Gotteswort und der Schrift, des irdiſchen ſichtbaren Elements oder Zeichens und der unſichtbaren überirdiſchen res sacramenti; endlich in den eſchatologiſchen Dogmen die Momente der Geiſtigkeit und Leiblichkeit in dieſen Vorgängen. — Wie man übrigens dieſe Momente der einzelnen Dogmen näher beſtimmen und bezeichnen möge, eine über jene beiden übergreifende Mannigfaltigkeit wird ſich nicht in Abrede ſtellen laſſen; und die Einheit, auf welche alle Dogmen zurückgeführt werden können, iſt vielmehr das Heil in Chriſto, dem Gottmenſchen; die Actionen der Theſis, Antitheſis und Syntheſis aber werden auf allen Stadien der Entwickelung wiederkehren, wenn ſie auch im Fortgange derſelben immer bewußter und beſtimmter hervortreten.

Gehen wir aber von dem Grundbegriffe, des Heils der ſündigen Menſchheit in Chriſto, dem geſchichtlichen, perſönlichen Gottmenſchen aus, ſo werden ſich drei Dogmenkreiſe ergeben, und durch dieſe, zuſammen mit der formalen Seite der Entwickelung und mit dem nationalen Bereiche derſelben, werden die Hauptperioden der Dogmengeſchichte beſtimmt. Wir halten nämlich dafür, daß das Zuſammentreffen dieſer drei Momente: 1) des materialen, der Dogmenkreiſe, welche vorzugsweiſe oder prinzipaliter den Inhalt der Entwickelung bilden; 2) des formalen, der Art und Weiſe der Entwickelung, und 3) des nationalen, des Bereichs, in dem dieſelbe hauptſächlich vor ſich geht, und zwar ein ſolches, worin eine Zuſammenſtimmung dieſer Momente zu erkennen iſt, zu einer richtigen ſachgemäßen Periodeneintheilung, eines Hauptproblems der Methode dieſer Disciplin, führe. — Die Dogmenkreiſe ſelbſt können kurz bezeichnet werden als Kreis des Anfangs, Kreis der Mitte und Kreis der Vollendung. Der erſte iſt der der prinzipiellen oder fundamentalen Dogmen, in welchen die Vorausſetzungen und die Cauſalität des Heils zur wiſſenſchaftlichen Darſtellung kommen. Das ſind die Dogmen 1) von Gott, ſowohl nach ſeiner allgemeinen ethiſch-chriſtlichen Beſtimmtheit: als per-

ſönliche ſchöpferiſche und providentielle Macht, als auch nach ſeiner beſonderen, die Heilsurſächlichkeit in ſich tragenden Weſenheit und Offenbarung: als trinitariſcher; 2) vom Menſchen, ſowohl in ſeiner Idee, in ſeiner Gottebenbildlichkeit und ſittlichen Selbſtbeſtimmungsmacht, als in ſeiner empiriſchen Geſunkenheit, Verdammlichkeit und Heilsbedürftigkeit; 3) vom Gottmenſchen, ſeiner wahrhaftigen Gottheit und wahrhaftigen Menſchheit, und deren Beſchloſſenheit in der Einheit der Perſon, als der weſentlichen Bedingung der Heilsvermittlung für die Menſchheit, ihrer Zurückführung in die urſprüngliche Gemeinſchaft mit Gott. — Mit dieſen Dogmen treten freilich auch die übrigen heraus, aber auf eine ſekundäre Weiſe, theils als darin eingewickelt und daraus folgend, theils als Momente der Beweisführung für ſie, theils ſo, daß ſich darin die Ueberleitung in die zweite Periode und ihren Dogmenkreis erkennen läßt, welche ja, wenn die Entwickelung eine organiſche iſt, in der erſten ſchon vorbereitet ſeyn muß. So die Dogmen von der Gnade und Gnadenwahl, als dem göttlichen Wirken und Wollen in Betreff der Herſtellung der ſündigen Subjekte; von der Erlöſung als der That des Gottmenſchen, und von den Gründen des Vollbrachtſeyns derſelben in dieſer Weiſe; von der Kirche, als dem Ort des Heils und der Heilsmittel; von den Sakramenten als den daſſelbe darbietenden kirchlichen Handlungen; von den ſubjektiven Bedingungen der Theilnahme am Heil und von der ſchließlichen negativen und poſitiven Vollendung deſſelben im Einzelnen und im Ganzen. Alles dieſes iſt in Erwägung gekommen, theils in öffentlichen Verhandlungen apologetiſcher und polemiſcher Natur, theils in der Betrachtung einzelner Denker, welche die geoffenbarte Wahrheit nach allen Seiten hin durchforſchten und in's Licht zu ſetzen befliſſen waren. Aber jene fundamentalen Dogmen ſind es doch vornehmlich, welche die Geiſter beſchäftigen, um welche gekämpft und gerungen wird, und deren auch kirchliche Feſtſtellung als das Ergebniß der großen und weitgreifenden Bewegungen und Kämpfe erſcheint. Dieſer Kreis des Anfangs gehört der patriſtiſchen Periode an, der Zeit der Kirchenväter, der grundlegenden Zeit, welche ſich als ſolche erweiſt, indem ſie die Dogmen nacheinander herausſetzt, aus dem einfachen Grunddogma analytiſch exponirt, und zwar ſo, daß jene fundamentalen Dogmen als die primären ſich darſtellen. Der Bereich aber, in welchem die Bewegung vor ſich geht, ſind die in die engſte Verbindung getretenen, ja gewiſſermaßen verſchmolzenen Nationalitäten des Alterthums, die orientaliſch-helleniſch-römiſche, in das Chriſtenthum eingegangene Welt, welche in dieſer Dogmenproduktion von ihrer jüdiſch-heidniſchen Vergangenheit theoretiſch ſich löst, in der chriſtlichen Wahrheit aber Punkt für Punkt ſich gründlich einheimiſch macht, indem ſie die chriſtlich-religiöſe Anſchauungsweiſe durch alle religiöſen Lehrſätze hindurch an die Stelle der jüdiſchen und heidniſchen ſetzt; wie denn in der allgemeinen Gotteslehre die theiſtiſch-chriſtliche Idee feſtgeſtellt wird gegen deiſtiſche, pantheiſtiſche, dualiſtiſche, polytheiſtiſche Meinungen, in der Trinitätslehre die göttliche Dreieinigkeit gegen abſtrakten Monotheismus und ethniſirende Vorſtellungen von Untergöttern; in der Anthropologie der Begriff der einen gottebenbildlichen Menſchheit als der ſich ſelbſt beſtimmenden und in Sachen des Heils ſelbſtverantwortlichen gegen (heidniſch-gnoſtiſche) Vorſtellungen von verſchiedenen, nur theilweiſe und nicht gleichermaßen heilsfähigen Menſchenklaſſen; die völlige Heilsbedürftigkeit oder Ohnmacht zur Selbſterlöſung gegen judaiſirenden Wahn der Selbſtgerechtigkeit; in der Lehre vom Gottmenſchen die perſönliche Gottmenſchheit oder die perſönliche Einheit von beiden in Jeſu Chriſto, theils gegen ethniſche oder jüdiſche Verneinung entweder der wirklichen Menſchheit oder der wahrhaften Gottheit, als die Perſon mitconſtituirend, theils gegen eine Verfeinerung ſolchen Irrthums in einer Auseinanderhaltung beider, wodurch die perſönliche Einheit alterirt, die Gottheit nur als einwohnend oder beſtändig einwirkend vorgeſtellt wird (Analogie des Ebioniſtiſchen — Neſtorianismus), oder aber die Menſchheit als verſchwindendes Accidens erſcheint (Analogie des Gnoſtiſchen — Monophyſitismus).

Der Dogmenkreis der Mitte befaßt diejenigen Dogmen, welche die objektive Vermittlung und Darbietung des Heils ausdrücken, und ſo in der Mitte ſtehen zwiſchen

den fundamentalen und den den Abſchluß des Ganzen bildenden, der ſubjektiven Heilsaneignung bis zur Vollendung. Es ſind dies die Dogmen von der Gnadenwahl und von den Sakramenten, von der Kirche und von der objektiven Erlöſung oder Verſöhnung. Das Dogma von der Kirche zwar iſt als ſolches nicht zu beſonderer Behandlung gekommen; aber einestheils iſt die Kirche mit ihrer Ueberlieferung die Vorausſetzung und Baſis der ganzen dogmatiſchen Bewegung dieſer Zeit, und kommt in derſelben zur beſtimmten Geltung als die Inhaberin der Wahrheit in ihren rechtgläubigen Vätern, in ihren allgemeinen Concilien und in ihrem geſetzlichen Haupte; anderntheils ſteht ſie mit ihren Sakramenten da als die ausſchließliche Trägerin und Darbieterin des Heils, als die Macht der Sühnung, der Heiligung, der Vollendung der Gläubigen, als die durch ihr Prieſterthum den göttlichen Heilswillen der Gnadenwahl den Einzelnen zuführende und verſiegelnde, oder auch den göttlichen Verwerfungsbeſchluß vollziehende Macht. — Bei der Gnadenwahl handelt es ſich nicht ſowohl um das Verhältniß des göttlichen Heilswillens zur menſchlichen Selbſtbeſtimmungskraft oder Heilsbedürftigkeit und Ohnmacht, wie in der erſten Periode, als um das Verhältniß derſelben zur objektiven Erlöſung: ihrer Univerſalität oder Partikularität, und zum Sakrament der Taufe (deſſen Wahrheit in Anſehung der Verlorengehenden, ob es, bei abſoluter Gnadenwahl, bloß ſcheinbar adminiſtrirt werde, oder ob es ſeine objektive Wahrheit habe, welche nur durch menſchliche Schuld nicht zu ſubjektiver Verwirklichung komme). — Beim Sakrament des Abendmahls, welches wiederholt zur Behandlung kommt, bewegt ſich die Erörterung um die Frage der reinen Objektivität oder der nothwendig mitwirkenden Subjektivität: ob vermittelſt des durch den Prieſter geſprochenen (alſo kirchlichen) Worts der Conſekration die Elemente ſchlechthin verwandelt werden, mit Aufhebung ihrer bisherigen Subſtanz, und der alſo neu hervorgebrachte und ſubſtantiell gegenwärtige Leib Chriſti als das ſich wiederholende Sühnopfer, von der Kirche dargebracht, anzuſehen ſey, oder ob nur eine Vergegenwärtigung des Leibs und Bluts Chriſti an den Elementen, ein Gegenwärtig- und alſo Wirkſamwerden für und durch den Geiſt, oder eine Kraftverwandlung und Kraftgegenwart vermittelſt des Glaubens des Genießenden, ſonach ein Sichvergegenwärtigen des ganzen Chriſtus für den gläubigen Chriſten anzunehmen ſey. Das zur Geltung Kommen der erſteren Auffaſſungsweiſe entſpricht dem Grundkarakter der Periode und der Stellung der Kirche im Bewußtſeyn derſelben. Die Kirche des Alterthums hatte in ihren Lehrern das hohe Geheimniß, in welchem ſie den Höhepunkt der Heilswirkſamkeit erkannte, ohne Streitverhandlung ſo dargeſtellt, daß die eine und die andere Auffaſſungsweiſe Anknüpfungspunkte darin finden konnte, keine jedoch in beſtimmter Ausſchließlichkeit darin zu finden iſt. — Was endlich das Dogma von der objektiven Erlöſung betrifft, ſo wurde daſſelbe zunächſt durch den Vater der Scholaſtik, Anſelm von Canterbury, aus der Unbeſtimmtheit und Unangemeſſenheit früherer Auffaſſungsweiſen zu einer ſcharfen und beſtimmten Faſſung erhoben, und zwar gemäß dem Karakter der Periode, ſo daß die Objektivität dieſes Werks, die Vermittlung Gottes mit ſich ſelbſt in Bezug auf die Wiederherſtellung der Gemeinſchaft zwiſchen Gott und der ſündigen Menſchheit als das Problem ſich darſtellt, daß die Erzielung der Harmonie zwiſchen der Strafe und Genugthuung fordernden Gerechtigkeit und der die Rettung des nach Gottes Bilde und zur Seligkeit erſchaffenen Menſchen wollenden Barmherzigkeit als das erſcheint, was allein durch die Menſchwerdung und das Leiden des Sohnes Gottes zuwegegebracht werden konnte, ſo daß alſo dieſe Weiſe der Erlöſung als das ſchlechthin Nothwendige ſich erweiſt. — Das Dogma der erſten Periode, die Lehre von der gottmenſchlichen Perſönlichkeit, wird hier wieder aufgenommen, aber ſo, daß dieſe als das der Verſöhnung wegen Nothwendige ſich herausſtellt, daß die Verſöhnung der Ausgangspunkt und Zweck iſt. — Dies ſind die Dogmen der Mitte, welche hauptſächlich den Inhalt der dogmatiſchen Entwickelung der mittelalterlichen Kirche bilden; wozu noch kommt das Dogma vom heil. Geiſte, nämlich deſſen Ausgang, ob derſelbe vom Vater allein oder vom Vater und Sohne geſchehen — eine Streitfrage zwiſchen der abendländiſchen und der

morgenländischen Kirche, wodurch das Trinitätsdogma zu völligerem Abschluß kam. — Daß aber auch die übrigen Dogmen mehr oder weniger in die Entwickelung mit hineingezogen wurden, das brachte der formale Karakter dieser Periode mit sich, der, dem materialen entsprechend, die Mitte einnimmt zwischen der alten, grundlegenden und producirenden, und der neuen, von subjektiver Zueignung ausgehenden Zeit. Dieses Mittelalterliche der Form und Behandlungsweise ist das Scholastische, dessen Karakter ist die fides quaerens intellectum, d. h. die objektive Vermittlung der kirchlich überlieferten Glaubenssubstanz, die objektive Verständigung in Ansehung der in den Ausprüchen der rechtgläubigen Väter vielfach erklärten, in der Schrift und in den Concilienschlüssen urkundlich niedergelegten Wahrheit. Diese Vermittlung, welche wohl zu unterscheiden ist von der auch in den früheren Perioden je und je vorkommenden, aber erst in der dritten prinzipiell und mit klarem Bewußtseyn hervortretenden subjektiven Vermittlung, oder Durchdringung des überlieferten Glaubensinhalts mit den Prinzipien des denkenden Geistes, besteht darin, daß der kirchliche Glaube, wie er von den Vätern erklärt ist, in dialektische Verarbeitung kommt, daß die Aussprüche (Sentenzen) der Väter, deren Sammlung die Arbeit der Anfänge des Mittelalters war, zusammengehalten, und durch nähere Bestimmungen ihre (scheinbaren) Widersprüche ausgeglichen werden, so daß die Ueberlieferung als ein in sich zusammenstimmendes Ganzes erscheine — eine objektive Vernünftigkeit, in welcher sich die Subjekte nur insofern betheiligen, als sie mit ihrem Selbstbewußtseyn oder Denken zum voraus damit einig, mittelst ihrer dialektischen Fertigkeit und mit Zuziehung von Hülfssätzen aus den Hauptsystemen der alten (platonischen, aristotelischen) Philosophie, auch hierin abhängig von der Autorität des Alterthums —, die Nachweisung jener Harmonie sich zum Geschäfte machen. Es leuchtet ein, daß auf diesem Wege die einzelnen Dogmen durchgängig fortgebildet werden mußten, daß sie zu schärferer Bestimmtheit und reinerer begrifflicher Fassung gelangten.

Der Bereich dieser mittelalterlichen Geistesarbeit war gleichfalls ein mittleres Gebiet zwischen dem antiken und dem modernen: das von römischer Bildung noch beherrschte (celtisch-) germanische, kurz das romanisch-germanische Völkergebiet, in welchem die Pietät gegen das Ueberkommene, als heilige Wahrheit Aufgenommene, mit großer Energie des Verstandes verbunden war, und so als fides quaerens intellectum sich bethätigte.

Die beiden hier noch verbundenen Elemente konnten sich aber nicht für immer zusammen vertragen. Im römischen blieb die mächtige Neigung zur Unterdrückung der Individualität, zum despotischen Regiment; das germanische dagegen trug wesentlich in sich ein Streben nach Selbstständigkeit, nach persönlicher Selbstbestimmung oder Selbstmacht. Dieses erstarkte in der scholastischen Geistesübung, und schon innerhalb der scholastischen Bewegung zeigt sich ein Rütteln am Ueberlieferten, zunächst an dem Beweis seiner innern Nothwendigkeit und Vernünftigkeit, also an den objektiven Vermittlungsversuchen, wobei die Autorität der Kirche, die äußere gesetzliche Geltung allein stehen blieb. Wenn aber zuletzt Willkür, Belieben der geltenden Macht als das einzige Fundament dastand, so schlug solche Aeußerlichkeit leicht in ihr Gegentheil um: in Auflösung und Verneinung der Ueberlieferung, in alleinige Geltung der Subjektivität. Auf diesem Wege befindet sich das spätere Mittelalter in einem Theil seiner Scholastik, während zugleich [illegible] Gemüthsleben und in seiner unmittelbaren Intuition eine positive Selbstständigkeit [illegible] die mystische Unabhängigkeit und Freiheit, welche auch wo sie der Ueber[illegible] entgegentritt, doch auf eine freie Weise damit umgeht, sie deutend [illegible]ärend. Dieser innern Ursprünglichkeit tritt zur Seite die [illegible] das Urwort der Offenbarung, auf die heil. Schrift, [illegible]orm des Glaubens wie des Handelns. Hiedurch, und [illegible]ildung mit ihrer erfolgreichen Reaction gegen die [illegible]hes in der dritten Periode eine feste Ge-

ſtalt gewinnt, nachdem es in mancherlei Vorbildungen und Vorſpielen ſchon angedeutet worden. Es iſt dies die Periode der *ſubjektiven Vermittlung* des Dogma, und der Durchbildung, zunächſt derjenigen Dogmen, welche die *ſubjektive Gewinnung oder Aneignung des Heils* betreffen, und weiterhin derjenigen, in welchen daſſelbe zu ſeiner vollen Verwirklichung kommt. Der Bereich der Dogmenentwicklung iſt vorzugsweiſe das *germaniſche* Gebiet in ſeiner vom römiſchen Einfluß ſich löſenden freien Selbſtgeſtaltung. Das frühe und klar hervortretende *Prinzip* dieſer Bewegung iſt *das im Worte Gottes gebundene Gewiſſen*. Hierin iſt ausgeſprochen die Freiheit von der äußeren und äußerlich gewordenen, über das Gotteswort hinausgeſchrittenen, in ihrer hierarchiſchen Gewaltanmaßung und in willkürlichen Satzungen und Anordnungen, namentlich in Betreff des Sühnopfers und der Sühnanſtalten vom Worte Gottes abgewichenen kirchlichen Autoritäten, und zur Geltung gekommen das myſtiſche Prinzip der innerſten Perſönlichkeit, des Selbſtbewußtſeyns, aber in weſentlich ethiſcher Haltung (Gewiſſen) und nicht in ſelbſtherriſcher Weiſe: das heißt nicht mit (pelagianiſcher) Verkennung des durch eigene Vernunft und Kraft nicht zu hebenden Befangenſeyns in Irrthum und Sünde noch mit (pantheiſtiſcher) Identification des Gottes- und Menſchengeiſtes; ſondern in der Anerkennung des objektiven Gottesworts als der das Gewiſſen bindenden Macht, womit ſchwärmeriſcher Abirrung einer falſchen Myſtik gewehrt iſt. Dieſes Gotteswort iſt das *geſchriebene*; aber das Gebundenſeyn des Gewiſſens darin iſt nicht ein äußerlich geſetzliches Gebundenſeyn an einen gegebenen Schriftencomplex, wie er von der älteren Kirche in einem beſtimmten Zeitpunkt als geltend angenommen worden iſt, ſondern ein innerlich freies ſich Gebundenwiſſen an das ewige lebendige Gotteswort in dieſem geſchriebenen, an das erfahrene Heilswort, an Chriſtum als die Subſtanz des Schriftworts, oder an dieſes, wie es Chriſtum treibt und bezeugt. *So ſchließen ſich das myſtiſche und das Schriftprinzip zuſammen*; und es iſt zugleich ein *kritiſches* Prinzip geſetzt, welches aber in der Heilserfahrung ſein Maß hat, und freilich in dem Mangel an lauterer unbedingter Hingebung an Gott in Chriſto, und in einſeitiger Erfahrungserkenntniß ſeine Gefahren hat, in der Gemeinſchaft der Erfahrung aller Gläubigen aller Zeiten aber, alſo in einer wahrhaft katholiſchen Tradition, und in einer treuen und unbefangenen hiſtoriſchen Forſchung immer wieder ſein Correctiv findet. Dieſes Prinzip, welches in urſprünglicher Friſche, Energie und Lauterkeit in *Luther* ausgeprägt iſt, und den chriſtlich erneuerten germaniſchen Karakter ausdrückt, iſt aber *formal und material zugleich*. Das im Worte Gottes gebundene Gewiſſen iſt eben das Heilsbewußtſeyn, das Bewußtſeyn des Geeinigtſeyns mit dem in dieſem Worte bezeugten Gott, der in Chriſto die Welt mit ſich ſelber verſöhnet hat, das Bewußtſeyn der wiederhergeſtellten Liebesgemeinſchaft mit Gott in Chriſto, alſo des Gerechtſeyns vor Gott in Chriſto, womit die *Selbſtgewißheit des Heils* geſetzt iſt — zugleich aber auch das Bewußtſeyn heiliger *Verpflichtung der fortgehenden Einigung* des menſchlichen Denkens und Wollens mit dem göttlichen in Kraft jener urſprünglichen Liebesmittheilung; beides vermittelt im *Glauben*, welcher als die perſönliche Aneignung des göttlichen Liebesraths in Chriſto gegen die Sünder, unbedingtes Vertrauen und den Impuls zu unbedingter Hingebung in ſich ſchließt.

Dieſes Prinzip arbeitet ſich aber durch *verſchiedene Momente* hindurch, welche leicht in gegenſeitige Verneinung und Verkümmerung ausarten. Es iſt insbeſondere der Gegenſatz von *Wort und Geiſt*, der hier heraustritt. a) Der *Geiſt* will ſich geltend machen auf Koſten des Worts: dieſes wird als Buchſtabe zurückgeſetzt, und er ſtellt ſich hin als die Alles meiſternde, deutende und umdeutende Macht, welche dem Buchſtaben den wahren Sinn gibt — ein Wiederaufleben myſtiſcher und ſectiriſcher Richtungen der früheren Perioden. b) In der Gegenwirkung hiergegen wird das *Wort* zu der den Geiſt regelnden und beherrſchenden Macht, und es entſteht eine Herrſchaft des Buchſtabens, entweder des buchſtäbiſchen, mechaniſch inſpirirten Schriftworts, oder des Buchſtabens der kirchlich ausgelegten Schrift, des Bekenntniſſes. — Beides hat eine gewiſſe *Berech-*

barung Gottes ſich ausweist, bleibende Geltung behält, und zwar in dem Maße, als es in dieſer Hinſicht bedeutend erſcheint. Hier fehlt es denn nicht an Schwankungen, und an Kämpfen der negativen und poſitiven, der deſtruktiven und conſervativen Kritik. Alles aber muß dahin führen, daß der Geiſt im Worte frei werde, und das Wort im Geiſte lebendig, daß kein todter Buchſtabe mehr ſey und kein von der Offenbarungsthatſache ſich löſender Geiſt. Dahin geht das Ringen unſerer Zeit. Wir können nun aber in Bezug auf dieſe Bewegung vier Stadien unterſcheiden: 1) Geiſt und Wort in friſcher unmittelbarer Einigung mit einzelnen Schwankungen hin und wieder; 2) Vorwalten des Worts in einſeitiger Herrſchaft des Buchſtabens; 3) Vorwalten des Geiſtes in einſeitiger Herrſchaft der Subjektivität; 4) Richtung auf Verſöhnung des Gegenſatzes, auf lebendige Einigung der Momente.

So viel von der in dieſer Periode vorzugsweiſe wichtigen prinzipiellen Bewegung, in welcher ſich der Grundkarakter des germaniſchen Weſens: freie perſönliche Bewegung in vertrauender Hingebung und in lebendiger Gemeinſchaft kundgibt.

Der Dogmenkreis aber, von dem die ganze Bewegung dieſer Periode ausgeht, iſt der ſoteriologiſche: die Lehren von der ſubjektiven Aneignung des Heils, vom Heilsweg oder der Heilsordnung: Rechtfertigung und Heiligung und deren Verhältniß zu einander und zum Seligwerden, oder zur vollen, ganz befriedigenden Gemeinſchaft mit Gott; mit Zurückgehen auf die Vorausſetzungen derſelben: Sünde und Gnade, und auf ihr abſolutes Prinzip: Gnadenwahl; und mit Eingehen auf die Zueignungsmittel: Wort und Sakrament, und auf die göttliche Wirkſamkeit darin (Gnadenwirkungen). Die Grund- oder Centralidee iſt: die perſönliche Heilsgewißheit als eine von hierarchiſcher Bevormundung oder objektiver kirchlicher Vermittlung unabhängige, in dem Verhalten der innerſten Perſönlichkeit zu Gott in Chriſto (Glauben) beruhende; welches Verhalten bei der ſündigen Beſchaffenheit des Menſchen, ſelbſt in göttlichem Heilswillen und in einer denſelben bethätigenden, durch Wort und Sakramente vermittelten, göttlichen Heilswirkſamkeit in Bezug auf das Individuum wurzelt, oder, wenn auch Selbſtthat, doch eine hierin weſentlich begründete, dadurch angeregte und zu Stande gebrachte Selbſtthat iſt. Dies iſt der eigentliche Kern der evangeliſch-proteſtantiſchen Bewegung, in welchem, wie oben angedeutet, auch das Prinzip der Periode mitgeſetzt iſt und ſeinen Beſtand hat. Alles zielt auf die freie und feſte Heilsgewißheit des Subjekts. Dieſe bezweckt die Wirkſamkeit der Gnade (des heil. Geiſtes) durch Wort und Sakramente, dieſe die Geltung des Glaubens in dem Prozeß der Rechtfertigung mit Ausſchluß aller weiteren Leiſtungen (Werke), dieſe die Gnadenwahlslehre, ſey es nun, daß dazu eine unbedingte, in unwiderſtehlicher Gnadenwirkung ſich manifeſtirende Prädeſtination für nöthig, oder eine durch freie Selbſthingebung vermittelte für hinreichend erachtet wird (reformirte, lutheriſche Lehrform). — Theils anderweitige Streitfragen und Gegenſätze, z. B. in der Abendmahlslehre, theils die freie Schriftforſchung, theils das Wiederauftauchen älterer Anſichten, theils endlich die hervortretende rationaliſirende Richtung führten auch auf die von vornherein aus den früheren Perioden einfach herübergenommenen und anerkannten Dogmen, wie das trinitariſche, das chriſtologiſche (ſowohl Werk als Perſon Chriſti), und eine mehr oder weniger durchgreifende Reviſion des bisher Geltenden konnte nicht ausbleiben, und iſt auch noch nicht vollendet. — Der eigentliche Dogmenkreis dieſer Periode ſelbſt aber hatte durch bedeutende Kämpfe hindurch ſich feſtzuſtellen, namentlich in Betreff des Unterſchieds oder der Einheit der Rechtfertigung und Heiligung, der Bedeutung oder Nichtbedeutung der Werke für das Seligwerden, der Unbedingtheit oder Bedingtheit der göttlichen Prädeſtination und der Unwiderſtehlichkeit oder Widerſtehlichkeit der göttlichen Gnadenwirkungen, des Verhältniſſes von Wort und Sakrament, und von Wort und Geiſt in Bezug auf die Heilsbewirkung und des Verhältniſſes des Glaubens zum Sakramente. Einſeitige Ueberſpannungen in der einen oder andern Hinſicht wurden allmälig überwunden und gerichtet, eine wahre Vermittlung der Gegenſätze brach ſich mehr und mehr Bahn.

In der Reformation war die bisherige kirchliche Autorität zerſtört, ja es konnte ſcheinen, als ſey der individuellen Freiheit die Gemeinſchaft und Einheit geopfert, oder doch der realen Einheit eine bloß ideelle ſubſtituirt und damit das Dogma von der Kirche weſentlich aufgegeben. Aber in Wahrheit ſollte es vielmehr erſt jetzt recht ausgebildet werden. Aus der bloß empiriſchen und verweltlichten Vorſtellung erhob man ſich zum wahren Begriff der Kirche, aus der bloß objektiven Faſſung zu einer das Objektive und Subjektive zuſammenſchließenden. Die Kirche galt nicht mehr als Herrin und Meiſterin, auch nicht mehr bloß als Mutter der Gläubigen und Vermittlerin des Heils in ihrer Prieſterſchaft und durch ihre Sakramente, ſondern, indem vom perſönlichen Heilsgewinn ausgegangen und aufgeſtiegen wird, als die Gemeinſchaft der Gläubigen, als die Zuſammenſchließung der das Heil ſich Aneignenden. Dieß iſt die eigentliche Subſtanz der Kirche, ihr Kern, die Kirche κατ' ἐξοχήν, der Chriſtus in der erlösten und gläubigen Menſchheit, die unſichtbare Kirche genannt, weil die Einheit in einer ſinnlich nicht wahrnehmbaren Thatſache des innern Lebens beruht und an dieſe oder jene empiriſche Kirchengemeinſchaft nicht gebunden iſt. An dieſen Kern aber ſchließt ſich alles an, was durch den geſchichtlichen Zuſammenhang der Dinge in den Bereich der Wirkſamkeit des Geiſtes Chriſti kommt — alle Getauften, alle von Chriſten geborenen (1 Kor. 7, 14.) — die ſichtbare Kirche, welche in ihrer zeitlichen Unvollkommenheit und in ihrem Behaftetſeyn mit Sünde und Irrthum auch der Theilung oder Beſonderung verfallen iſt, theils in feindlichem Gegenſatz, theils nach individuellen einander ergänzenden und corrigirenden Eigenthümlichkeiten. Sichtbare und unſichtbare Kirche iſt nicht neben- und außereinander, ſondern weſentlich in einander, da auch die Gläubigen noch nicht völlig vom Geiſte Chriſti durchdrungen, mit Fleiſch und Welt noch verflochten ſind, und andererſeits in den zur ſubjektiven Heilsaneignung noch nicht Gelangten Anſätze göttlicher Gnadenwirkung und nur allmälig verſchwindende Spuren der Wirkſamkeit des Geiſtes Chriſti ſind. Jene ſind dieſen zur Heranziehung und Bildung verordnet, dieſe jenen zur Uebung in der Liebe, Geduld und Weisheit. — Das Dogma von der Kirche arbeitet ſich nun durch ſeine Gegenſätze durch, indem die einſeitige Geltendmachung der unſichtbaren wie der ſichtbaren Kirche, wie ſie die Geſchichte dieſer Jahrhunderte aufzeigt, überwunden und zu einer wahrhaften Zuſammenfaſſung der Momente fortgeſchritten wird, wodurch auch das Verhältniß der Individuen und der Gemeinſchaft, der Freiheit und der Gebundenheit der Kirche als producirender und als producirter (Mutter und Gemeinſchaft der Gläubigen), in's rechte Licht tritt. — Die gründliche Durchbildung dieſes Dogma, an welcher unſere Zeit arbeitet, indem ſie zugleich in praktiſcher Organiſation des kirchlichen Lebens thätig iſt, muß zu einer allſeitigen Erneuerung des chriſtlichen Dogma in allen ſeinen Theilen führen, und bezeichnet eine höhere Entwicklungsſtufe der dritten Periode. — Die Vollendung derſelben aber wird ſich darſtellen in der Durchbildung der eſchatologiſchen Dogmen, welche die neuere Zeit in zum Theil ſehr gediegenen Beſtrebungen verfolgt. Hier gilt es einerſeits ein fortgehendes Fernhalten römiſch-katholiſcher Entſtellungen, welche mit dem ganzen Syſtem unreiner Heilslehre zuſammenhängen, andererſeits eine über die anfängliche proteſtantiſche Nüchternheit hinausgehende ſchriftmäßige Ergänzung und Erweiterung, worin die eſchatologiſchen Wahrheitselemente, wie ſie in der Erkenntniß verſchiedener Zeiten zerſtreut ſich finden, lebendig zuſammengeſchaut werden. Die Richtung auf das Verſtändniß des über dieſen Aeon hinausliegenden, Jenſeitigen, auf das Reich Gottes in ſeiner individuellen und univerſellen Vollendung führt aber zugleich dahin, daß die Idee des Reichs Gottes in ſeinem Anfang und Fortgang feſter in's Auge gefaßt wird, und in dieſer ſchließen ſich dann alle Dogmen in höherer Klarheit und Durchſichtigkeit zuſammen.

Innerhalb dieſer drei Perioden wird ſich nun der Verlauf der Dogmengeſchichte ſo darſtellen laſſen, daß ſowohl die ſtufenweiſe Durchbildung der Hauptdogmenkreiſe, als die formale Unterſchiedenheit der Entwicklung, und die Verſchiedenheit des Bereichs derſelben zu ihrem Rechte kommt. In jeder Periode aber gilt es vor Allem, den allgemeinen

Karakter ihrer Dogmenbildung und der Zeit, in der dieſelbe vor ſich gegangen, die Perſönlichkeiten, welche die häuptſächlichen Träger derſelben geweſen und ihre Denkweiſe im Ganzen, wiefern ſie von Bedeutung in dieſer Beziehung iſt, die weſentlichen Einflüſſe verſchiedener Art, die darauf eingewirkt ꝛc., in kurzen Umriſſen ſo darzulegen, daß nun die Geſtaltung des Einzelnen in dieſer Zeit verſtändlich werden kann. Es wird demnach ein allgemeiner Theil dem ſpeciellen, oder eine Einleitung der Expoſition des Einzelnen in jeder Periode vorangehen. Das Einzelne aber wird nicht in jeder Periode in gleicher Ordnung oder nach einem gleichmäßigen Schema beſchrieben, ſondern ſo, daß das Karakteriſtiſche der Periode hervortreten kann.

Werfen wir nun zuletzt einen Blick auf die Literatur der Dogmengeſchichte, ſo müſſen wir natürlich von allem Monographiſchen abſehen, welches ja in andern Artikeln ſeine Stelle finden wird. Hier kommt nur in Betracht einerſeits das Methodologiſche, andrerſeits die das Ganze umfaſſenden oder darauf angelegten Werke.

Die methodologiſche Arbeit beginnt mit Walchs: Gedanken von der Geſchichte der Glaubenslehre ꝛc. (ſ. oben), welche definirt wird als Geſchichte der Veränderungen der chriſtlichen Dogmen, und ſich bezieht theils auf die Lehrſätze ſelbſt (Materie), theils auf die Verbindung und Sammlung derſelben, die Erklärung ihrer Grundbegriffe, die Beweiſe, die Ausdrucksform und die Methode des Vortrags (Form) — alſo Dogmengeſchichte und Geſchichte der Dogmatik verbunden. Eine Beſinnung auf die Methode zeigt ſich ſodann bei Semler (Baumgartens Unterſ. theol. Streit. herausg. von Semler I. 11 ff.), welcher auf eine Auswahl aus der großen Maſſe bedacht iſt, und ſich die Aufgabe ſo ſtellt: die Geſchichte der für bibliſch erweislich gehaltenen Glaubensſätze unter den Chriſten aus den dazu gehörigen Quellen, und zwar nur den vornehmſten Schriften und Zeugniſſen, zu ſammeln, und auf die Mannigfaltigkeit der Urſachen, Gründe und Gelegenheiten zu ſehen, woher eben dieſe Geſchichte ihren Stoff bekommen, woraus alſo auch die jedesmalige Beſchaffenheit der Annahme der Lehrſätze zu erkennen ſeyn werde. — Hierauf folgten die Abhandlungen von Ziegler (Ideen über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeſchichte in Gablers Neueſtem Journal Bd. 2.) und Auguſti (über die Methode der Dogmengeſch. in den Neuen theol. Blättern II. 2.) Von größerem Belang als dieſe, deren Frucht auch in den älteren Lehrbüchern der Dogmengeſchichte vorliegt, iſt die vom kritiſch-anthropologiſchen Standpunkt ausgehende Erörterung de Wette's in „Religion und Theologie“ (S. 196—222. vgl. 162—172), welche mit Recht darauf dringt, daß von der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen auf das Eine Grundprinzip der Religion zurückgegangen und darauf Alles bezogen werde, ſo wie, daß man von den Meinungen auf deren innerſte Quelle, die innere Stimmung und Thätigkeit des Subjekts in Auffaſſung einer religiöſen Anſicht zurückgehe, ſodann als Schlußpunkt der Dogmengeſchichte die neueſte Zeit bezeichnet; ihren Anfang dagegen bis in die altteſtamentliche Zeit zurückverlegt, hierin aber, ſo wie in der Anſicht von der Bedeutung der begrifflichen Beſtimmung der religiöſen Wahrheit, welche nur inſofern Werth haben ſoll, als ſie eine durchſichtigere Hülle der Ahnung und des Gefühls zuwegebringt, ohne Zweifel das Rechte verfehlt hat. — Von einem ganz andern, dem ſpeculativen Standpunkt aus hat ſich Daub mit der Form der chriſtlichen Dogmen- und Kirchenhiſtorie befaßt (in Br. Bauer's Zeitſchr. für ſpecul. Theol. I. 1. S. 1—61. 2. S. 63—133. II. 1. S. 88—161). Ihm erſcheint als Hauptaufgabe die Divination des freien Prinzips der Facta, welche eine wahrhafte ſittliche Freiheit des Hiſtorikers erfordere. Die Vergegenwärtigung der verſchiedenen Prinzipien (Subjekte) führt ihn auf fünf Zeitalter: das urchriſtliche, das apoſtoliſch-chriſtliche, das kirchlich-patriſtiſche, das päbſtliche und das kirchlich-reformatoriſche. Das Prinzip der Form des letzteren werde übrigens erſt am Ende deſſelben entdeckt werden können. — Betrachten wir die zwei erſten Zeitalter als die der bibliſchen Theologie, welche die Baſis der Dogmengeſchichte bildet, ſo finden wir hier unſere drei Perioden. — Dieſelbe Eintheilung findet ſich auch in der Daub'ſchen Schule, zunächſt bei Roſenkranz (Encyklopädie) deſſen anſprechende Conſtruktion aber an we-

ſentlichen Fehlern leidet, indem er die ganze Dogmenbildung in die erſte (analytiſche) Periode zuſammendrängt, in der zweiten nur von einem ſynthetiſchen Erkennen weiß, die Thätigkeit der dritten in ſyſtematiſchem Erkennen aufgehen läßt — eine abſtract-formelle Betrachtungsweiſe, welche im ganzen dogmengeſchichtlichen Proceß eine Hinführung zur Hegel'ſchen Speculation findet. Demſelben Ziel ſteuern mit kleinen Modifikationen Br. Bauer und Schnitzer zu (in Recenſſ. der dogmengeſchichtlichen Werke von Neudecker und Engelhardt). Die Vollendung dieſer die Theologie in Speculation auflöſenden Methodologie bietet Dr. Baur dar, ſchon in der Vorr. zur chriſtl. Lehre von der Verſöhnung in ihrer geſchichtlichen Entwicklung (S. V — VII) und in der Einl. S. 8 ff. 12 ff. Alle Veränderungen ſollen erſcheinen als die weſentlichen Momente, durch die ſich der Begriff hindurch bewegt, um ſich endlich in ſeinem eigenen innerſten Weſen zu erfaſſen. Die Perioden beſtimmen ſich nach dem Uebergewicht der Objektivität oder Subjektivität oder dem Sichzuſammenſchließen beider in der höhern Einheit des Begriffs. Die erſte geht bis zur Reformation, die zweite bis zur Kant'ſchen Philoſophie, die dritte bis in die neueſte Zeit; den Schluß bildet das Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes, in dem die Hegel'ſche Religionsphiloſophie ſich fortbewegt.

Da hier der theologiſche Standpunkt aufgegeben iſt, ſo kann bei aller formellen Vollkommenheit nicht der wahre Abſchluß dogmengeſchichtlicher Methodologie hier gefunden werden.

Es bleibt uns noch übrig, was von derjenigen Seite her für Methodologie geſchehen iſt, welche man als die mannigfach modificirte, auch durch die ſpeculative Richtung influenzirte Schleiermacher'ſche Schule bezeichnen kann. Zuvörderſt kommt Hagenbach in Betracht (Abh. in den Theol. Stud. u. Krit. I. 4. und Theol. Encyklop.). Ihm kommt es vor Allem darauf an, daß die Eintheilung nach dem jedesmal vorherrſchenden dogmatiſchen Geiſte, nicht nach kirchengeſchichtlichen Epochen gemacht werde. Hiernach theilt er das Ganze in 5 Zeitalter: 1) apologetiſches bis auf den Tod des Origenes; 2) polemiſches bis auf Johannes von Damaskus; 3) ſyſtematiſches bis zur Reformation; 4) ſymboliſches bis zum Anfang des 18. Jahrh.; 5) philoſophiſch-kritiſches. — Eine genauere Einſicht in das Lehrbuch des Verf. zeigt, wie dieſe Periodeneintheilung, welche auch ſonſt unhaltbar iſt, für die treue und wohl zuſammenhängende Darſtellung der Entwicklung mehr hinderlich als förderlich iſt. — Reich an feinen methodologiſchen Bemerkungen iſt eine weſentlich demſelben Standpunkt angehörige Recenſion der Lentz'ſchen Dogmengeſchichte in Rheinwalds Repertorium (von Dr. Elwert?). Dem Verf. kommt es vor Allem auf das geiſtige Prinzip an, welches auch das Geſetz der Entwicklungen in ſich trägt; ein zweites ſind ſodann die Einflüſſe, unter welchen ſich daſſelbe entwickelt hat. Inhalt der Dogmengeſchichte, welche die Geſchichte der Dogmatik in ſich ſchließt, iſt die Selbſtentfaltung des in Chriſto der Welt mitgetheilten göttlichen Lebens als Lehre; der Kunſtforderung am meiſten entſprechend wäre es nun, wenn man die einzelnen Lehrentwicklungen ſo in's Ganze verflöchte, daß jede immer dahin geſtellt würde, wo ſie auf die Geſammtentwicklung des chriſtlichen Glaubens zugleich am meiſten Licht würfe und von ihr am meiſten Licht empfinge, nämlich dahin, wo ſie ſich beſtimmt als eigene Bildung aus dem Allgemeinen erhebt, oder aus derſelben wieder darein übergeht. Eine paſſende Gruppirung des Stoffs aber werde gewonnen durch drei Hauptperioden: I. Alte Zeit (bis 730): Erſte Produktion des Glaubensinhalts in reflektirter Form unter zum Theil heftigen Streitigkeiten; wieder dreifach getheilt. II. Mittelalter (Verbindung des Glaubensinhalts in einem Syſtem (2 Abſchnitte). III. Neuere Zeit: Proteſtation vom neuen Glaubensleben aus gegen alle Menſchenſatzung und Streben den Glaubensinhalt durch innern Beweis zu beſtätigen und zu begreifen (2 Abſchn. — der zweite von der Mitte des 18. Jahrh., beginnender Sieg des formalen Prinzips des Proteſtantismus über das materiale). — Dieſe übrigens richtige Periodeneintheilung leidet nur an einer einſeitigen Geltendmachung der formalen Seite. — Zu ihrem vollen Recht kommt aber die materiale Seite in dem gediegenen Kliefoth'ſchen Werke: Einleitung

in die Dogmengeſchichte 1839. Hier wird 1) der Urſprung des Dogma aus dem chriſtlichen Glauben und Leben ermittelt — genetiſcher Begriff des Dogma; 2) die Entwicklung und deren Geſetze aus der Natur des Dogma abgeleitet; 3) wie hieraus die Dogmengeſchichte darzuſtellen ſey, in's Licht geſetzt. — Dogma iſt ihm die ihren Inhalt aus Wort und Geiſt entnehmende wiſſenſchaftliche Darſtellung des chriſtlichen Geiſtes und Lebens, deren Gegenſtände das Objekt (Prinzip), das Subjekt und die Ordnung des Heils. Dies die drei Dogmenkreiſe: Theologie, Anthropologie, Soteriologie. In welcher Folge dieſe allmählig zu allſeitiger wiſſenſchaftlicher Beſtimmung kommen, das hängt nicht vom Weſen des chriſtlichen Geiſtes allein ab, ſondern auch vom Karakter der Völker und Nationen, unter denen das Dogma ſich entwickelt. In drei Perioden kommen nun die drei Dogmencyklen zur Ausbildung: die theologiſche durch die griechiſche Volksthümlichkeit, die anthropologiſche im röm. Occident, die ſoteriologiſche durch den germaniſchen Proteſtantismus; und jede Periode hat ihre wiſſenſchaftliche Form. Die erſte die analytiſche, weil erſt ein Dogmenkreis zur Durchbildung kommt, die zweite die ſynthetiſche (Summen), erſt die dritte in Folge der vollſtändigen Entwicklung des Inhalts die ſyſtematiſche. Jede verläuft aber in drei Stadien: dem der friſchen Produktivität mit der analytiſchen, dem der ſymboliſchen Zuſammenſtellung der dogmatiſch gebildeten Artikel mit der ſynthetiſchen, dem der Vollendung und der Auflöſung des Dogma mit der ſyſtematiſchen Form. Das dritte, welches das Dogma hinter ſich hat als geſchichtliche Erſcheinung und zugleich als eine ſein Leben und Denken beherrſchende Macht, verläuft in mehreren Richtungen, in einem Forſchreiten von Formirung des Fertigen bis zur Losſagung davon, indem der Geiſt des Fertigen überdrüſſig wird; und dann neuen Entwicklungen zu, welche innerhalb dieſes Stadiums ſich vorbereiten. Daher zwei parallele Reihen: der allmähligen Auflöſung des Fertigen und des allmähligen Werdens einer neuen Periode. Die erſte Richtung, die hervortritt, iſt die der Feſthaltung des Ueberlieferten: der Traditionalismus. Dieſer treibt aus ſich hervor zwei andere: den Scholaſticismus, der durch das wiſſenſchaftliche Element, und den Pietismus, der durch die noch vorhandene Innerlichkeit das Dogma zu ſtützen ſucht. Beide führen zur Freiheit der ſubjektiven Vernunft vom Ueberlieferten, daher zu Indifferentismus, der ſich im Rationalismus (gemeinen und ſpeculativen) conſolidirt, welchem der Supernaturalismus, eine Verknüpfung der drei erſten Richtungen, entgegentritt, aber ohne Erfolg. Die neue Entwicklung bahnt ſich an im Myſticismus (zuerſt formloſem, dann philoſophiſchem). Indem der in dieſem herrſchende geiſtige Factor mit dem geſchichtlichen (Schrift und Ueberlieferung) und wiſſenſchaftlichen ſich wieder verbindet, kommt es zu neuer Dogmenbildung. Was endlich die Darſtellung betrifft, ſo ſoll nachdem die dogmengeſchichtlichen Facta ermittelt und in ihrem Zuſammenhang erkannt ſind, durch Ausſcheidung des literarhiſtoriſchen Stoffs und der Quellenbelege, und Aufgebung des Unterſchieds der allgemeinen und ſpeciellen Dogmengeſchichte eine klare, ſchöne künſtleriſche Darſtellung gewonnen werden, eine wirkliche Erzählung im Rahmen der Perioden der Stadien und der Richtungen (des dritten Stadium).

Dieſer höchſt lehrreiche Verſuch leidet wohl hauptſächlich an zweierlei Gebrechen. Erſtlich iſt die Periodeneintheilung nicht angemeſſen, da ſie das chriſtliche Alterthum auf eine nicht zu rechtfertigende Weiſe auseinander reißt, und die erſte und zweite Periode zum Theil parallel laufen läßt. Zweitens iſt die übrigens treffliche Auseinanderſetzung der Richtungen des dritten Stadiums dem Verlaufe der dritten Periode entnommen, da die erſte nur Spuren und Anſätze dazu darbietet, die zweite wenigſtens keine vollſtändige Explication derſelben.

Die letzte bedeutende methodologiſche Abhandlung, die von F. Dörtenbach, welche ſchon oben berückſichtigt worden, läßt den ganzen Proceß durch die drei Stadien der Unmittelbarkeit, des Gegenſatzes und der Vermittlung ſich bewegen, und zwar ſo, daß das erſte bis zur Reformation reicht, das zweite bis an die neuere Zeit, in welcher das dritte begonnen hat. — Bei aller Anerkennung der Gediegenheit dieſer Abhandlung ſowohl in ihrer hiſtoriſch-kritiſchen als in ihrer thetiſchen Auseinanderſetzung halten wir doch

ihre Construktion nicht für gelungen. Die Gründe sind in dem oben Gesagten angedeutet, eine nähere Darlegung kann nicht dieses Orts seyn.

Wir haben nun noch die Lehr- oder Handbücher der Dogmengeschichte selbst kurz in's Auge zu fassen. Vor Allem kommen in Betracht das Münscher'sche Handbuch (4 Bde. 1797—1809 — unvollendet) und Lehrbuch 1812 3. Ausg. Bd. I. 1. 2. von Dan. von Cölln 1832—34; B. 3. von Neudecker (1838), aber mit neuem Texte; Werke redlicher Quellenforschung mit durchsichtiger Darstellung, eine Frucht des durch Semler u. a. angeregten und gepflegten kritisch-histor. Forschungsgeistes; aber vom Standpunkte damaliger Unparteilichkeit, welche leicht in ihr Gegentheil umschlägt und gegen die kirchliche Lehrentwicklung sich ziemlich spröde verhält. Daher ein äußerlicher Pragmatismus. Durch Verbindung der Materien- und der chronologischen Ordnung mittelst der Perioden sollen die Nachtheile der einen und andern vermindert, ihre Vorzüge vereinigt werden. In jeder Periode, deren das Handbuch 7 aufstellt [1) Zeit der Simplicität und der aufkeimenden theol. Speculation — 325; 2) Zeit der kirchlichen Bestimmungen — 604; 3) Zeit der Barbarei und des blinden Kirchenglaubens — 1073; 4) Zeit der verkünstelten theol. Speculation — 1517; 5) Zeitalter der Reformation — 1580—1618; 6) Zeit der festen Anhänglichkeit an symbol. Bestimmungen — Mitte des 18. Jahrh. 7) Zeitalter der freien Forschung], das Lehrbuch, der einfachen und gedrängten Darstellung wegen, drei (alte, mittlere, neue Zeit), geht eine allgemeine Geschichte der Dogmatik voran, worauf die Geschichte der einzelnen Lehren folgt, welche aber freilich durch die häufige Unterbrechung in den Perioden des Handbuchs nicht wenig benachtheiligt wird. Wie mangelhaft die Karakteristik der Perioden ist, leuchtet von selbst ein.

Noch vor dem Münscher'schen Lehrbuch erschien das von Augusti (1805, 4. Aufl. 1835). Dieser zeichnet sich vor Münscher aus durch gerechtere Würdigung der kirchlichen Dogmenentwickelung, und durch Auseinanderhaltung des Prinzipiellen (Religion, Offenbarung, Christenthum) und der eigentlichen Dogmen in der Geschichte des Einzelnen. Auch unterscheidet er sich von ihm durch völlige Auseinanderhaltung der allgemeinen und speciellen Dogmengeschichte. Seine Perioden (in der ersteren) fallen mit den Münscher'schen zusammen, nur gewinnt er deren 10, indem er die erste in 3 zertheilt und von 1817 an noch eine neueste beginnen läßt. Weder diese Theilung, noch die Karakteristik der Perioden kann als gelungen bezeichnet werden. Es findet sich überhaupt in dem Buche viel Schiefes und Ungeschicktes in Urtheil und Oekonomie, namentlich Mangel an Aussonderung des Fremdartigen weit mehr als bei Münscher.

Dieselbe Anlage wie bei Augusti: Trennung des allgemeinen Theils und des speciellen, in welchem jedes Dogma nach seinem ganzen Verlauf geschildert werden soll, findet sich in dem Lehrbuch von Baumgarten-Crusius 1832, 2 Bde., und in desselben Compendium 1840—1846, im ersteren mit 12 Perioden, im zweiten mit drei, welche in je zwei Abschnitte zerfallen. Reich an feinen und scharfsinnigen Bemerkungen und aus einer umfassenden Quellenkunde hervorgegangen, läßt schon die erste Arbeit das Augustische Lehrbuch weit hinter sich zurück, wird aber selbst von der zweiten durch Uebersichtlichkeit und geschickte Anordnung weit übertroffen. Die Perioden sind hier folgende: 1) Zeit der Bildung des kirchlichen Lehrbegriffs a) durch Denken und Meinungen, b) durch die Kirche; 2) des Feststellens und Festhaltens desselben a) durch die Hierarchie, b) durch die kirchliche Philosophie; 3) der Läuterung a) durch Parteien, b) durch die Wissenschaft. Aber obwohl auch der zweite Theil im Verhältniß zu dem des Lehrbuchs sehr gewonnen hat, so ist doch auch diese Arbeit nicht dazu angethan, mit dieser Trennung der allgemeinen und speciellen Dogmengeschichte zu versöhnen; und bei aller Feinheit und Sinnigkeit im Einzelnen fehlt eine strenge Durchführung des Prinzips, was mit dem Mangel an Bestimmung seines Inhalts zusammenhängt, indem der „Geist und Gedanke des Christenthums“ als das Gesetz der Entwickelung bezeichnet wird. So kommt es zu keiner klaren Einsicht in den innern Zusammenhang der Entwickelungsmomente. — Aehnliches gilt von dem übrigens durch Klarheit der Darstellung, Billigkeit des Urtheils und gute Aus-

wahl der Quellenauszüge ausgezeichneten und nicht bloß als Studentenbuch werthvollen Lehrbuch von Hagenbach (2 Th., zuerſt 1840), wovon jetzt bereits die 3. Aufl. erſchienen iſt. Auch hier wird ein nach ſeinem Inhalt nicht beſtimmter Begriff: »die in der Bibel enthaltene Lehrſubſtanz« als der Keim betrachtet, der die Triebkraft zur Bewegung des Dogma enthalte. — In Anſehung der Periodeneintheilung ſtimmt mit Baumgarten-Cruſius's Compendium das Lehrbuch von Dr. F. K. Meier (1849)*), obwohl er, wie auch Hagenbach, hinſichtlich der Trennung der allgemeinen und ſpeciellen Dogmengeſchichte ſich ihm nicht anſchließt. Der Gang der geſchichtlichen Darſtellung ſoll dem Entwickelungsgang des Dogma ſelbſt, worin ſich das Allgemeine und Specielle ſtets gegenſeitig bedingen, ſo genau als möglich entſprechen und die verſchiedenen Seiten des Dogma immer da aufgenommen werden, wo ſich ein entſchiedener oder doch neuer Entwickelungspunkt derſelben kund gibt. Die Ausführung bleibt freilich hinter der Idee weit zurück; Manches iſt zu ſchwebend und unbeſtimmt gehalten; Einiges auch ſchief gefaßt; aber ſchon die Bezeichnung des Wegs und der erſte Verſuch iſt verdienſtlich.

Während hier ein jüngerer, frühzeitig vom irdiſchen Wirkungskreiſe abgerufener Theologe ſeinen erſten Verſuch in dieſem Gebiete machte, tritt dagegen in Dr. Engelhardt's Dogmengeſchichte (2 Th. 1839—1840) ein älterer Meiſter auf, der als bedeutender Forſcher in der hiſtoriſchen Theologie ſich bereits einen Namen gemacht hatte. Es iſt dies ein gründliches, aber in formeller Hinſicht ziemlich unvollkommenes Werk; es hat zwar eine unbefangene objektive Haltung, allein es zeigt ſich darin ein Mangel an wiſſenſchaftlicher Entwickelung und an künſtleriſcher Geſtaltung des Stoffes. Der Standpunkt iſt ein geſunder proteſtantiſch-bibliſch-kirchlicher; das dialektiſch-ſpeculative Element tritt zurück hinter dem exegetiſch-hiſtoriſchen; daher die Darlegung der immanenten Dialektik des Dogma hier nicht zu ſuchen iſt. In drei Perioden bewegt ſich das Ganze: die erſte reicht bis auf Joh. Scotus Erigena, die zweite bis zur Reformation, die letzte bis 1680. Das beſte hat der Verf. in den beiden erſten geleiſtet, deren Aufgabe auch auf eine genügendere Weiſe beſtimmt iſt, wogegen in der ohnehin verkürzten dritten als deren Inhalt die »Vorbereitungen zum Abſchluß der in den drei abendländiſchen Kirchen beſtehenden Lehrſyſtemen und dieſer ſelbſt« bezeichnet werden, auch die Ausführung am mangelhafteſten iſt. In jeder Periode wird der Stoff in eine Anzahl von Kapiteln vertheilt, die mehr oder weniger gelungen, mitunter auch Solches enthalten, was in die Dogmengeſchichte nicht gehört. Dies gilt auch in höherem oder geringerem Grade von den bisher aufgeführten Werken. — Das Bedeutendſte, auf eine Reihe ſelbſtſtändiger monographiſcher Forſchungen begründete Lehrbuch der Dogmengeſchichte iſt ohne Zweifel das von Dr. F. Chr. Baur in Tübingen (Stuttgart 1847). Sein Standpunkt iſt, wie die Vorrede und Einleitung zeigt, das kritiſch-ſpeculative Fortgehen von der Aeußerlichkeit und Zufälligkeit der Erſcheinungen zum Begriff der Sache ſelbſt, Nachweiſen des im Weſen des Geiſtes gegründeten Prozeſſes im geſchichtlichen Verlaufe des Dogma. Dieſer bewegt ſich eigentlich durch zwei Hauptperioden: Darſtellung des mit dem Dogma ſich vermittelnden Bewußtſeyns 1) in ſeiner Einheit mit demſelben, 2) in ſeinem Bruche und ſeiner Verſöhnung mit ihm; dieſe von der Reformation an. Da aber die abſolute Bedeutung der Reformation auch wieder eine bloß relative iſt, und die Scholaſtik, obwohl auf demſelben Glaubensgrunde ſtehend, doch einen weſentlich andern Karakter hat, als die Patriſtik, ſo läßt ſich das Ganze in drei Hauptperioden theilen: 1) die Periode des ſich ſelbſt producirenden Dogma und des darin ſich ſelbſt objektivirenden und ſich unmittelbar mit ihm eins wiſſenden chriſtlich-religiöſen Bewußtſeyns, oder der Subſtanzialität des Dogma (alte Kirche); 2) die Periode des aus der Objektivität des Dogma in ſeine Subjektivität zurückgehenden und mit dem Intereſſe der Verſtandesreflexion dem Dogma ſich gegenüberſtellenden Bewußtſeyns (Mittelalter, Scholaſtik); 3) die Periode des mit dem Dogma

*) Hievon erſchien 1854 eine 2te Auflage, bearbeitet von Dr. Guſt. Baur.

zerfallenen und über daſſelbe ſich ſtellenden abſoluten Bewußtſeyns. Jede theilt ſich wieder in zwei Abſchnitte. Die erſte, die bis zum Schluß des 6. Jahrh. reicht, hat es zuerſt mit der Abgränzung des Chriſtenthums gegen Judenthum und Heidenthum zu thun (von der apoſtoliſchen Zeit bis zur Synode von Nicäa); ſodann concentrirt ſich die Bewegung des Dogma auf die Hauptmomente des Inhalts des chriſtlichen Bewußtſeyns. In der zweiten Periode iſt die erſte Hälfte (bis Anſelm) eine Uebergangszeit, nicht bloß ſofern das ſchon Vorhandene in ſie übergeht und in ihr ſich befeſtigt, ſondern auch ſofern in ihr ſelbſt der Antrieb zu einer neuen Form der geiſtigen Thätigkeit ſich regt. Dieſe iſt das Begreifen des Dogma, des gegebenen nothwendigen Objekts des Glaubens (Scholaſtik — in drei Perioden: Entſtehung und erſte Ausbildung bis Petrus Lombardus; Blüthe und Vollendung bis Duns Scotus; Zerfall und Selbſtauflöſung). Der erſte Abſchnitt der dritten Hauptperiode geht bis zum Anfang des 18. Jahrh. Es findet aber, da in dem durch unendlich viele Momente hindurchgehenden Prozeß des Proteſtantismus nichts fixirt werden kann, was auf einem einzelnen Punkte ſo hervorträte, daß es eine neue Epoche für die Theologie bezeichnete, mehr nur ein fließender Unterſchied zwiſchen beiden Abſchnitten ſtatt. Mit dem 18. Jahrh. erfolgt mehr und mehr ein allgemeiner Umſchwung des proteſtantiſchen Bewußtſeyns. Das Prinzip der Selbſtbefreiung kommt in ſeinem ganzen Umfang zum Bewußtſeyn.

Dieſe meiſterhafte Conſtruktion hängt in ihrer Eigenthümlichkeit offenbar ſo durchaus mit dem Standpunkt des Verfaſſers zuſammen, daß ſie mit der Geltung deſſelben ſteht und fällt, obwohl ein ſolches Werk jedenfalls einen entſcheidenden Einfluß für die Fortbildung der Wiſſenſchaft haben muß.

Wir nennen zum Schluß noch einige Hand- und Lehrbücher, welche, wenn auch mit viel Geſchick angelegt, doch von mehr ſecundärer Bedeutung ſind, weil ſie mehr die Reſultate fremder Forſchung zuſammenſtellen und zum Gebrauche des theologiſchen Publikums verarbeiten, und überhaupt in ſchon betretener Bahn ſich bewegen. Wir meinen das ältere Handbuch von Lentz, 2 Bde. 1834 f., vom Standpunkte eines gemäßigten Rationalismus mit ziemlicher Antipathie gegen alle dogmatiſche Beſtimmtheit, verfaßt; das Lehrbuch von Beck, 1848 — im Ganzen nach der Anlage von Baumgarten-Cruſius; endlich das neueſte von Noack, welches aber als einen Fortſchritt bezeichnend nicht angeſehen werden kann. — Noch weniger kann man dies ſagen von den wenigen katholiſcherſeits gemachten Verſuchen: dem Entwurf von Staudenmeyer in ſeiner theologiſchen Encyklopädie, nach dem Muſter des Roſenkranz'ſchen, und dem Handbuch von Klee, welches von künſtleriſcher Form in hohem Grade entblößt iſt.

Man vergleiche über das Ganze die Artikel des Unterzeichneten in den theol. Stud. und Krit. 1840, 4. 1841, 3. 1843, 1. und die Abhandlung Dörtenbach's ebendaſelbſt 1852, 4. **Kling.**

Doketen, ſ. Gnoſtiker.

Dolcino. In dem Artikel über die Apoſtelbrüder iſt bereits bemerkt, daß Dolcino, Sohn eines Prieſters aus der Diöceſe von Novara, und ſeit 1291 dieſer Sekte angehörend, im Jahre 1300, nach Segarelli's Verbrennung, an deren Spitze trat. Auch die fernern Schickſale dieſer ſchwärmeriſchen Partei ſind in jenem Artikel ſchon kurz berichtet; es bleibt hier nur übrig, von Dolcino's eigenthümlichen Lehren Erwähnung zu thun. Er hat dieſelben in drei prophetiſchen Schreiben ausgeſprochen, von denen das dritte verloren iſt, während von den zwei andern nur Auszüge vorhanden ſind in dem unten anzuführenden Additamentum ad historiam Dulcini. Das erſte iſt im Jahre 1300 in Dalmatien verfaßt, wohin ſich Dolcino mit den meiſten ſeiner Anhänger zurückgezogen hatte; es iſt, ſowie das drei Jahre ſpäter geſchriebene, an die zerſtreuten Glieder der Sekte, ſowie überhaupt an alle Chriſten gerichtet. Nachdem Dolcino in dem erſten ſeine Rechtgläubigkeit betheuert, verkündet er, für das Jahr 1303, die Zeit, wo ſeine Gegner vertilgt ſeyn, er und die Seinen öffentlich auftreten und predigen, und ſämmtliche Chriſten ſich zu ſeiner, in dieſen letzten Tagen von Gott, zum Heil der Welt,

erneuten Lebensweiſe bekennen würden. Da ſich dieſe Weiſſagung im Jahr 1303 nicht erfüllte, ſchob er ſie in ſeinem zweiten Schreiben auf 1304 hinaus, immer vorgebend, er ſey von Gott auf beſondere Weiſe berufen und habe Offenbarungen erhalten über das Verſtändniß der in der Bibel enthaltenen Prophezeiungen. Er unterſchied vier Standpunkte, status, in der Entwickelungsgeſchichte des göttlichen Lebens auf Erden; jeder derſelben ſey Anfangs gut geweſen, und nur von einem neuen verdrängt worden, weil er ausgeartet. Der erſte war der der Väter des alten Bundes. Im zweiten erſchien Chriſtus mit ſeinen Jüngern, um neue Tugenden an die Stelle des Verderbens zu ſetzen, in welches das Judenthum gerathen; dieſe Tugenden waren das eheloſe Leben, der Ehe entgegengeſetzt, und das arme Leben, dem Beſitze irdiſcher Güter entgegengeſetzt. Die dritte Epoche begann mit Pabſt Silveſter und Kaiſer Conſtantin, wo die Menge der Heiden in die Kirche eindrang, und dieſe, um die Neubekehrten für das chriſtliche Leben zu bilden, Reichthümer annehmen mußte, damit ſie ihnen das Beiſpiel geben konnte, wie das Irdiſche zur Ehre Gottes und zum Dienſte des Nächſten zu gebrauchen ſey. Da jedoch der Eifer erkaltete und die Weltliebe überhand nahm, erſchien als Reaction die Regel des heil. Benedikt. Auch dieſe verfehlte ihren Zweck, das arme Leben wieder herzuſtellen, zumal unter Geiſtlichen und Mönchen; daher die noch ſtrengere Regeln der Dominikaner und der Franziskaner, die indeſſen ebenſowenig fruchteten. Als vierten Standpunkt bezeichnet Dolcino die Wiedereinführung des apoſtoliſchen Lebens durch Segarelli und ihn ſelber; dieſe Periode ſoll dauern bis an's Ende der Welt. Das apoſtoliſche Leben erfordert Entſagung allem irdiſchen Beſitz, und beſteht in Einheit der Brüder durch Liebe im heil. Geiſte, ohne daß dazu weder Formen und Gebräuche, noch äußere Vorſchriften nothwendig ſeyen. Aus dem Geſagten geht hervor, daß die Lehren des Abtes Joachim nicht ohne Einfluß auf Dolcino geblieben ſind, und daß die joachim'ſche Idee vom Zeitalter des heiligen Geiſtes völlig zu ſeinen Anſichten paßt, obgleich die ältern Zeugniſſe ihm dieſelbe nicht zuſchreiben. Dolcino fügte die Weiſſagung hinzu, König Friedrich von Sizilien, der im Jahre 1300 noch mit König Karl II. von Neapel im Kriege und von Bonifaz VIII. mit dem Banne belegt war, werde zum Kaiſer erhoben werden, neue Könige einſetzen und Bonifaz vom Stuhle ſtoßen; ein neues, von Gott geſandtes Oberhaupt werde die Kirche in Frieden regieren, und der heilige Geiſt werde, wie zu der Apoſtel Zeit, über die wiederhergeſtellte Gemeinde der Heiligen ausgegoſſen werden. Abgeſehen von den apokalyptiſchen Weiſſagungen, läßt ſich in den Lehren Dolcino's jenes myſtiſche Streben erkennen, das allem Aeußern, als Grund des Verderbens, entſagen will, um nur den Geiſt in ſeiner idealen Freiheit walten zu laſſen; die Liebe ſollte in ihrer Vollkommenheit, als inneres Band der Seelen, über alles Geſetz erhaben, verwirklicht werden; alle menſchlichen Verhältniſſe, namentlich das zwiſchen Mann und Weib, ſollten auf eine rein geiſtige Gemeinſchaft zurückgeführt, und alles Geſetz ſowie aller Eigenbeſitz aufgehoben werden, damit nichts Sinnliches mehr den Menſchen von ſeiner höhern Vollkommenheit abziehe. Dolcino lebte ſelbſt in ſolchen Verhältniſſen, ohne Eigenthum, und mit einer ehemaligen Nonne Margaretha, die er ſeine dilectissima soror nannte. Auf das Gefährliche ſolcher, die menſchliche Natur ſowohl als das Chriſtenthum verkennender Tendenzen, braucht hier nicht aufmerkſam gemacht zu werden. Daß Dolcino die Urſachen der Gebrechen der Kirche erkannt, und daß in ihm ein Element religiöſer Begeiſterung lebte, läugnen wir nicht; aber eben ſo wahr iſt auch, daß mißverſtandene chriſtliche Lehren und eine ungeregelte, ſinnliche Phantaſie dieſer Begeiſterung eine falſche Richtung gaben und Dolcino's reformatoriſches Streben vereiteln mußten. Im Volke lebte indeſſen ſein, durch kühne Vertheidigung gegen die ihn verfolgenden Heere erhöhtes Andenken fort; den Einen galt er als Held nnd Märtyrer, den Andern als ein falſcher, von Gottes Arm geſtrafter Prophet; Dante ſtellte ihn auf gleiche Linie mit Mahomet (Hölle, Geſang XXVIII. V. 55 u. f.).

S. Historia Dulcini und das Additamentum zu derſelben bei *Muratori*, Script. rer. Ital., Bd. IX. S. 425 u. f. — Mosheim, Geſchichte des Apoſtelordens, in deſſen

Verſuch einer Ketzergeſchichte; Helmſtädt 1748. 4. S. 193 u. f. — Schloſſer, Abälard und Dulcin, oder Leben und Meinungen eines Schwärmers und eines Philoſophen; Gotha 1807. 8. — *Baggiolini*, Dolcino e i Patareni; Novara 1838. 12. — Krone, Fra Dolcino und die Patarener; Leipzig 1844. 8. (Die beiden Letztern verwechſeln durchgängig die eigentlichen Patarener [Katharer] mit den Anhängern Dolcino's. Zudem miſcht Krone, in ſchwerfälligem Styl, Vieles bei, das nicht zur Sache gehört.) **C. Schmidt.**

Dolet, von Orleans gebürtig, tüchtiger Humaniſt und Philolog, bekannt durch viele Schriften, wurde wegen ſeiner Neigung zu der Reformation gefänglich eingezogen, bald aber wieder freigelaſſen, und gab dabei das Verſprechen, fortan als guter Katholik zu leben. Nachher gab er wieder Anlaß zur Unzufriedenheit, und wurde darauf 1546 in Paris erwürgt und verbrannt; vor ſeinem Tode ſoll er, was aber keineswegs erwieſen iſt, ſeine antikatholiſche Ueberzeugung widerrufen und bereut und die Jungfrau Maria angerufen haben. Die Proteſtanten nahmen ihn aber nicht in die Zahl ihrer Märtyrer auf; weder Criſpin noch Theodor von Beza erwähnen ihn. Der Grund davon iſt angegeben in folgender Aeußerung Calvin's in der Schrift de scandalis: Agrippam, Villanovanum, Doletum et similes vulgo notum est tanquam Cyclopas quospiam Evangelium semper fastuose sprevisse. Tandem eo prolapsi sunt amentiae et furoris, ut non modo in filium Dei execrabiles blasphemias evomerent, sed quantum ad animae vitam attinet, nihil a canibus et porcis putarent se differre. Er galt mithin als Atheiſt und hätte in Genf wohl kein beſſeres Schickſal gehabt als in Paris, wenn ſich die Beſchuldigungen, die Calvin gegen ihn vorbringt, als wahr erwieſen hätten. S. Bayle, Jſeli. **Herzog.**

Domcapitel, ſ. Capitel.

Domherr, ſ. Kanoniker.

Domicellaren, ſ. Kanoniker.

Dominica, ſ. Sonntag.

Dominicum, 1) i. q. κυριακον δειπνον, bei den lat. Kirchenvätern das Abendmahl. Cypr. ep. ad. Caecilium: numquid ergo Dominicum post coenam celebrare debemus? 2) Beſitzthum eines dominus, Herrſchaft, beſtimmt für das, was dient zur Unterhaltung eines dominus, ſey es eines Landesherrn oder eines Vaſallen, dominus feudi; 3) der Fiscus des Landesherrn, Capitul. 3. A. 813. cap. 3. .... in Dominico tertiam partem componat; 4) das Kirchengebäude die Beſitzung der Kirche, als dem Herrn angehörig. *Du Cange* s. v. **Herzog.**

Dominikus und die Dominikaner. Calaruega oder Calervoga heißt ein Flecken in Altkaſtilien; er gehört zur Provinz Soria und zum Bisthume von Osma. Hier lebte am Ende des 12. Jahrhunderts Felix, ein Mann von guter Familie (aber nicht aus dem Geſchlechte der Guzman), mit ſeiner Frau Johanna von Aza. Dieſe Letztere war außerordentlich fromm und als ſie mit Hinſicht auf ihre nahe Entbindung ihren Eifer verdoppelte und auf dem Grabe des heiligen Abtes Dominikus von Silos betete, ſoll ihr derſelbe eine große Zukunft ihres Kindes geoffenbart haben. Darauf gebar ſie im Jahre 1170 einen Sohn, den ſie nun Dominikus nennen ließ. Der Knabe wuchs ganz im Sinne ſeiner Mutter auf und lernte ſchon in ſeinen erſten Lebensjahren Freude am Kirchenbeſuche, am Gottesdienſte, am Gebet und an ſelbſterwählter Plage und Entbehrung finden. Sechs Jahre alt wurde er ſeinem Oheime, der Archipresbyter an der Kirche zu Gumyel de Yçan war, zur Erziehung übergeben. Er genoß Unterricht in den Schulwiſſenſchaften und gab ſich mit immer wachſender Liebe gottesdienſtlichen Uebungen hin. In ſeinem 14. Lebensjahre bezog er die Univerſität zu Palencia, trieb daſelbſt mit dem größten Ernſte mehrere Jahre hindurch allgemein wiſſenſchaftliche Studien und wandte ſich dann mit derſelben Wißbegier und Beharrlichkeit zur Theologie. Bald zeichnete ihn ſeine gelehrte Bildung vor ſeinen Studiengenoſſen aus. Aber noch vielmehr wurde er ſeiner Frömmigkeit geachtet und geprieſen. Er hatte ein leicht rührbares Herz [illegible] den größten Opfern und Entſagungen bereit, welche er ſeinem Gotte

und ſeinem Mitmenſchen darzubringen ſich verpflichtet fühlte. Er verſchenkte bei einer Hungersnoth Alles, was er beſaß, und hielt auch ſeine Bücher nicht zurück. Er bot ſeine eigene Perſon zur Auslöſung eines in Sclaverei Gerathenen an. Die Sorge um das Seelenheil ſeiner Nächſten beſchäftigte ihn ſehr. Er vergoß darüber viel Thränen und ſchickte die brünſtigſten Gebete zu Gott, aber er fühlte ſich endlich ſelbſt berufen, das Seine zur Bekehrung der Sünder und der Ketzer zu thun. Und weil ſeine Bitte, ſein Rath, ſein Troſt und ſeine Belehrung aus einem Herzen voll zweifelloſen Glaubens, demüthiger Gottinnigkeit und heißer Liebe kamen, konnten ſie nicht anders, als rühren und gewinnen. Um dieſe Zeit waren neben den Prämonſtratenſern und Karthäuſern beſonders die Ciſterzienſer in Aufnahme und wahrſcheinlich wäre Dominikus in einen dieſer Orden getreten und in demſelben verſchwunden, wenn ihn nicht in ſeinem 24. Jahre Diego von Azevedo, Biſchof von Osma, zu ſich berufen hätte. Dieſer wollte ſein Domcapitel nach der Regel des h. Auguſtin reformiren und machte deßhalb zu ſeiner eignen Unterſtützung und ſeinem Klerus zum Exempel und zur Zierde den wegen ſeiner Gelehrſamkeit, Frömmigkeit und Seelſorge berühmten Dominikus, der aus ſeinem Sprengel gebürtig war und ihm wahrſcheinlich verwandtſchaftlich oder perſönlich nahe ſtand, zum Domherrn an ſeiner Kathedrale. Unter Anleitung ſeines Biſchofs verdoppelte Dominikus ſeinen Eifer, zog predigend in der Diöces umher, erlangte die Prieſterweihe und das Amt eines Subpriors im Domcapitel und wurde wiederum zur Bekehrung von Muhammedanern und Ketzern ausgeſandt. So kam das Jahr 1204 heran, in welchem Diego von dem König Alfons von Caſtilien den Auftrag erhielt, bei einem fernen jenſeit der Pyrenäen wohnenden Fürſten eine Braut für den Prinzen Ferdinand zu ſuchen. Der Biſchof wählte ſeinen Muſterkleriker, den berühmten, reiſebegierigen Prediger Dominikus zu ſeinem Begleiter. Die Brautwerbung glückte und Diego eilte, die Nachricht nach Hauſe zu bringen. Nun wurde er ſogleich an der Spitze einer zahlreichen und glänzenden Geſandtſchaft zur Abholung der Prinzeſſin wieder über die Pyrenäen geſchickt, fand dieſelbe aber bereits geſtorben und wohnte ihrer Beſtattung bei. Wahrſcheinlich war dieſes erſchütternde Ereigniß die Veranlaſſung, daß Diego beſchloß, einige Zeit ſeiner biſchöflichen Amtspflichten und Ehren ledig, nur gottgefälligen Werken und Uebungen zu widmen. Die glänzende Geſandtſchaft mußte den Rückweg nach Spanien ohne ihren Führer antreten; er zog mit ſeinem nächſten Gefolge und mit Dominikus, der nicht von ſeiner Seite gewichen war und vielleicht an des Biſchofs Entſchluſſe großen Antheil hatte, nach Rom, in die Stadt der Apoſtelfürſten. Erſt nachdem ſie hier ihrer frommen Begierde genügt und vielleicht auch dem Pabſte Innocenz III. ihre Ehrfurcht bezeigt hatten, begaben ſie ſich auf die Reiſe nach ihrer Heimath. Ihr Weg führte durch Südfrankreich, welches Land ſie nun ſeit Kurzem zum fünften Male berührten. Jetzt hielt es ſie feſt. In Südfrankreich war die ſchmachvolle Entartung des Klerus von alten ketzeriſchen und heidniſchen Elementen zu völliger Vernichtung alles kirchlichen Anſehens ausgebeutet worden, und es hatte ſich ſchnell ein unbotmäßiger zuchtloſer Geiſt aller Schichten der Bevölkerung und aller Gebiete des Denkens und Thuns bemächtigt. Pantheismus und Antinominismus, Atheismus und Libertinismus griffen um ſich. Wiſſenſchaft und Kunſt nahmen einen entſchieden irreligiöſen Karakter an. Stadt- und Landbewohner warfen biſchöfliches, gräfliches und landesherrliches Joch von ſich. Einen äußeren Halt fand dieſe Bewegung an Raimund, Graf von Toulouſe, deſſen Intereſſe ſich eng mit dem Gelingen der Umwälzung verknüpft hatte. Da der Klerus vorher ſeine Pflicht ganz verſäumt hatte, ſo war es möglich, daß in kurzer Zeit eine völlige Unkenntniß der wahren Kirchenlehre, ja Unkenntniß und Verachtung von Chriſtenthum und Kirche im Volke herrſchend wurden. Ueberall wenigſtens hatte man ſich des Vertrauens entwöhnt, daß die Kirche noch den Beruf erkenne und zu erfüllen bereit, und im Stande ſey, jeden Menſchen, auch den ärmſten und verachtetſten Laien, zur Seligkeit zu führen und alle menſchlichen Verhältniſſe und Thätigkeiten zu heiligen und zu verklären. Dieſem ſchlimmen Zuſtande abzuhelfen hatten die Waldenſer, die Armen von Lyon, angefangen. Ihre an keinen Ort und

an kein Amt gebundene, alle Schichten des Volkes durchdringende, allen Gewinn verschmähende, allen äußeren Schein und alle irdische Macht von sich stoßende, apostolische Predigt des Evangeliums war eine Arbeit im Dienste Christi und wurde nichts weniger als im bewußten Gegensatze gegen die Autorität der Kirche als solcher begonnen. Aber auch diese Arbeit war auf dem Boden des Subjektivismus erwachsen und aus der Verzweiflung an dem Wollen und Können der Kirche und des geistlichen Amtes hervorgegangen. Deßhalb gab es auch viele Berührungspunkte mit den entschiedenen Gegnern der Kirche und eine Vermischung mit denselben wurde wenigstens in der Vorstellung Dritter vollzogen. Auch der Pabst, der die ungeheure Gefahr erkannte, welche die südfranzösische Bewegung der Kirche bereitete, unterschied sie, nachdem der Versuch mißlungen war, die Armen von Lyon als arme Katholiken wieder einzufangen, nicht nach Gebühr von einander, noch weniger benützte er die Waldenser, wie einst Gregor VII. die Patarener, gegen die Kirchenfeinde, sondern er forderte von Allen nichts als die unbedingte Rückkehr in den Gehorsam gegen die römische Kirche und ihre Allen gleichverhaßte Hierarchie. Der Pabst hatte zur Durchführung seines Willens Legaten in jene Gegenden geschickt, aber sie traten in dem Glanze und mit dem Bewußtseyn der Macht und Würde ihres Auftraggebers auf und entfremdeten ihm die Gemüther noch mehr. Dem Cisterzienserorden war die Aufgabe geworden, die Ketzer zu bekehren. Bernhardiner Aebte reisten predigend hin und her; aber sie fanden für ihre römischen Lehren und Gebote kein Gehör. Sie reisten als große Herren, blieben dem Volke fremd, und wurden als Vertreter des veräußerlichten, herzlosen, reich und vornehm gewordenen Klerus und Mönchthums verabscheut. Sie kamen nun in Montpellier zusammen und waren, durch die Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen entmuthigt, im Begriffe, von dem Missionswerke ganz abzustehen, als der Bischof von Osma mit seiner Begleitung in Montpellier eintraf. Diego und Dominikus wurden zur Berathung zugezogen und es gelang ihnen, zu bewirken, daß die Mission von Neuem anfgenommen, in neuer würdigerer Weise und mit größerem Erfolge betrieben wurde, als bis dahin. Dominikus nämlich war vor Anderen im Stande, die ganze Angelegenheit richtig zu begreifen und zu behandeln. Er hatte zeitig als Reiseprediger die Vorstellungen des Volks und der Ketzer, ihre Neigungen und Abneigungen kennen gelernt. Er hatte in Südfrankreich selbst wahrgenommen, welche Gestalt der Predigt und des Predigers sich allein des Vertrauens des Volkes erfreute. Er hatte das Recht eingesehen, welches die Christenheit hatte, diese Gestalt und keine andere zu fordern. Er erkannte, daß es an der Zeit und am Orte sey, daß die Kirche das Apostelamt wieder herstelle, und daß der Nachfolger des Petrus ächte Nachfolger des Paulus aussende, die lehrend und leidend zeigten, daß die Kirche noch ein Herz für das arme entfremdete und betrogene und verführte Laienvolk habe. Sein eigenes Herz gehörte demselben und er fühlte den Beruf in sich, ihm auch sein ganzes Leben, das er in den Fußstapfen des Heidenapostels hinbringen wollte, zu widmen. Er rieth den versammelten Legaten, allen Prunk, alle Bequemlichkeit, alles Geld von sich zu thun, paarweise ohne alle Dienerschaft in der allerschlichtesten Kleidung gleich Bettlern auszuziehen, allem Volke das Evangelium und die Briefe des Paulus eifrigst zu predigen, und sich ihm getrost ganz anzuvertrauen. Die Begeisterung des Dominikus für diesen Plan riß die Legaten hin, und sie beschlossen, den Versuch zu machen. Bischof Diego, von dem wir leider nicht wissen, ob er auch in dieser Sache mehr auf Dominikus wirkte, als dieser auf ihn, schickte seine Pferde und sein Gefolge nach Osma und trat selbst an die Spitze der neuen (den Ketzern abgelernten) apostolischen Mission. Mit Ausnahme des Dominikus hatte aber keiner von denen, welche das Werk angriffen, einen Beruf dazu. Das Werk war sehr schwierig. Erfolge zeigten sich nur spärlich und hauptsächlich in verachteten Kreisen der menschlichen Gesellschaft. Es fanden keine Bekehrungen in Masse Statt. war auf dem dornenvollen Wege gar nicht zu erlangen. Bald verließen ihn die des Dominikus. Diego konnte nicht allzulange fern von seinem Sprengel nach Osma zurück und ist dort bald gestorben. Die Cisterzienseräbte

entzogen ſich auch nicht lange ihren Abteien und haben ſich nicht durch ihre Mönche erſetzen laſſen. Es zeigte ſich, daß die apoſtoliſche Miſſion ein Amt ſey, welches eigene Organe brauche, ſich ſolche ſelbſt bilden müſſe und ſie ganz ausſchließlich und vollſtändig in Anſpruch nehme. Dominikus blieb nicht ohne Gefährten, unter Andern folgte ihm ſein eigener Bruder Menez. Aber die Perſonen wechſelten und fanden ſich auch nur in ſehr geringer Zahl. Dominikus erfreute ſich auch einiges Beiſtandes der kirchlichen Behörden, Biſchof Fulko von Toulouſe gewährte ihm denſelben. Aber noch immer ſchien ihm die Spur ſeiner Wirkſamkeit ſogleich hinter ſeinem Rücken wieder zu verſchwinden. Nun gründete er ein Aſyl für Mädchen zu Prouille im Sprengel von Toulouſe. Von den erſten 11 waren 9 erſt von der albigenſiſchen Ketzerei bekehrt worden. Die andern 2 und nachfolgende ſollten vor der Gefahr des Abfalls ganz bewahrt werden. Dominikus verordnete abſolute Klauſur, ſtrenges Schweigen und Arbeit. Das Unternehmen war ein wohl berechneter Liebesdienſt, den verarmten adeligen Geſchlechtern des Landes erwieſen. Sie wurden nun nicht länger durch die Sorge für ihre überzähligen Töchter verleitet, ſich mit den Ketzern in Verbindung zu ſetzen und wurden im Gegentheil durch ihre Töchter im Kloſter enger als vorher an die katholiſche Kirche gebunden. Vielleicht hatten auch gerade Frauen die Verbreitung der Irrlehre in den Familien betrieben und man mußte darauf Bedacht nehmen, ſie für die Kirche zu gewinnen oder doch unſchädlich zu machen. An dieſe Stiftung ſchloß ſich die erſte Sammlung von Gefährten des Dominikus, der ſich ſelbſt gern im Kloſter zu Prouille aufhielt. Aber bald ſchenkten ihm die Brüder Cellani aus Toulouſe, welche ſich unter ſeine Leitung begeben hatten, ihr Haus in der genannten Stadt, damit ſeine Genoſſenſchaft daſelbſt ein klöſterliches Leben führte. Dieſes Haus wurde die Stätte der Zuflucht, der Ruhe, der Stärkung, der Ausrüſtung und der Ausſendung der neuen Miſſionsprediger und erhielt bald neben dem Kloſter von Prouille anſehnliche Schenkungen vom Biſchof von Toulouſe und von hervorragenden katholiſchen Laien. Unter den Letztern iſt auch Graf Simon von Monfort geweſen, der den Beſtrebungen des Dominikus ſeine Anerkennung und Unterſtützung zu Theil werden ließ. Die katholiſche Partei gab ferner durch das Anbieten der Biſchofsſtühle von Beziers, Convenans und Conferans dem Dominikus das Zeugniß, daß ſie ſich ihm verpflichtet fühlte. Freilich läßt ſich daraus auch ſehen, daß man von der Nothwendigkeit einer ſtändigen Wanderpredigergeſellſchaft, wie ſie Dominikus damals um ſich ſammelte, und von dem hohen Werthe ſeiner Bettlermiſſion nicht überzeugt war. Sicher fehlte dieſe Ueberzeugung der katholiſchen Kirche im Ganzen und dem Pabſte. Innocenz III. ſah ſeit der Ermordung des Legaten Peter von Caſtelnau von aller friedlichen Evangeliſirung und Katholiſirung Südfrankreichs ab, er rief das feindſelige Nordfrankreich in die Waffen, ließ ſtatt des Evangeliums den Kreuzzug predigen, nicht zur Bekehrung, ſondern zur Vertilgung der Ketzer, und gab ſtatt der Briefe des Paulus, welche Dominikus mit ſich führte, das Schwert, mit welchem Paulus enthauptet worden iſt, dem furchtbaren Simon von Monfort in die Hand. Dominikus mußte nun, um nicht ſelbſt als Ketzerprediger zu gelten, entweder ſein apoſtoliſches Predigtamt aufgeben, oder mit Abt Arnold von Citeaux den Schreckenszügen des Grafen Simon folgen. Er wählte das Letztere und ließ ſich dazu mißbrauchen, die Verdächtigen und Gefangenenen des falſchen Glaubens zu überführen, damit ſie als Ketzer dem Scheiterhaufen überantwortet würden. In ſo weit betheiligte er ſich allerdings bei der Inquiſition, welche aber erſt ſpäter von dem Pflichtenkreiſe der Biſchöfe getrennt und beſonderen Ketzerrichtern (vorzüglich den ihrem Meiſter nicht allzutreuen Jüngern des Dominikus) anvertraut worden iſt. Um dieſen Preis erkaufte er ſich die Gunſt der römiſchen Legaten, welche ſein Werk verunehrte, weſentlich zu modificiren und ſelbſt zu vernichten drohte. Der Zuſtand deſſelben am Ende der Albigenſerkriege war der Art, daß man ſich verwundert, daß es nicht untergegangen oder in den Orden der Ciſterzienſer aufgegangen iſt. Wahrſcheinlich fühlte ſich Dominikus durch Arnold von Citeaux gedrückt, und ſuchte gerade ihm gegenüber ſeine Selbſtſtändigkeit zu behaupten. Wahrſcheinlich war Fulko von Toulouſe nach dem Ruhme

begierig, seinen Sprengel zur Heimath eines neuen zur Ausrottung der Ketzer bestimmten Ordens zu machen. Es ist aber auch glaublich und sehr verzeihlich, daß Dominikus selbst als Lohn für eine zehnjährige, der Kirche gewidmete, entsagungsreiche, mühevolle, oft vom Tode bedrohte Thätigkeit die Ehre eines Ordensstifters begehrte und denen, welche ihm nachfolgten, die Gelegenheit bereiten wollte, das apostolische Predigtamt in späterer, günstiger Zeit mit der Vollmacht der Kirche versehen selbstständig, erfolgreich und ruhmreich zu verwalten. Kurz, es geschah im Jahre 1215, als Innocenz die Prälaten zum Laterankonzil versammelte, daß Bischof Fulko von Toulouse den Dominikus nach Rom mit sich nahm und daß Letzterer die Absicht hatte, vom Pabste die Bestätigung seiner Gesellschaft als eines Ordens zu erbitten. Aber das Konzil beschloß, daß kein neuer Orden gegründet werden sollte. Die versammelten Väter mit dem Pabste an der Spitze hatten keine Ahnung davon, daß gerade ihre Zeit die größte Entwicklung des abendländischen Mönchswesens erst hervorzubringen im Begriffe war. Rom wußte gar nicht, daß es dem Dominikus zu Dank verpflichtet wäre. Er wurde mit seiner Bitte abgewiesen. Er bat wieder und ließ Andere für sich bitten. Endlich soll sich Innocenz dazu verstanden haben, mündlich die neue Genossenschaft zu bestätigen. Aber die Forderung, eine von der Kirche schon gebilligte Regel anzunehmen und darauf gebaute Statuten erst noch zur Prüfung vorzulegen, verräth den Wunsch des Pabstes, die Schüler des Dominikus mit einem schon bestehenden Orden so eng als möglich zu verbinden oder nur zu Collegien von Dompredigern neben den alten Domstiftern zusammentreten zu lassen. Auf das Letztere ist auch Dominikus, der ja selbst Domherr war, eingegangen. In die Heimath zurückgekehrt, hat er mit seinen 16 Gefährten Berathung gepflogen und dann gleich Norbert die ihm selbst schon in Osma auferlegte Regel des h. Augustin erwählt und nur eine neue Gesellschaft von Kanonikern errichtet. Auch in der nothwendigen Ausführung und Ergänzung der gewählten Regel folgte er dem Norbert und nahm eine ziemliche Anzahl Bestimmungen der Prämonstratenser in seine Statuten auf. Es wurde festgesetzt: beständiges Stillschweigen bis zu ausdrücklicher von den Oberen ausgehender Erlaubniß zu reden, fast unaufhörliches Fasten, gänzliches Enthalten vom Fleischessen, Verbannen aller leinenen Kleidungsstücke, Armuth u. s. w. Als Tracht wurde die Kleidung, die dem Dominikus selbst als Domherrn zukam, beliebt: ein langer bis auf die Füße reichender schwarzer Rock und ein kurzer noch nicht das Knie berührender mit Aermeln versehener weißer Ueberwurf ohne Gürtel. Zu dieser armseligen Gestalt war das neue Apostelamt eingeschrumpft. Da starb Innocenz und Honorius III. wurde Pabst. Dominikus eilte nach Rom und fand bei dem neuen Besitzer des Stuhles Petri ein viel richtigeres Verständniß der Gemeinsamkeit des Interesses der römischen Kurie und der letzten Erscheinungen auf dem Gebiete des Mönchthumes. Honorius billigte die entworfenen Statuten, erkannte den Orden an, und fertigte vor Weihnachten des Jahres 1216 die Bestätigungsbulle aus. Man erwartete, daß die Predigerbrüder, welche noch nach ihrer dem heiligen Romanus geweihten Kirche in Toulouse benannt wurden, die Kirche vor dem Eindringen der Ketzerei bewahren und die Welt durch ihre Predigt des wahren Kirchenglaubens erleuchten würden. In Beziehung auf das Erstere hatte man sich gewöhnt, die Geistlichen mit den Hunden des Hirten und mit Haushunden zu vergleichen, von denen man forderte, daß sie bei herannahender Gefahr bellen sollten. Daher mag es gekommen seyn, daß Dominikus und seine Gefährten dieselbe Vergleichung zu dulden hatten. Jene andere Erwartung versinnbildete sich so, daß man sie als Fackelträger bezeichnete. Aus beiden bildlichen Redeweisen ist nun die erbärmliche Vorstellung eines Hundes, der eine brennende Fackel im Maule trägt, zusammengeschmolzen. Einen solchen Hund, hat man später erzählt, habe die Mutter des Dominikus, als sie mit ihm schwanger war, im Traume in die Welt zu setzen gemeint. Ein solcher Hund ist das seltsame Wappenthier des Ordens geworden. Dominikus erhielt vom Pabste in weiteren 3 Bullen allerhand Privilegien für seinen Orden, that selbst vor dem Pabste Profeß und wurde zum Superior et magister generalis der Predigermönche gemacht. In der

Mitte des Jahres 1217 kehrte er nach Toulouſe zurück, nahm den Profeß ſeiner Jünger entgegen und verpflichtete ſie zur Beobachtung der beſtätigten Regel. Dann war er ſogleich auf die Wirkſamkeit oder vielmehr zunächſt auf die Ausbreitung des Ordens bedacht. Er ſchickte Einige nach Spanien, Andere nach Paris und richtete ſeine Schritte wieder nach Rom, um dort ſich und ſeiner Stiftung einen Platz im Kirchenregimente zu verſchaffen. Matthäus von Paris, der proviſoriſche Leiter des Ordens, gründete ein Kloſter im Hauſe von St. Jakob in Paris, von welchem die Dominikaner durch ganz Frankreich Jakobiner genannt worden ſind. Dominikus fand auf ſeiner Reiſe viel Beifall und Anhang und ſtiftete Klöſter in Metz und Venedig. Honorius nahm ihn wiederum ehrenvoll auf und übergab ihm und ſeinen Mönchen die Kirche des heiligen Sixtus. Er gab ihm auch den Auftrag, die römiſchen Nonnenklöſter zu reformiren. Dominikus entledigte ſich deſſelben nach vieler Mühe und vereinigte endlich alle Nonnen unter ſtrengem Verſchluß in ſeinem Kloſter zum h. Sixtus, anſtatt deſſen er für ſich und ſeine Mönche die Kirche der h. Sabina und einen Theil des päbſtlichen Palaſtes eingeräumt bekam. Er erbarmte ſich der verwahrloſten, müßig herumlaufenden oder durch Geſchäfte von der Theilnahme am Gottesdienſte abgehaltenen Diener und Hofleute des Pabſtes und hielt ihnen beſondere geiſtliche Vorträge, welche ſich bald einen großen Ruf erwarben. Dafür machte ihn der Pabſt zum magister sacri palatii, zum Oberhofprediger. Dieſes Amt hat ſich erhalten, und iſt immer von einem Dominikaner verwaltet worden. Es iſt von großer Bedeutung geweſen, weil es die Theologie der römiſchen Kurie beſtimmte, und über die ganze Literatur die oberſte Cenſur handhabte. Dominikus ſoll darauf nach Spanien gereist ſeyn, aber die Nachricht von dieſer Reiſe ſcheint der Abſicht zu dienen, ihn möglichſt unabhängig von Franziskus erſcheinen zu laſſen. Es ſcheint freilich, Dominikus ſelbſt habe ſeine Stiftung vor einer Verwandtſchaft mit den mehr angeſtaunten und belächelten als bewunderten Minoriten bewahren wollen. Im Jahre 1219 nämlich wechſelte er die Kleidung und nahm die der Karthäuſer an: weißen Rock und weißes Skapulier mit einer kleinen ſpitzen weißen Kapuze, darüber beim Ausgehen ſchwarze Kutte und Kapuze. (Auf den brittiſchen Inſeln ſind ſie deßhalb ſchwarze oder graue Brüder genannt worden). Dadurch ſchloß er ſich entſchieden an das ältere Mönchthum an. Aber noch in demſelben Jahre hat er vielleicht dem Generalkapitel der Minoriten zu Aſſiſi beigewohnt und hat ſich in eine ganz neue Bahn reißen laſſen, welcher er im Jahre 1204 näher geweſen war, als im Jahre 1218. Die bis zum Wahnſinn geſteigerte Liebe zu den Lumpen, dem Schmutze und den eckelerregenden Krankheiten des ärmſten Volkes überwältigte auch ihn. Die zur Schau getragene äußerſte Armuth (eine Verzerrung jenes Grundſatzes der Ketzerprediger) verbrüderte die Religioſen mit dem Volke, machte ſie ſo zu einer der erſten Mächte des dreizehnten Jahrhunderts und ſicherte ihnen eine große Zukunft. Ein neuer Mönchsorden konnte ſich nicht ohne Gefahr für ſeine Exiſtenz der ſchwärmeriſch geforderten Lebensform entziehen. Er konnte aber von derſelben außerordentlichen Vorſchub für ſeine Wirkſamkeit und für ſeine dadurch ſehr erleichterte Ausbreitung erwarten. Deßhalb trat Dominikus raſch in die Fußſtapfen des Franziskus und wandte die Gunſt ſeiner Zeit, welche dieſer für ſich und ſeine Minoriten erobert hatte, auch ſich und ſeinen Predigermönchen zu. Er machte ſeinen Orden zu einem Bettelorden, indem er auf dem erſten Generalcapitel, welches im Jahre 1220 im Kloſter zu St. Nikolaus von den Weinbergen in Bologna gehalten wurde, allen Einkünften, Gütern und Geldern entſagte, und die völlige Beſitzloſigkeit und die tägliche Erbettelung der nöthigſten Nahrungsmittel anbefahl. Außerdem wurde die Aufnahme von Laienbrüdern, mittelſt deren die Mönche aller früheren Orden zu faulen und vornehmen Herren geworden waren, verboten. Endlich wurde die Verfaſſung feſtgeſetzt. Es ſollte Prioren, Provincialen und Definitoren und einen General geben. Auch der Letzte ſollte aus der freien Wahl des Ordens ſelbſt hervorgehen. Generalcapitel ſollten alle Jahre gehalten werden. Das zweite Generalcapitel wurde im Jahre 1221 wieder in Bologna verſammelt, hier waren bereits 60 Klöſter in 8 Provinzen vertreten und von hier wurden

Viele zu neuen Gründungen in die fernsten Gegenden ausgesandt. Nachdem Dominikus einige Städte Oberitaliens besucht hatte, kehrte er in das schon genannte Kloster zu Bologna zurück und fühlte bald die Nähe des Todes. Er fluchte noch Demjenigen, der in seinen Orden sichere Einkünfte und Güter einführen würde und starb am 6. August des Jahres 1221. Man hielt ihm ein sehr feierliches Leichenbegängniß und als sein Freund Cardinal Ugolino als Gregor IX. Pabst geworden war, wurde er im Jahre 1233 heilig gesprochen. — Es hatte ihm weder an der Klarheit eines wissenschaftlich gebildeten Geistes, noch an der schwärmerischen Inbrunst und an der Milde eines frommen Gemüthes gefehlt, wohl aber an Genialität der Auffassung der damals eingetretenen Entwicklungsstufe der Kirche und an Originalität, Selbstständigkeit und Widerstandsfähigkeit in der von ihm erwählten Art des Eingreifens in die kirchliche Entwickelung. Erst nachdem er den Schauplatz seines begeistertsten Wirkens verlassen und nach Rom übergesiedelt war, war eine Berührung mit Franziskus möglich geworden und erst auf den Flügeln des Enthusiasmus für Franziskus hatte Dominikus sich und sein Werk zu den Sternen erheben lassen können. In der Nachahmung der Minoriten und im Wettkampfe mit ihnen sind die Dominikaner groß und größer, als alle früheren Mönche geworden. Trotz dem bewahrten sie stets die ihnen von Dominikus selbst aufgeprägte Eigenthümlichkeit der Vorliebe für die Lehre der Kirche. Dieselbe sich wissenschaftlich anzueignen, sie vorzutragen auf Kanzeln und Kathedern, sie zu vertheidigen in Schrift und Rede, sie zu rächen durch Censur und Inquisition, haben die Dominikaner immer als ihre besondere Aufgabe angesehen und in Anspruch genommen. Während die Franziskaner einer grotesken artigen, aber mißlungenen und höchst beklagenswerthen Parodie des Apostels der Liebe, der zur Rettung des Jünglings selbst mitten unter die Räuber ging, folgten, dachten die Dominikaner an die Nachfolge des Paulus und gründeten überall Klöster und Kirchen zu Ehren dieses Apostels des Glaubens. Aber den Glauben, dessen Ritter sie wurden, hatten die Nachfolger des Petrus formulirt und sein erstes Hauptstück war der Pabst selbst. Und als die beste Waffe wider alles Böse vertheilten sie unter die Menge, welche sie für Glauben zu befestigen die Mühe scheuten, den von Dominikus wenn nicht erfunden, und eingeführten, doch vervollkommneten Rosenkranz, den Marienpsalter, der den Davidischen Psalter verdrängte. Diese Art, ihre seelsorgerischen Privilegien auszuüben und der beliebte Armuthstitel haben sie bei dem Volke allerwärts schnell in Aufnahme gebracht. Es war freilich eine Fabel, wenn man von einem Kloster in Aethiopien erzählte, das 9000 Mönche und 3000 Diener enthielte, und von einem andern, welches vier Meilen im Umfange hätte. Aber in den von früheren Mönchsorden nur ungern betretenen Städten entstanden Klöster in großer Zahl. Bettelmönche konnten nicht in der Einöde leben, Predigermönche gehörten an die Sammelplätze der Menschen. Uebrigens brachte es das Aufblühen des Städtelebens mit sich, daß die weitere Gründung von Klöstern aller Orden die Anziehungskraft der Städte immer weniger verläugnen konnte. Besonders scheinen Cisterzienser und Cisterzienserinnen den Bettelmönchen in die Städte gefolgt zu seyn. Die Letzteren waren aber in der Leichtigkeit der Ansiedelung Allen voraus. Das elendeste kleinste Haus genügte zum Anfange. Für die Dominikaner freilich nur zum Anfange, denn sie gaben das Betteln bald auf, nahmen bald (wenn auch erst Martin V. im Jahre 1425 das Verbot des Besitzes von Grundeigenthum und Einkünften aufhob) allerhand Schenkungen und Vermächtnisse von Grund und Boden an, wurden reich und erbauten sehr stattliche Klöster und Kirchen. Da nun ihre Blüthe mit der Blüthe der deutschen Baukunst zusammenfiel, so kam es, daß sie sich an der Ausbildung dieser Kunst selbst betheiligten, und daß wir viele der herrlichsten gothischen Kirchengebäude den Dominikanern zu verdanken haben. Wichtiger ist ihre Betheiligung an der Kultur der Wissenschaften, für welche Alles einen großen Aufschwung erwarten ließ. Als im Jahre 1228 in Folge von Streitigkeiten mit der Königin Blanka die Lehrer der Universität zu Paris sich auf einige Zeit aus dieser Stadt entfernt, und theils in Rheims, theils in Angers ihre Schüler um sich versammelt hatten, erlangte man es vom Bischofe und vom Kanzler,

daß dieſe einen Lehrſtuhl für die Dominikaner an der verwaisten Stätte aufrichteten und demſelben im Jahre 1230 einen zweiten zugeſellten. Aber erſt nach einem mehr als dreißigjährigen Kampfe, den von Seiten der Univerſität Wilhelm von Saint Amour mit großer Heftigkeit führte, und erſt in Folge königlicher und päbſtlicher Dekrete, mußte ſich der früher eng geſchloſſene Kreis von Theologen aus einigen Chorherrenſtiftern als geſprengt erkennen. Die Franziskaner drängten ſich auch hinein. Es wurde nun möglich, daß ſpäter auch eine Artiſtenfacultät Platz griff und daß ſich die Univerſität Paris überhaupt zu dem Muſter für alle ferneren Univerſitäten entwickelte, mit welchem Rom die in Italien auf unkirchlichem Boden erwachſene Univerſitätsanſtalt in ſeinen Gehorſam bringen konnte. Leider kam es dadurch auch ſchnell zum Ende des freien Lebens der Wiſſenſchaft. Die Theologie, welche nicht zur Hebung und zur Verklärung, ſondern zur Verkümmerung der übrigen Disciplinen diente, hatte von nun an nur noch die Aufgabe, die römiſche Kirchenlehre durch ein immer künſtlicheres Formelweſen zu zergliedern und bis in die äußerſten Conſequenzen ſcharf zu beſtimmen und zu begrenzen und in dieſer Geſtalt durch eine Verſtändigung mit der Philoſophie auch für die Vernunft zu beweiſen. Der Scholaſticismus iſt nicht etwa eine Wiſſenſchaftsform, welche von Anderen ausgegangen, ſich den Dominikanern ohne ihre Verſchuldung aufgedrungen hätte. Er iſt die Frucht ihrer eigenen Arbeit. Und wenn wir die Dominikaner nicht ausſchließlich die Schule des letzten Dritttheils des Mittelalters beherrſchen ſehen, ſo war das nur die Folge davon, daß ſich Franziskaner in Widerſpruch mit dem Geiſte und der Forderung des Ordensſtifters zu dem Verſuche verleiten ließen, dem nebenbuhleriſchen Orden, der ſein Aufkommen der Popularität des Franziskus verdankte, den Triumph auf dieſem ihm eigenen Gebiete ſtreitig zu machen. Solchen weſentlich dominikaniſchen Franziskanern entſprechen auf der andern Seite Dominikaner, deren ganzes Weſen den Geiſt des Heiligen von Aſſiſi athmet. Jedenfalls war in der Sphäre der Wiſſenſchaft bald nur von Dominikanern und Franziskanern die Rede und in dem Streite Beider mit einander vollzog ſich die bedauerliche Entwicklung der Theologie, beſtand faſt das ganze Leben der erlaubten, geduldeten und privilegirten Wiſſenſchaft zweier Jahrhunderte. Als Thomiſten und Scotiſten, als Nominaliſten und Realiſten ſchieden ſie ſich auf dem Schlachtfelde und außer der Priorität, Urſprünglichkeit, Vortrefflichkeit und Gottwohlgefälligkeit jedes der beiden Orden ſelbſt machten ſie unter Andern die von den Franziskanern vertheidigte Lehre, daß Maria ohne Erbſünde von ihrer Mutter empfangen und geboren ſey, zum Gegenſtande ihres heftigen Streites. Aber die Luſt am literariſchen Kampfe ſchwand den Minoriten mehr und mehr, die Theologie kam ganz unter die Vormundſchaft der immer unwiſſenderen Dominikaner, welche ſich als ſehr reizbare, neidiſche, rachſüchtige und biſſige Wächter des römiſchen Dogma's bezeigten. Haben ſie ſich doch ſelbſt das Bild eines Hundes gewählt, der die Fackel der Wahrheit wie einen geſtohlenen Knochen davonträgt. So hatten ſie ihren urſprünglichen Beruf, das Evangelium zu predigen, verkehrt, als das ſechszehnte Jahrhundert anbrach; da verhöhnten ſie auch ihre Miſſion, die Beichtväter des armen Volkes zu werden, indem ſie ſich zum Verkaufe des Ablaſſes mißbrauchen ließen. Damit brachten ſie es zum vollſtändigen Bruche mit der ganzen Kirche und Schule des Mittelalters. Als die Bettelorden in die Kirchengeſchichte eingetreten waren, waren alle individuellen, nationalen und ſelbſt die epiſkopalen Bildungselemente der Kirche zu Gunſten eines päbſtlichen monokratiſchen Abſolutismus zertreten und vernichtet oder doch der Kirche entfremdet worden und es iſt nicht zu verwundern, daß den Völkern im 16. Jahrhundert die Luſt und das Geſchick abhanden gekommen waren, an die ältere Entwickelung der abendländiſchen Chriſtenheit wieder anzuknüpfen. Die Dominikaner waren nicht im Stande, die römiſche Kirche in ihrer Verknöcherung zu ſtützen oder zu vertheidigen. Sie haben ſich nicht einmal ſelbſt zu erneuern vermocht, wie die Franziskaner es in den Kapuzinern verſucht haben, viel weniger konnten ſie der Kirche zu einem neuen Leben verhelfen. Das Letztere unternahmen die Jeſuiten, denen es wenigſtens gelungen iſt, die Dominikaner zu erſetzen und dieſen Erſatz in viel höherem Style

zu leiſten. Die Dominikaner wurden ſelbſt für den Pabſt äußerſt entbehrlich und Niemand hat die Verluſte zu bedauern gehabt, welche ſie durch Reformation und Revolution erlitten haben. Auch die Stimme Lacordaire's für die Wiederherſtellung des Ordens in Frankreich ſcheint unbeachtet verhallt zu ſeyn. Als aber Pius IX. am 8. Dezember 1854 die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Maria zum Dogma der Kirche erhob, mußten ſie die bitterſte Kränkung erfahren, die ſie nach ſo treuen Dienſten und nach einem zähen, faſt ſechshundertjährigen Kampfe gegen die ſcotiſtiſche Lehre wahrlich nicht zu fürchten gebraucht hatten. Der Orden hat der Kirche über 800 Biſchöfe, 150 Erzbiſchöfe, 60 Kardinäle und vier Päbſte gegeben. Es haben ihn viele fromme und gelehrte Männer geziert, unter Andern Albrecht der Große, Thomas von Aquino, Meiſter Ekkard, Johann Tauler, Heinrich Suſo, Savanarola, Las Caſas, Vincenz Ferrier, Vincenz von Beauvais. Natürlich hat ſich der Orden der Dominikaner wie jeder andere Orden nicht immer auf der gleichen Höhe ſtrenger Sitte und Zucht halten können. Es kam alſo auch zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen Provinzen zu Verbeſſerungsverſuchen, welche eine große Zahl von Congregationen unter beſondern Generalvikaren hervorbrachten. Die letzte und berühmteſte Congregation war die zum heiligen Sakramente, welche Anton le Quien im 17. Jahrhundert in Frankreich ſtiftete und welche die Beſtätigung vom General und vom Pabſte erhielt, nachdem der Stifter die Forderung, barfuß zu gehen zurückgenommen hatte. Von den Dominikanerinnen, welche ſich mit Recht rühmen, vor den Dominikanern entſtanden zu ſeyn, iſt nichts zu ſagen, als daß ſie eine ziemliche Verbreitung fanden und im Allgemeinen das Geſchick der Dominikaner theilten. Ein dritter Orden des Dominikus iſt wahrſcheinlich eine Nachbildung des dritten Ordens des Franziskus, will aber von Dominikus ſelbſt zur Unterſtützung in ſeiner Bekämpfung der Ketzer gegründet ſeyn und zählt Katharina von Siena und Roſa von Lima zu ſeinen Mitgliedern. An den Dominikanerorden haben ſich endlich verſchiedene Roſenkranzbrüderſchaften angeſchloſſen. — Siehe die Biographie des Dominikus von Jordanus, dem erſten Generale des Ordens nach dem Stifter, bei den Bollandiſten Acta SS. Aug. I. 545 sq. Helyot's Geſchichte der geiſtlichen Kloſter- und Ritterorden III. 235—317. Annales ordinis Praedicatorum Romae 1746. Hurter's Geſchichte Pabſt Innocenz des Dritten, IV. 282—312. *Lacordaire*, Vie de saint Dominique, Bruxelles 1848. *Caro*, St. Dominique et les Dominicains, Paris 1853. **Albrecht Vogel.**

Dominicus Loricatus, ſ. Damiani, Peter.

Dominis de, ſ. *Antonius de Dominis.*

Domitian, römiſcher Kaiſer von 81 bis 96. Die angebliche Verfolgung unter dieſem despotiſchen, argwöhniſchen, aber keineswegs fanatiſchen Kaiſer, reducirt ſich auf Folgendes. Unter des Veſpaſianus und Titus Regierung hatte man angefangen, von den Juden eine an den capitoliniſchen Jupiter zu entrichtende Abgabe zu fordern. *Sueton.* in Domit. c. 12. erzählt, daß man unter Domitian dieſe Abgabe auch von Solchen eingetrieben, welche, ohne ſich namentlich als Juden zu bekennen, ein den jüdiſchen Geſetzen angemeſſenes Leben führten oder bis dahin durch Verſchweigung ihres Urſprungs ſich der Entrichtung der den Juden auferlegten Abgabe entzogen hätten. Daß unter dieſen Judenchriſten geweſen ſind, iſt außer Zweifel. Unter Domitians Regierung kam auch die Anklage der Gottloſigkeit (*αθεοτης· αθεος* h. e. *μη σεβομενος τους θεους*) auf. Es werden einige Beiſpiele davon angeführt, ohne daß geradezu geſagt wird, daß die Betreffenden Chriſten geweſen ſeyen; doch wird hinzugeſetzt, daß alle, die ſich zum Judenthum verführen ließen, der *αθεοτης* beſchuldigt wurden, worunter allerdings auch Chriſten befaßt werden, Dio Caſſius, römiſche Geſchichte, B. 67, 14. Außerdem erfahren wir durch Euſeb. im Chronicon ganz beſtimmt, daß viele Chriſten unter Domitian den Märtyrertod ſtarben. Darnach kann man ermeſſen, was von des Tertullian's Angabe zu halten iſt, daß Domitian nur einen Verſuch gemacht habe, die Chriſten zu verfolgen, daß er aber dieſes Vorhaben wieder aufgegeben und die Verwieſenen zurückgerufen habe. Apologet. c. 5. Rein politiſcher Art und übrigens ohne Erfolg waren die von demſelben Kaiſer ange-

ordneten Nachforſchungen nach den Nachkommen David's, worin er bloß das Beiſpiel des Vespaſian nachahmte (Hegeſipp bei Euſeb. III. 12.). Da man dem Domitian dieſe Leute als politiſch gefährlich geſchildert, ließ er zwei derſelben vor ſich kommen, und befragte ſie über Chriſtum und ſein Reich, von welcher Art es ſey, und wann und wo es erſcheinen werde. Sie erwiederten, es ſey nicht von dieſer Welt, ſondern himmliſch und angeliſch, und werde am Ende der Welt eintreten, wo Chriſtus in der Herrlichkeit kommen werde, zu richten Lebendige und Todte und wo er einem Jeden nach ſeiner Schuldigkeit vergelten werde. Domitian verachtete ſie als thörichte Leute und ließ die gegen die Kirche erhobene Verfolgung einſtellen*). So derſelbe Hegeſipp (bei Euſ. III. 20.), der hinzuſetzt, jene Leute ſeyen Vorſteher von Kirchen und Verwandte des Herrn geweſen. Herzog.

Domprobſt, ſ. Capitel.

Donati, ſ. Mönchthum.

Donatiſten. Das Beſtehen der Kirche Chriſti außerhalb des Subjektes des gläubigen und heiligen Chriſten und die von der Subjektivität der Organe unabhängige Wirkungskraft kirchlicher Inſtitute, das ſind Glaubensgegenſtände, welche in allen Zeiten auffälliger Veräußerlichung der Kirche von den trefflichſten Gliedern derſelben beſtritten worden ſind. Alle Elemente, welche auf den Katholicismus proteſtirend, reformirend und regenerirend zu wirken ſuchten, haben bei ihrem Auftreten an dieſer Beſtreitung in irgend welcher Weiſe Theil genommen, wenn ſie auch nur berechtigt waren, die Gleichheit der Begriffe einer objektiven Kirche und der Kirche des Pabſtes zu Rom und die Gnadenkraft unevangeliſcher ſelbſterfundener Weihen, Gebräuche und Thätigkeiten der griechiſchen und römiſchen Kleriſei zu leugnen. Natürlich hat aber die erwähnte Erſcheinung die hervorragendſte Rolle in jener Periode geſpielt, in welcher das unaufhaltſame Streben nach der Bildung und Conſolidirung einer katholiſchen Kirche und nach Herrſchaft derſelben als Staatskirche zuſammentraf mit den gewaltigſten Erſchütterungen der Chriſtenheit, welche reinigend und verinnerlichend wirken mußten. Das war die zweite Hälfte des dritten und die erſte des vierten Jahrhunderts. Die großen Verfolgungen des Decius und ſeiner Nachfolger und des Diokletian und ſeiner Mitkaiſer haben mehrere Parteien hervorgerufen, welche dem angegebenen Proteſte ihr Daſeyn verdankten und ihren Proteſt bis zur Bildung kirchlicher Gemeinſchaften neben der katholiſchen Kirche trieben. Das thaten die Anhänger des Felicisſimus, die Novatianer, die Meletianer in Aegypten und die Donatiſten. Sie Alle haben eine im Ganzen gleiche Geſchichte gehabt. Die Verfolgung brachte Viele zur Verleugnung und zum Abfalle, Einige aber zu treuem Bekenntniſſe trotz aller angedrohten und angethanen Leiden. Dieſe Letzteren ſtiegen außerordentlich in der Achtung der Gemeinde, ſo daß ihnen ſogar Verehrung gewidmet wurde. Sie ſollten den Himmel erworben haben und auch Andern zu dieſer Erwerbung behülflich ſeyn können. Das geiſtliche Amt, der Kultus, die Gnadenmittel, ein ordentliches ſtilles berufsmäßiges chriſtliches Leben kamen in Verachtung. Man drängte ſich fanatiſch zum Martyrtode und der Hochmuth und Uebermuth der Confeſſoren kannte keine Grenzen. Separatismus, Rigorismus und Puritanismus waren faſt unvermeidliche Folgen. Man muß es ſchon als eine Abſchwächung bezeichnen, daß ſie nur einer von Todſündern reinen und rechtgläubigen Kirche zugeſtanden, die Taufe wirkſam zu ertheilen, und daß ſie das Heil von der ſubjektiven Reinheit des Heilsvehikels abhängig machten. Sie verweigerten den Abgefallenen die Wiederaufnahme in die Kirche und trennten ſich um dieſer Aufnahme willen von der großen Menge der in der Mitte Stehenden, welche ſich mit dem Fanatismus nicht befreunden konnten und Nüchternheit, Ordnung und Objektivität wieder zur Herrſchaft brachten. So wurde die Kirche gerettet und die iſolirten Separatiſten gingen, wenn die Zeit der Aufregung vorüber war und wenn man ſich nicht um ſie bekümmerte,

*) *Καταπαυσαι δε δια προσταγματος του κατα της εκκλησιας διωγμον.*

bald unter. Auffallend lange hat das Schisma der Donatiſten beſtanden, welches die andern auch an Ausdehnung und an Kampfeshitze übertroffen hat. Man hat das aus der Leidenſchaftlichkeit der Afrikaner erklären wollen, aber man ſoll auch bedenken, daß die unangemeſſene Behandlung, welche die Donatiſten von der Staatsgewalt zu erfahren hatten, dieſelben aufreizen und in ihrem Gegenſatze beſtärken und befeſtigen mußte. Dazu kommt das politiſche Schickſal der Provinz Afrika, welche während des vierten Jahrhunderts nicht ſelten der Schauplatz von Empörungen und Bürgerkriegen wurde. Die Provinz begann zu veröden; die Landbewohner, denen der allgemeine Druck ſchon ſchwer zu ertragen war, wurde zum großen Theile beſitzlos, waren allen excentriſchen ſocialiſtiſchen Theorien zugänglich und boten ſich in ihrer unverſöhnlichen Feindſchaft gegen die beſtehenden ſtaatlichen, kirchlichen und bürgerlichen Verhältniſſe jederzeit zur gewaltſamen Herbeiführung idealer chriſtlicher Zuſtände an. Leider haben ſich die Donatiſten dieſer unglücklichen Fanatiker nicht erwehren können. Das wird erklärlich, wenn wir in Anſchlag bringen, daß ſie auch auf einem andern Wege zu Gegnern des Staates geworden waren und ihre Gegnerſchaft zu einem ihrer Dogmen gemacht hatten. Als ſie ſich nämlich von der katholiſchen Kirche ſchieden, wurde dieſe zur herrſchenden, zur Staatskirche. Das Eingreifen des Staates und zwar von Staatswegen verrückte nun die kirchliche Streitfrage und ging zugleich den Donatiſten an das Leben. Nach einigen Schwankungen ſahen ſie ſich nun genöthigt, eine ſtrenge Scheidung von Staat und Kirche vorzunehmen und den Staat in ſeine Schranken zurückzuweiſen. Dabei machten ſie ſich um die Ausbildung der Lehre von der Kirche verdient. In anderen Dogmen ſehen wir ſie, weil ſie ſich gerade vor der großen Lehrentwickelung der katholiſchen Kirche im vierten Jahrhunderte von der letzteren getrennt hatten, auf dem vornicäniſchen Standpunkte zurückbleiben. Es gab alſo außer der Entſtehungsurſache der Separation genug Disharmonieen, welche den Streit immer von Neuem ausbrechen ließen und ihm eine immer neue Wendung gaben. Die Kirche kann ſich nicht rühmen, ſelbſt das Ende des Schisma's herbeigeführt und in Wirklichkeit über die Schismatiker geſiegt zu haben. Wie aber die Dinge gekommen ſind und welchen Verlauf und welches Ende ſie genommen haben, ſoll im Folgenden kurz erzählt werden. Vergl. Optatus Milevitanus, de schismate Donatistarum libri VII. cum monumentis veteribus ad Donatistarum historiam pertinentibus et historia Donatistarum ed. du Pin, Paris. 1700. Augustinus contra epistolam Parmeniani libri III., de baptismo libri VII., contra litteras Petiliani libri III., contra Cresconium libri IV., breviculus collationis contra Donatistas libri III. im 9. Bande der Benediktiner-Ausgabe der Werke des Auguſtinus. Norisii historia Donatistarum im 4. Bande ſeiner Werke, welche die Brüder Ballerini zu Verona 1729 ff. herausgegeben haben. Walch, Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsſtreitigkeiten bis auf die Reformation. 4. Theil. Neander, Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. II. 1, 366 ff. Gfrörer, Allgem. Kirchengeſch. I. 513—518. II. 541—570. Kurtz, Handbuch der allgem. Kirchengeſch. III. 2, 427—435.

Die Verfolgung, welche Diocletian über die Chriſtenheit verhängte, hatte nach kurzer Dauer eine große Begeiſterung für Leiden und Sterben um des Bekenntniſſes willen erweckt. Das zeigte ſich auch bei der Forderung, die heiligen Schriften auszuliefern. Manche, an welche dieſe Forderung geſtellt wurde, verweigerten die Auslieferung; Andere, an welche ſie nicht geſtellt worden war, zeigten ſelbſt an, daß ſie die verfehmten Bücher beſäßen, ſie aber in keinem Falle der Obrigkeit übergeben würden. Viele ſuchten und fanden ſo den Ruhm und die Verehrung von Märtyrern. Aber der Name eines Traditor wurde der verhaßteſte und man war damit freigebig auch gegen Solche, welche dem Verlangen der kaiſerlichen Behörden ausgewichen waren oder die letztern befriedigt hatten, ohne wirklich die heiligen Schriften in ihre Hände kommen zu laſſen. Menſurius, Biſchof von Karthago, hatte denſelben ketzeriſche Bücher untergeſchoben und hatte ſich und ſeiner Gemeinde dadurch viel Ungemach und Störung erſpart. Er fand dieſes Benehmen dem Gebote chriſtlicher Klugheit angemeſſen und hatte dabei die große Zahl ſeiner wohl-

habenden und die Ruhe liebenden Diöceſanen auf ſeiner Seite. Aber es gab auch eine rigoriſtiſche Partei in Karthago, welche ſeine Handlungsweiſe nicht billigen konnte. Mit dieſer Partei verfeindete ſich der Biſchof völlig, als er dem Fanatismus der freiwilligen Märtyrer und der ganz unſinnigen Verehrung der Confeſſoren entgegentrat. Er ſchickte ſeinen Archidiakonus Cäcilianus in die Gefängniſſe, in welchen die Confeſſoren ſaßen, und ließ die mit allerlei Spenden in ſchwärmeriſcher Andacht zuſammenſtrömenden Verehrer gewaltſam auseinandertreiben. Es war vorauszuſehen, daß die erbitterten Fanatiker die nächſte Gelegenheit benutzen würden, ſich zu rächen und zwar das biſchöfliche Regiment ſelbſt zu ihren Gunſten zu ändern. Menſurius hatte unter ſeinen numidiſchen Amtsbrüdern Geſinnungsgenoſſen. Dies und noch mehr kam auf einer Synode zu Cirta im Jahre 305 zu Tage. Der Primas der numidiſchen Kirche, Biſchof Secundus von Tigiſis, wollte vor ihrer Eröffnung Gewißheit darüber haben, daß unter den Verſammelten kein Traditor ſey. Aber eine darauf bezügliche Unterſuchung enthüllte Verſchuldungen aller Art und zeigte, daß faſt alle anweſenden Biſchöfe an dem Verbrechen der Auslieferung Theil hatten. Kam doch Secundus ſelbſt in Verdacht. Er mußte alſo die Unterſuchung fallen laſſen, fuhr aber fort, ſich als das Haupt der ſtrengen Wächter chriſtlicher Disciplin zu benehmen. Er hörte von dem Zwieſpalte in Karthago und erlaubte ſich, dem Menſurius abmahnende Vorſtellungen betreffend ſein und ſeines Archidiakons Verfahren zu machen. Es gingen Kläger nach Rom und Menſurius wurde zur Verantwortung dorthin gefordert. Er folgte der Citation, ſcheint ſich gerechtfertigt zu haben und begab ſich auf die Rückreiſe. Auf derſelben ſtarb er im Jahre 311. Dem gewöhnlichen Laufe der Dinge nach war der Archidiakon der Nachfolger des Biſchofs. Da nun Cäcilianus als der Träger der Anſichten und als das Organ der Beſtrebungen des Menſurius bekannt war, ſo war die Partei der Gemäßigten nicht im Zweifel über ſeine Wahl. Aber ebendeßhalb waren die Rigoriſten einig über ſeine Verwerfung. Eine vornehme Frau, Namens Lucilla, ſtand an ihrer Spitze. Sie war in der Kirche wegen ihres abgöttiſchen Küſſens eines Knochens eines angeblichen Märtyrers vom Archidiakon Cäcilianus getadelt worden und hegte ſeit dieſer Zeit einen tödtlichen Haß gegen ihn. Es war zu fürchten, daß die Rigoriſten auf einer allgemeinen Wahlſynode durchdringen würden. Darum ſuchten ihnen die Moderirten zuvorzukommen und wählten etwas zu eilig den Cäcilianus zum Biſchofe. Mit Abſicht hatten ſie die Ankunft der ſonſt immer mit ihrem Primas zugezogenen numidiſchen Biſchöfe nicht abgewartet, auch von dem genannten Primas nicht die Weihe begehrt, ſondern dieſelbe dem Cäcilian von dem Biſchofe Felix von Aptunga geben laſſen. Da der Letztere in dem Rufe ſtand, ein Traditor zu ſeyn, ſo hatte die Wahl offenbar ein überflüſſiges Maß von Anſtößen gegeben. Hätte man ſich in das Unvermeidliche gefügt und ſich von der gerade vorherrſchenden ſtrengen Partei einen Biſchof aufdringen laſſen, ſo hätte nach Beendigung der Verfolgung und Aufregung ſich bald Alles in das rechte Geleiſe zurückbegeben. Nun aber kam Secundus von Tigiſis mit 70 numidiſchen Biſchöfen, unter welchen Donatus von Caſä nigrä als der bedeutendſte hervorragte, nach Karthago, um ſein Recht zu wahren. Sie fühlten ſich Alle zurückgeſetzt und verletzt. Die reichen und vornehmen Karthager voll politiſcher Rückſichten waren ihnen verhaßt. Sie waren alle leidenſchaftlich und wenn ſie noch nicht alle Rigoriſten waren, ſo ſchlugen ſie ſich jetzt ohne Ausnahme zu dieſer Partei, weil es die dem Cäcilianus feindliche Partei war. Secundus hielt eine Synode. Cäcilian wurde vorgeladen, um ſich gegen die Anklagen zu vertheidigen, welche weſentlich auf unrechtmäßige Wahl und Weihe Bezug nahmen. Er erſchien nicht, wurde ſeiner angemaßten Würde ledig erklärt und excommunicirt. Der Umſtand, daß Felix von Aptunga für einen Traditor gehalten wurde, machte in den Augen ſeiner Feinde ſeine Weihe an ſich ſchon null und nichtig: in dieſer Annahme hat die Partei bis zuletzt den Hauptbeweis für ihre Berechtigung zu ihrem Auftreten gefunden. An Cäcilians Stelle wählte man auf Lucillas Empfehlung den Lektor Majorinus und nach deſſen im Jahre 313 erfolgtem

Tode Donatus den Großen zum Biſchofe von Karthago. Es gab alſo für ein und daſſelbe Bisthum zwei Biſchöfe und nach ihnen zwei von einander geſchiedene Theile der Gemeinde. So entſtand das Schisma in Karthago, es verbreitete ſich aber, weil die zu Grunde liegende Verſchiedenheit der Anſichten allgemein war, ſchnell über ganz Nordafrika. Außerhalb des Landes wurde Cäcilianus faſt durchgängig als rechtmäßiger Biſchof anerkannt und die Gegenpartei als die ſchismatiſche, die ſich ſelbſt von der katholiſchen Kirche getrennt hätte, bezeichnet. Sie erhielt ihren Namen von den ſchismatiſchen Biſchöfen von Karthago und wurde erſt pars Majorini, dann pars Donati genannt. Aus dem Letzteren iſt der Name Donatistae geworden, für welchen die darunter Gemeinten wenigſtens die andere Form Donatiani vorſchlugen. Die Majorität der Landbewohner und eine ſehr anſehnliche Zahl von Biſchöfen ſprachen ſich für Donatus aus, und dieſe Partei und der von ihr ausgegangene Zwiſt waren ſchon weit und breit in der Kirche und im Reiche bekannt und gehaßt, als Kaiſer Conſtantin der Große im Jahre 313 in einem Edikte der Kirche von Afrika ſeine Gunſt bezeugte. In dieſem Edikte waren aber die Donatiſten ausdrücklich von der kaiſerlichen Gunſt ausgeſchloſſen. Sogleich baten ſie ihn, ihre Klagen gegen Cäcilian unterſuchen zu laſſen. Der Kaiſer ging darauf ein und ſetzte eine Commiſſion von fünf galliſchen Biſchöfen unter dem Präſidium des Biſchofs von Rom, Melchiades, nieder. Die Commiſſion lud den Cäcilian und zehn afrikaniſche Biſchöfe von jeder der beiden Parteien vor ſich. Der Anführer und Sprecher der Donatiſten war Donatus von Caſä Nigrä, der trotz der Aufwendung aller Mittel es nicht abwehren konnte, daß Cäcilian freigeſprochen und Donatus abgeſetzt wurde. Den übrigen donatiſtiſchen Biſchöfen ſollten, wenn ſie zur Kirche zurückkehrten, Aemter und Würden gelaſſen werden. Die Verurtheilten ergaben ſich nicht, ſondern beſchwerten ſich beim Kaiſer über Parteilichkeit des Gerichtes. Jetzt wünſchten ſie, daß erſt Juriſten in Afrika ſelbſt Zeugenausſagen aufnehmen und Dokumente ſammeln, dann Biſchöfe auf einer Synode über die ſo neu unterſuchte Sache entſcheiden möchten. Ihr Wunſch wurde erfüllt, kaiſerliche Commiſſare erſchienen zu Karthago, fanden aber, daß gar kein Grund vorlag, den Felix von Aptunga für einen Traditor zu halten. Eine Synode zu Arles (314), welcher die Akten vorgelegt wurden, entſchied nun auch für die Rechtmäßigkeit des Epiſkopates Cäcilians. Aber auch in dem Falle, daß Felix ein Traditor geweſen wäre, ſollte ſeine Weihe Cäcilians nicht angefochten werden dürfen. In dieſer Hinſicht erklärte die Synode noch, um den Donatiſten allen Boden zu entziehen, daß die Gültigkeit einer ſakramentlichen Handlung nicht von der Würdigkeit des Spenders abhängig ſey. Die Donatiſten konnten ſich freilich bei dieſem Spruche nicht beruhigen, wenn ſie ſich nicht ſelbſt aufgeben wollten, aber es war ein übereilter Schritt von den ſchlimmſten Folgen, den ſie thaten, als ſie jetzt an des Kaiſers eigenes Gericht appellirten. Staunen und Unwillen bemächtigten ſich Conſtantins wegen der aufdringlichen Zumuthung an ihn, den Heiden, über die inneren Angelegenheiten der chriſtlichen Kirche einen Richterſpruch abzugeben. Aber er fand ſich ſchnell in die neue Rolle, nahm die Appellation an, citirte den Cäcilian und ſeine Ankläger im Jahre 316 nach Mailand und nach kurzem Verfahren wurden die Letzteren der Verleumdung ſchuldig gefunden. Fernerer Widerſtand war zwar ein Verbrechen gegen die kaiſerliche Majeſtät, aber was hätte die erbitterten Gemüther jetzt beſänftigen können? Donatus dem Großen wurde es nicht ſchwer, ſeine Geſinnungsgenoſſen zum Trotze gegen den Herrn der Welt zu bewegen. Schnell war man darüber einig, daß dem Kaiſer als ſolchem gar kein Recht in der Kirche und über die Kirche zuſtehe und während man ſelbſt damit begonnen hatte, des Kaiſers Einmiſchung zu begehren, ſtellte man jetzt nach ſchlimmer Erfahrung die ſpäter von der katholiſchen Kirche ſelbſt aufgenommene und zu keiner Zeit befriedigend gelöste Frage auf: quid imperatori est cum ecclesia? Conſtantin antwortete mit harten Strafen. Die Biſchöfe der Donatiſten wurden verbannt, ihre Kirchen weggenommen. Dadurch wurden ſie in ihrer Oppoſition nur verhärtet und zum Fanatismus getrieben. Darum ergriff Conſtantin im Jahre 321 die ſehr weiſe Maßregel, ihnen zwar ſeinen Haß nochmals kund zu thun, ſie aber dem

Gerichte Gottes zu überlaſſen, die Verfolgung zu ſiſtiren und die Katholiken zu Geduld und Nachgiebigkeit zu ermahnen. Dieſer Schritt hat freilich zunächſt die Schismatiker weder beſchämt, noch gewonnen, noch entkräftet. Auf einer Synode des Jahres 330 waren nicht weniger als 270 donatiſtiſche Biſchöfe verſammelt. Aber die Fortdauer der Ignorirung von Seiten des Staates hätte der Spaltung doch ein baldiges Ende bereitet. Leider erbte die Weisheit Conſtantins des Großen nicht auf ſeine Söhne. Conſtans ließ, wie ſcheint es, den Donatiſten eine ſtrengere Behandlung angedeihen und ſogleich traten Erſcheinungen hervor, welche einen ſehr gefährlichen Karakter hatten. Afrika hatte damals von einem Reſte jener ſchlimmen Art von Aſceten, von welcher die Einführung des Cönobienlebens die Kirche ſpäter allmählig befreit hat, viel zu leiden. Da ſie keine feſte Wohnſtätte hatten und keine Lebensordnung und Arbeit kannten, mußten ſie bei Andern Wohnung und Unterhalt ſuchen und durchzogen bettelnd das Land. Sie ſagten, ſie führten dieſes entſagende Leben um Chriſti willen, und es ſcheint, daß ſie durch ihr Beiſpiel und Wort das Volk in religiöſer Aufregung zu erhalten ſuchten. Vielleicht meinten ſie, die Chriſten zum Kampfe gegen den Teufel oder gegen irgendwelche widerchriſtliche Mächte auffordern und ihnen darin vorangehen zu müſſen. Sie nannten ſich wenigſtens ſelbſt milites Christi und Agonistici, wurden aber wegen ihres Herumziehens von einem Bauernhauſe zum andern Circumcelliones genannt. Ihre Zahl wurde außerordentlich vermehrt durch Bauern, welche der Steuerlaſt erlegen oder durch politiſche Unruhen um ihr Eigenthum gekommen waren, und durch Sklaven, welche, um ihr Leben zu erhalten, ihr Joch von ſich geworfen hatten. Dadurch erhielt die Bewegung eine ſocialiſtiſche Richtung. Man ſprach von chriſtlicher Freiheit und Brüderlichkeit, zwang die Herren, Knechtesdienſte zu thun, und rächte die verletzten Menſchenrechte durch Mord, Brand und Plünderung. Dabei erblieb den Circumcellionen ihr urſprüngliches aſcetiſches Weſen, ja es ſteigerte ſich mit der politiſchen Aufregung. Sie geriethen in wahnſinnige Schwärmerei und ſuchten den Tod im Kampfe oder im Sprunge von einem hohen Felſen oder auf andere Weiſe, und erwarteten dafür die Märtyrerkrone. Sie hatten in ihrer Schwärmerei Berührungspunkte mit dem urſprünglichen heiligen Eifer der Donatiſten und ſo war es möglich, daß ſich eine große Mehrzahl der Donatiſten von den Circumcellionen hinreißen ließen, an ihrem allen beſtehenden Verhältniſſen den Umſturz drohenden Aufſtande Theil zu nehmen. (Von ihrer Theilnahme an dem Wüſtenleben der Circumcellionen erhielten ſie die Namen Montenses, Campitae, Rupitae.) Es bedurfte nicht erſt des Hülferufs der Minorität der Donatiſten, um die Staatsgewalt zur Ergreifung der Waffen zu bewegen. Im Jahre 345 wurde Taurinus zur Bekämpfung und Vertilgung der Circumcellionen ausgeſandt und ſtellte wenigſtens die Ruhe wieder her. In derſelben Zeit ſtarb Cäcilian und es bot ſich die Gelegenheit zur Beſeitigung des Schisma's dar. Aber die Donatiſten waren trotz ihrer numeriſchen Stärke bei dem Staate und der Kirche ſchon zu verachtet und verhaßt, als daß man ihren Biſchof von Carthago hätte anerkennen oder einen Compromiß mit ihm und ſeiner Partei zu künftiger gemeinſamer Beſetzung des Biſchofsſtuhls hätte aufrichten können. Dem Cäcilian folgte unmittelbar Gratus als katholiſcher Biſchof und die Doppelheit des Epiſkopats blieb in Karthago wie faſt in allen Städten Nordafrika's beſtehen. Die Donatiſten befanden ſich in Folge des Aufſtandes und weil ſie faſt durchgängig aus den ärmeren Hälften der Gemeinden beſtanden, in einer gedrückten Lage. Das benutzte Conſtans und ſchickte im Jahre 348 den Paulus und den Makarius nach Afrika, um die Donatiſten durch Geldunterſtützungen, durch Vorſtellungen und Verſprechen zu gewinnen. Donatus der Große aber erklärte ſich heftig gegen dieſen Verführungsverſuch und Donatus, Biſchof von Bagai, ſtellte ſich den Unterhändlern an der Spitze bewaffneter Circumcellionen entgegen. Das war das Zeichen zu neuem Aufruhre, der aber ſogleich mit Gewalt unterdrückt wurde. Donatus von Bagai und Andere wurden hingerichtet, Donatus der Große und Andere verbannt, die donatiſtiſchen Kirchen geſchloſſen oder weggenommen. Erſt unter dem Kaiſer Julian änderten ſich die Dinge, nun aber auch völlig. Julian folgte nur ſeiner Politik gegen

das Chriſtenthum, indem er die alten Kirchenſpaltungen erneuerte und befeſtigte und der katholiſchen Kirche die Hände band gegen Häretiker und Schismatiker. Er gab den Donatiſten ihre Kirchen zurück und rief auch die exilirten Biſchöfe auf ihre alten Sitze. Donatus der Große war unterdeſſen geſtorben, aber zur Verewigung der Spaltung ließ ihm Julian in Parmenianus einen Nachfolger erwählen und denſelben von kaiſerlichen Soldaten in Karthago einführen. Natürlich gingen die aus langem Drucke befreiten Donatiſten in dem Gebrauche ihrer Freiheit bald zu weit und erlaubten ſich gegen die Katholiken vielerlei Gewaltthätigkeiten. Aber ſie wurden dafür auch bald wieder von der Kirche literariſch und vom Staate auf politiſchem Wege bekämpft. Etwa in das Jahr 368 gehört die Schrift des Optatus von Mileve über die donatiſtiſche Spaltung, welche gegen eine parteiiſche Darſtellung des Parmenianus gerichtet iſt. In den Jahren 373 und 375 erließen Valentinian I. und Gratian ſcharfe Edikte gegen die Donatiſten und ließen Gewaltmittel gegen die immer wieder auftauchenden Circumcellionen anwenden. Bis gegen das Ende des 4. Jahrhunderts hat übrigens ein reges, nur leider nicht einheitliches Leben unter den Schismatikern geherrſcht. Es fehlte ihnen nicht an Dichtern und dieſe erſetzten die Pſalmen, welche in den Kirchen und Häuſern geſungen wurden, durch eigene poetiſche Erzeugniſſe, in welchen das donatiſtiſche Dogma dargelegt und verherrlicht wurde. Das war freilich die hergebrachte Art der Ketzer, ihre Meinungen und ihre Polemik zu populariſiren, zu verbreiten und in den Gemüthern zu befeſtigen. Aber da die Kirche bald ſelbſt Lieder dichtete und in den Gottesdienſt einführte, ſo kann die Maßregel der Donatiſten, welcher Auguſtin ſpäter durch ein Lied contra partem Donati zu begegnen ſuchte, auch aus einem richtigen Verſtändniſſe der Bedürfniſſe des Volks und aus einem lobenswerthen Streben poetiſcher Kräfte, ihre Kunſt der Kirche dienſtbar zu machen und zur Verherrlichung derſelben auszuüben, entſprungen ſeyn. Wiſſenſchaft war den Donatiſten auch nicht fremd. Der Grammatiker Tychonius zeichnete ſich durch große Gelehrſamkeit aus, machte ſich um die Hermeneutik verdient, indem er Regulas septem ad investigandum intelligentiam sacrarum scripturarum (*Gallandi* T. VIII.) ſchrieb, und hat ſich einen ehrenvollen Platz in der Geſchichte der Lehre von der Kirche erworben, dadurch daß er die Kirche als ein Corpus Domini bipartitum, deſſen einer Theil die wahre, deſſen andrer Theil die Scheinchriſten umfaſſe, darſtellte. Derſelbe Tychonius theilte die novatianiſchen Grundſätze der Donatiſten nicht und tadelte es auch, daß ſie die von katholiſchen Prieſtern Getauften nochmals tauften. Dieſe Milde und Beſonnenheit fand nicht geringe Anhänger, konnte ſich aber nicht der donatiſtiſchen Maſſe bemächtigen, ſondern brachte nur hart angefochtene Sekten hervor. Wahrſcheinlich iſt die Sekte der Claudiniſten eine ſolche geweſen; gewiß die Sekte der Rogatianer, welche nach dem den Circumcellionen entſchieden feindlichen Biſchofe von Cartenna (um 370) benannt wurde. In Karthago ſelbſt kam nach Parmenians Tode ein Gemäßigter auf den Biſchofsſtuhl, nämlich Primianus. Er hatte mit der rigoriſtiſchen Partei ſeiner Gemeinde, an deren Spitze der Diakon Maximianus ſtand, zu kämpfen und wagte es, den Letzteren zu excommuniciren. Dadurch gereizt ernannte eine Synode der Strengen (393) den Maximian an der Stelle Primians zum Biſchofe und es gab nun drei Biſchöfe von Karthago, ungeachtet eine andre donatiſtiſche Synode zu Bagai den Primian anerkannte und die Excommunication Maximians wiederholte. In dieſem Zuſtande der Zerfallenheit befanden ſich die Donatiſten um das Jahr 400, als die kühnſten und kräftigſten Angriffe auf ihre Exiſtenz gemacht wurden. Dadurch ſind ſie wieder geeinigt, geläutert und gekräftigt worden und haben den härteſten Kampf nicht ruhmlos, wenn auch mit empfindlichen Verluſten und tödtlichen Wunden durchgekämpft. Auguſtinus, der ſich in ſeiner biſchöflichen Stadt Hippo von einer anſehnlichen donatiſchen Gemeinde beengt und geärgert ſah, fing in der genannten Zeit an, in Reden und Schriften gegen die Schismatiker aufzutreten, und faßte den Entſchluß, ſich den Ruhm ihrer Wiedervereinigung mit der Kirche zu verdienen. Als nun die Donatiſten beharrlich jeder Disputation auswichen, um nicht durch ein Verſtummen vor dem gewaltigen Auguſtin ihrer Sache eine Niederlage zu be-

reiten, wußte der Biſchof von Hippo die ganze afrikaniſche Kirche für ſeinen Zweck in Bewegung zu ſetzen. Viele Synoden verſuchten nun, eine Verſöhnung herzuſtellen. Man verſprach, den donatiſtiſchen Klerikern weder Amt, noch Würde zu nehmen. Man gewann aber nur Wenige, der Gegenſatz Andrer wurde aber heftiger als früher, und ſchon hörte man wieder von Circumcellionen. Es kam zu Scenen des alten Fanatismus und es war gar nicht wunderbar, daß die Katholiken, wie früher, nach Gewaltmitteln zur Gegenwehr und zum Vernichtungskampfe begehrten. Auguſtin hatte, ſo lange er auf andre Weiſe zu ſiegen gehofft hatte, die Einmiſchung der weltlichen Gewalt abgewehrt. Jetzt formulirte er den Wunſch ſeiner heftigen Collegen in dem Gebote: coge intrare in ecclesiam (nach Luc. 14, 23.). Im Jahre 405 bat eine Synode von Karthago den Kaiſer Honorius um Strafgeſetze gegen die Donatiſten. Sie wurden mit ſteigender Schärfe gegeben. Laien ſollten Geld zahlen, Kleriker wurden des Landes verwieſen, Kirchen weggenommen. Der Kaiſer bereuete bald, die Feinde des Reiches, das ſeinem Untergange nahe ſchien, muthwillig vermehrt zu haben, und gab im Jahre 409 ein Toleranzedikt. Dadurch erbitterte er aber die viel zahlreicheren Katholiken Afrika's gegen ſich und er ſah ſich genöthigt, der Forderung einer Synode von Karthago nachzugeben und das Toleranzedikt zu widerrufen. Jetzt zwang er die Donatiſten zu einer Disputation mit den Katholiken, deren Erfolg über ihr Schickſal entſcheiden ſollte. Zu der Collatio cum Donatistis, im Jahre 411 zu Karthago gehalten, verſammelten ſich 286 katholiſche und 279 donatiſtiſche Biſchöfe. Für jene führten Auguſtin und Aurelius, für dieſe Primian und Petilian das Wort. Man ſtritt ſich drei Tage lang und wurde nicht einig, ob Felix ein Traditor geweſen ey und ob die Kirche durch Duldung von Todſündern aufhöre, die wahre Kirche zu ſeyn. Aber Marcellinus, der kaiſerliche Commiſſar, erklärte, die Katholiken hätten in allen Streitpunkten geſiegt. Auf eine Appellation der Donatiſten an den Kaiſer antwortete dieſer mit der Beſtätigung des Ausſpruches des Marcellinus und mit Confiscation und Verbannung. 414 verloren die Donatiſten alle bürgerlichen Rechte, 415 wurde ihnen bei Todesſtrafe verboten, religiöſe Zuſammenkünfte zu halten. Das Alles bereitete ihnen nicht den Untergang. Sie ſind aber ſammt den Katholiken von den Vandalen decimirt und im 7. Jahrhunderte mit der ganzen afrikaniſchen Kirche von den Saracenen vernichtet worden. Albrecht Vogel.

Donatus d. Gr., **Donatus**, von *Casae nigrae*, } ſ. Donatiſten.

Donnerlegion, *legio fulminatrix*, ſ. Marc Aurel.

Donnerſtag, grüner, ſ. Woche, große.

Donus I., auch Domnus genannt, ein Römer von Geburt, im J. 676 zum Biſchof von Rom gewählt, 678 geſtorben, machte ſich bloß dadurch verdient, daß er einige Kirchen Rom's verſchönerte und das Erzbisthum Ravenna wieder unter den Gehorſam von Rom brachte. Die Einladung des Kaiſers Conſtantin IV. Pogonatus, an der ſechsten ökumeniſchen Kirchenverſammlung Theil zu nehmen, gelangte nach Rom, als er bereits geſtorben.

Donus II., ein Römer von der toskaniſchen Parthei, ein friedliebender Mann, wurde 974 Biſchof von Rom und ſtarb noch in demſelben Jahre, ohne irgend etwas Bemerkenswerthes gethan zu haben.

Doppelklöſter, ſ. Klöſter.

Dor (דֹּאר Joſ. 17, 11. דּוֹר Richt. 1, 27. 1 Chron. 7, 29. נָפַת דּוֹר Joſ. 12, 23. נָפַת דֹּאר 1 Kön. 4, 11. נְפוֹת דּוֹר Joſ. 11, 2.), eine kanaanitiſche Königsſtadt, Joſ. 11, 2. 12, 23., die innerhalb des Gebietes des Stammes Aſcher liegend dem Stamme Manaſſe zugetheilt, Joſ. 17, 11. 1 Chron. 7, 29., aber nicht gleich erobert wurde, Richt. 1, 17., ſondern erſt zu Salomo's Zeit als Amtsſtadt deſſelben beſtimmt iſraelitiſch erſcheint, 1 Kön. 4, 11. Zur Zeit der Makkabäer wurde ſie als eine ſtarke Feſtung von Antiochus Sidetes belagert (1 Makk. 15, 11—14. 25. Joseph. Ant. XIII, 7, 2. ſ. d. Art. Antiochus VII. Bd. I. S. 390), ſpäter vom Pompejus zu Syrien geſchlagen (Joseph. Ant. XIV,

4, 4.), vom römiſchen Feldherrn Gabinius wiederhergeſtellt und mit einem Hafen verſehen (Joseph. Ant. XIV, 5, 3.). In den erſten chriſtlichen Jahrhunderten war die Stadt ein Biſchofsſitz, zur Zeit des Hieronymus eine verwüſtete Stadt, 9 römiſche Meilen von Cäſarea auf dem Wege nach Ptolemais (Hieron. Onom.), mit weitläufigen Ruinen (Hieron. in Epitaph. Paulae. Opp. IV. p. 673: mirata ruinas Dor urbis quondam potentissimae). Später muß ſie wieder aufgebaut ſeyn, denn in den Kreuzzügen war ſie Sitz eines Biſchofs, der unter dem Erzbiſchofe von Cäſarea ſtand. Wenn alte Autoren den Ort nur ein Städtchen nennen, ſo bezieht ſich dies auf die kleinere phöniziſche Anſiedelung der Hafenſtadt Dor oder Dora (Δῶρος, Δῶρα), von welcher Stephan. Byzant. (s. v. Δῶρος p. 113 ed. Westerm.) nach dem Claudius Julus die Entſtehung berichtet. Bei Plinius (Hist. Nat. V, 17.) heißt der Ort Dorum und wird zu Phönizien gerechnet; auf der Tab. Peuting. Segm. IX. F. wird Thora geſchrieben und deſſen Lage 8 Meilen von Cäſarea angegeben, was mit Hieronymus ziemlich übereinſtimmt. Jetzt liegt 2½ Stunde nördlich von Cäſarea ein Ort Tantûra, Tartûra, Dandôra mit einem Hafen für große Schiffe und einem armſeligen Khan, von welchem einige Minuten nördlich antike und mittelalterliche Ruinen ſich finden, die für das alte Dor zu halten ſind. S. D'Arvieux, Nachrichten II. S. 11. 12. Pococke, Beſchr. d. Morgenl. II. S. 86. Scholz, Reiſe. S. 150. v. Prokeſch, Reiſe. S. 27. *Buckingham*, Travels. I. p. 102. Vgl. über Dor: *Reland*, Pal. p. 738—741. Bachiene, Paläſt. II, 3. S. 261 ff. v. Raumer, Paläſt. S. 152. Roſenmüller, Alterthumsk. II, 2. S. 323. Ritter, Geogr. XVI, 1. S. 608—610. **Arnold.**

Dormitorium, ſ. Klöſter.

Dorothea, die Kalenderheilige, zum Unterſchiede von der ſogleich anzuführenden andern Dorothea, war eine Jungfrau aus Kappadocien, deren Märtyrerthum bei *Surius* de probatis ss. vitis mit allerlei fabelhaften Zügen ausgeſchmückt iſt. Ihre Namensſchweſter war ein preußiſches Bauernmädchen, welche, nachdem ſie bis in's 44. Lebensjahr in Danzig verheirathet gelebt und neun Kinder geboren, ſich einem einſamen ascetiſchen Leben ergab und ſeit dem Jahre 1394 im Dome zu Marienwerder eine Zelle bewohnte, worin ſie nach einer angeblich vom Herrn erhaltenen Regel lebte. Die auf ihrem Grabe geſchehenen Wunder, ſowie die allgemeine Verehrung des Volkes bewogen die Hochmeiſter des deutſchen Ordens und die Geiſtlichkeit des Bezirkes, bei Bonifaz IX. auf ihre Kanoniſation anzutragen. Die im J. 1404 über ihre Wunder angeſtellten Unterſuchungen wurden aber ſiſtirt, ſeitdem man Kenntniß erhalten, daß Dorothea einen verſtorbenen Hochmeiſter in der Hölle erblickt, dem ganzen Orden Vorwürfe über ſeine Hoffahrt gemacht und ihm den Untergang geweiſſagt hatte. Das Volk jedoch fuhr fort, ſie wie eine Heilige zu verehren und ſah in ihr die Schutzheilige Preußens. S. Th. Chr. Lilienthal, hiſtoriſche B. Dor. Danzig 1744. Schröckh 33. S. 415. **Herzog.**

Dortrecht, Synode zu. — Seitdem ſich die verſchiedenen kirchlichen, nationalen und politiſchen Parteiverhältniſſe in den Niederlanden zu Anfang des 17. Jahrhunderts in Einen Parteigegenſatz verſchmolzen hatten, ſtanden ſich die Factionen der Arminianer oder Remonſtranten (ſ. d. Art.) und der Contraremonſtranten ſo gegenüber, daß dieſe den prädeſtinatianiſchen, determiniſtiſchen Calvinismus und die Idee kirchlicher Autonomie und Strenge repräſentirten, während jene die Idee des Staatskirchenthums vertraten und nur ein ſolches Bekenntniß in der Kirche gelten laſſen wollten, welches den Glauben in durchaus bibliſcher Simplizität ausſpreche, und nur die für das praktiſche Leben, für das wirklich religiöſe Bewußtſeyn brauchbaren Sätze als Dogma anerkenne *).

An der Spitze der arminianiſchen Partei ſtanden außer Simon Episcopius (ſ. d. Art.) der hochangeſehene Advocat von Holland, Johann v. Oldenbarneveld und der gelehrte Staatsmann und Syndicus von Rotterdam, Hugo de Groot. Das Haupt der

*) Vgl. Dr. Ebrard, „das Synodalleben der reformirten Kirche in Frankreich von 1598—1685" in der reformirten Kirchenzeitung 1853, Nr. 21.

Gegenpartei war Prinz Moritz von Oranien, Statthalter, Generalcapitän und Generaladmiral der Republik. Der politische Kampf der Parteien brach namentlich aus, als Oldenbarneveld und Hugo Grotius im Jahre 1609 gegen den Wunsch des Prinzen Moritz den Abschluß eines zwölfjährigen Waffenstillstandes mit Spanien bewirkten. Alsbald schrie die ganze Partei des Letztern über Verrath des Vaterlandes, und klagte die Arminianer als Diejenigen an, mit deren Hülfe der Waffenstillstand zu Stande gebracht sey.

Es dauerte daher nicht lange, so war in den Staaten von Seeland, Friesland, Gröningen und Geldern die Ueberzeugung verbreitet, daß die staatsgefährliche Partei der Arminianer durch einen gemeinsamen Akt aller vereinigten Staaten unschädlich gemacht werden müsse, weßhalb sofort auf Einberufung einer orthodoxen Nationalsynode Bedacht zu nehmen sey.

Schon waren fast alle Städte des Landes der Schauplatz drohender Zusammenrottungen und wilder Bewegungen beider Parteien geworden, und die Wohlfahrt des Staates erforderte dringend die Beilegung eines Zwistes, der von Tag zu Tag immer tiefer bis in die untersten Schichten des Volkes eindrang. Allein die Staaten von Holland, Utrecht und Oberyssel, in denen die Arminianer ihren Einfluß behaupteten, traten den Forderungen der oranischen Partei so entschieden entgegen, daß die Generalstaaten die Veranstaltung einer Nationalsynode nur durch Gefangennehmung der drei hervorragendsten Häupter der arminianischen Partei (des Oldenbarneveld, Grotius und Hogerbeets) ermöglichen konnten.

So wurde endlich am 11. Novbr. 1617 von den Generalstaaten der Beschluß gefaßt, zur Regelung der in der niederländischen Kirche hervorgetretenen Wirren eine Synode zu berufen, welche im Novbr. 1618 in Dortrecht zusammentreten sollte*).

Diese Synode sollte zunächst nicht eine reformirte Generalsynode oder ein Concil aller reformirten Landeskirchen, sondern nur Nationalsynode, d. h. eine Versammlung der Vertreter der niederländischen Kirche zur Berathung der niederländisch-kirchlichen Interessen und nur nebenbei auch Repräsentation der gesammten reformirten Kirche seyn. Es war nicht die Absicht der Generalstaaten, durch Einberufung der Synode ein historisches Ereigniß herbeizuführen, durch welches die Einheit und der Zusammenhang der gesammten reformirten Kirche dargestellt und geregelt werden sollte. Daher wurden wohl alle reformirten Kirchen in Deutschland (mit Ausnahme Anhalts, welches für nicht hinlänglich orthodox gehalten wurde), in der Schweiz, in Schottland und England zum Besuche der Synode eingeladen; aber in den in das Ausland gesandten Einladungsschreiben wurde von den Generalstaaten ausdrücklich bemerkt, daß die Anwesenheit auswärtiger reformirter Theologen nur gewünscht werde, um mit deren Hülfe eine um so umsichtigere Berathung der in der niederländischen Kirche hervorgetretenen Controversen zu bewirken**). Auch waren mehrere reformirte Landeskirchen in Dortrecht gar nicht vertreten. Außer den Anhaltern fehlten die Brandenburger***) und ebenso die französischen Theologen, welchen letzteren der Besuch der Synode von Ludwig XIII. verboten war.

Gleichwohl ist die Dortrechter Nationalsynode die zahlreichste und großartigste aller Kirchenversammlungen, welche in der reformirten Kirche je zu Stande gekommen sind. — Es waren auf ihr versammelt 28 Theologen oder andere Deputirte aus der Pfalz, Hessen, Schweiz, Nassau, Ostfriesland, Bremen, England und Schottland; und die Zahl der inländischen Abgeordneten war natürlich noch weit größer. Unter diesen letztern befanden sich nämlich außer 5 Professoren, 36 Prediger und 20 Aelteste.

*) Vgl. Benthems holl. Kirchen- und Schulenstaat I. 371.

**) Ueber die von den Generalstaaten an Hessen-Kassel erlassenen Einladungen vgl. Heppe, Historia synodi nationalis Dordr. in Riedner's Zeitschrift für d. histor. Theologie 1853, S. 226—228. Die an die Schweizer gerichtete Einladung s. in Miscellanea Tigur. II. 273.

***) Vgl. Herings histor. Nachrichten von dem ersten Anfang der reformirten Kirche in Brandenburg S. 383.

ministischen Bekenntnisses noch nicht ausgesöhnt hatte. Als daher in Folge eines in der 73. Sitzung gefaßten Beschlusses mehrere Commissionen zusammentraten, welche theils die orthodoxe Lehre der Kirche von den fünf streitigen Artikeln feststellen, theils eine Widerlegung der arminianischen Lehre aufsetzen, theils den historischen Verlauf der ganzen Controverse aufzeichnen, theils die arminianische Auslegung der belgischen Confession und des Landeskatechismus widerlegen, theils die Synodalakten redigiren sollten, war es kaum möglich, die verschiedenen dogmatischen Anschauungen, welche sich in Betreff der Erwählungslehre geltend machten, in einer gemeinsamen Formel zu vereinigen. Die hessischen, bremer, nassauer und englischen Theologen verlangten dringend die Anerkennung eines bedingten Universalismus und die Beseitigung aller harten, deterministischen Formeln; jedoch ohne Erfolg, indem die canones synodici, welche zwar nicht den eigentlichen Supralapsarismus, aber doch den Prädestinatianismus ganz bestimmt prädonisirten, in der sess. 136. am 23. April bestätigt und unterzeichnet wurden.

Abgesehen von verschiedenen besonderen Berathungen und Anordnungen, welche die Synode vorzunehmen hatte, blieb somit derselben nur noch übrig, den für schuldig erklärten Remonstranten ihre Strafe zu diktiren. Auch hier machten die Hessen und Anglikaner Opposition, indem beide erklärten, daß sie sich in diesem Falle kein Urtheil über Personen erlauben könnten. Alle übrigen Synodalmitglieder approbirten die von dem Präsidium proponirte Censur, welche dahin lautete, daß die Remonstranten als kirchliche Aufrührer und Frevler von allen kirchlichen Aemtern entfernt werden, und daß die Provinzialsynoden, die Klassen und Presbyterien diese Sentenz vollziehen sollten. Durch einstimmigen Synodalbeschluß wurden sodann der Heidelberger Katechismus und die Confessio Belgica als rechtgläubige, mit Gottes Wort vollkommen übereinstimmende Lehrbücher anerkannt. Während der sess. 144. begab sich die Synode in die große Kirche, wo die Synodal-Kanones, die fünf Artikel betreffend, und die gegen die Remonstranten erlassene Censura ecclesiastica vor einer zahllosen Menge in lateinischer Sprache verlesen wurden, worauf die Synode in der 154. Sitzung am 9. Mai (29. April), auf welche ein von dem Magistrat zu Dortrecht veranstaltetes glänzendes Festmahl folgte, geschlossen wurde.

Blicken wir nun von der Dortrechter Synode aus vorwärts und rückwärts in die calvinisch-reformirte Kirche hinein, so ergibt sich, daß die Canones Dordr. für diese eine ähnliche Bedeutung haben, wie die Concordienformel für die deutschprotestantische Kirche. Wie diese letztere mit ihrer früheren melanchthonischen Lehrüberlieferung und mit ihrem bisherigen Unionismus brach und in der Concordienformel ein neues — zwar schon früher von der flacianischen Partei vertretenes, aber von der Kirche zurückgewiesenes — Bekenntniß aufrichtete, durch welche sie zur spezifisch-lutherischen Kirche wurde, — so hat auch die außerdeutsche Kirche zu Dortrecht dem Geiste ihrer Helvetica II. und dem in derselben verkörperten Unionismus den Rücken gekehrt, und den alten Determinismus und Prädestinatianismus in das Bekenntniß aufgenommen — woher es z. B. kam, daß die deutschreformirten Theologen zu Dortrecht, namentlich die Bremer und Hessen nicht allein gegen die in Betreff der Lehre von der Gnadenwahl aufgestellten Beschlüsse ihren Dissens aussprachen, sondern auch späterhin der Auctorität der Synode vielfach entgegentraten *).

Freilich darf die Bedeutung des Arminianismus in der calvinischen Kirche nicht mit der des Melanchthonianismus in der deutschen Kirche identifizirt werden. Denn dieser war die vollkommene, wahre und öffentlich sanctionirte Repräsentation des in der Augustana von 1540, und in den Repetitionen derselben von 1551 ausgesprochenen Bekenntnißcharakters, wogegen der Arminianismus nur als verkümmerte und gedrückte Erscheinung

*) Einer der Bremer Deputirten, Dr. Martinius, klagte noch in seinen späteren Lebensjahren: „O Dortrecht, Dortrecht, wollte Gott, ich hätte dich nie gesehen.“ (Vgl. Kohlmann, „Welche Bekenntnißschriften haben in der bremischen Kirche Geltung?“ Bremen 1852. S. 26—33.)

der in der Conf. Helvetica II. von der gesammten reformirten Kirche recipirten Bekenntnißeigenthümlichkeit war, und schon gar frühzeitig eine Abschüssigkeit zum Semipelagianismus und an deren antikirchlichen Verirrungen kund gab, welche an dem Philippismus niemals wahrgenommen worden sind.

Es läßt sich nicht nachweisen, daß die Synode gerade das wirklich Bedenkliche und Gefährliche, was schon damals in dem Arminianismus verborgen lag, herausgesehen und ihn deßhalb reprobirt hat. Die Aufstellung der Dortrechter Canones muß daher als derjenige Akt der reformirten Kirche angesehen werden, durch welchen dieselbe sich von dem bisherigen ächt evangelischen Unionismus und Philippismus der Conf. Helvetica losgesagt und zugleich den Punkt bezeichnet hat, auf welchen sie sich in ihrer prädestinatianischen Versteigung und Versteinerung festgesetzt hat. Denn die Canones Dordr. enthalten nicht den klar und scharf ausgeprägten Supralapsarismus der calvinischen Institutionen und des Consensus Genevensis. Vielmehr liegt in ihnen ein unter allerlei supralapsaristisch klingenden Formeln übel verdeckter Infralapsarismus vor, der den innersten und tiefsten Gedanken in Calvins System nicht auszusprechen wagt. Erschien doch das Auftreten des strengen Prädestinatianers und Calvinisten Gomarus zu Dortrecht durchaus als Opposition gegen die Gesinnung der Synode!

Eine erfreuliche That und ein Lichtpunkt in den Anordnungen der Synode war die Symbolisirung des Heidelberger Katechismus für die ganze reformirte Kirche. Hierdurch war derselben immer noch die Fähigkeit bewahrt, aus ihrem eigenen Schatze heraus die Befreiung ihrer selbst von der prädestinatianischen und deterministischen Einseitigkeit herzustellen. Im Uebrigen kann die Wahrnehmung des bornirten Uebermuthes, mit dem eine eingebildete Orthodoxie in den Verhandlungen der Synode sich gegen eine in der Kirche (als Correktiv) vollkommen berechtigte Erhebung ausließ und dieselbe niedertrat, nur mit Trauer erfüllen.

Die Akten der Synode wurden noch im Jahre 1620 sowohl offiziell (Acta Synodi nationalis Dortrechti habitae, Dortrechti 1620. 4.) wie von Seiten der Remonstranten (Acta et scripta synodalia Dordracena Ministrorum Remonstrantium, Herderwyci 1620. 4.) herausgegeben. Zu ihrer Ergänzung dienen die Berichte des englischen Gesandtschaftspredigers, der als Zuhörer bei der Synode gegenwärtig war, an den englischen Gesandten im Haag: *Jo. Halesii* hist. Consilii Dordraceni; J. L. Moshemius vertit, variis observationibus et vita Halesii auxit. Hamb. 1724, sowie die Berichte des schottischen Theologen Gualth. Balcanquallus an den englischen Gesandten im Haag, die Berichte von H. J. Breitinger nach Zürich (ganz im Sinne der Synode) und *H. Heppe*, Historia synodi nation. Dordracenae (Abdruck der Berichte über die Synode, welche die hessischen Deputirten an den Landgrafen Moritz sandten, mit Einleitung und Anmerkungen) in Niedner's Zeitschrift für die histor. Theol. 1853, S. 227—327. H. Heppe.

Dositheus, ein samaritanischer falscher Messias und Sektenstifter, über den freilich noch weniger mit Sicherheit bekannt ist, als über die oft neben ihm genannten und mit ihm verwandten Samaritaner Simon Magus und Menander. Besonders trägt noch die Verwechselung mit einem älteren Dositheus dazu bei, die Ungewißheit und Unklarheit zu vermehren. Der von Sanherib (vgl. 2 Kön. 17, 27. 28.) geschickte Priester soll nämlich auch ein R. Dosthai (דוסתאי) gewesen seyn (vgl. *Drusius*, de tribus sectis Jud. III. 4.) und der Lehrer des Sadok, des Stifters der Sadducäer. Die Väter machen ihn wie den Simon mit Unrecht zu einem christlichen Sektenstifter. Er ist vielmehr ein samaritanischer falscher Christus. Daß er Jude gewesen und vom Judenthum zu den Samaritern abgefallen (vgl. *Epiph.* Haer. XIII.) ruht wohl auch auf jener oben genannten Verwechselung. Nach Origenes Angaben war er, was auch sonst wahrscheinlich ist, Samaritaner (vgl. *Orig.* c. Cels. I. p. 44. VI. p. 282. ed. Spencer). Sein Auftreten ist wahrscheinlich dem Christi gleichzeitig oder bald nachher zu setzen. In dieser Zeit großer religiöser Erregung und messianischer Erwartungen unter den Samaritanern gab er sich für den verheißenen Propheten (Deuter. 18, 18.) aus, nach Origenes

auch für den Sohn Gottes (vgl. c. Cels. VI. p. 282. — I. p. 44: *καὶ μετὰ τὲς Ἰησῆ δὲ χρόνους ἠθέλησε καὶ ὁ Σαμαρεὺς Δοσίθεος πεῖσαι Σαμαρεῖς ὅτι αὐτὸς εἴη ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωσέως Χριστός*). Ueber ſeine Lehren, die ſchwerlich bedeutend von den allgemein ſamaritaniſchen abwichen, läßt ſich um ſo weniger mit Beſtimmtheit ſagen, da ihm die Väter theils dieſe allgemein ſamaritaniſchen Lehren zuſchrieben, theils auch auf Grund jener Verwechſelung mit dem angeblichen Lehrer des Stifters der ſadducäiſchen Sekte ſadducäiſche Lehren. Am beſtimmteſten läßt ſich angeben, daß er die Vorſchriften des Geſetzes ſchärfte (vgl. *Epiph.* Haer. XIII-), beſonders die Vorſchriften des Sabbathsgeſetzes, das er wohl ganz buchſtäblich faßte (vgl. *Origenes*, De princip. VI, 17. — Philocal. c. 1.: „*οἴονται ἐπὶ τῷ σχήματος οὗ ἂν καταληφθῇ τις ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῷ σαββάτου, μένειν μέχρις ἑσπέρας*“). Er ſelbſt ſoll zuletzt in einer Höhle faſtend verhungert ſeyn (*Epiph.* Haer. XIII.). Seine Anhänger, deren wohl nie eine große Zahl war (*Orig.* c. Cels. VI. p. 282. „*οὐδὲ ἤκμασεν πρότερον*“ — zu jener Zeit kaum dreißig — wohl etwas übertreibende Angabe, da es dem Origenes darauf ankam, die Zahl ſo klein als möglich anzugeben) hielten ſich bis in's 6. Jahrhundert. Noch im Jahr 588 ſtritten Doſitheaner und Samaritaner in Aegypten über Deuter. 18, 18.) vgl. *Photius*, Biblioth. cod. 230.). — Die Angaben der pſeudoclementiniſchen Schriften (vgl. Homil. I, 24. — Recogn. II. 8 sqq.) gehören ganz in's Gebiet der Sage, wenn nicht gar der willkürlichen Dichtung. — Vgl. Walch, Hiſtorie der Ketzereien I, 182—185. *Mosheim*, Institt. Hist. Christ. maj. Saec. I. 376—389. — De rebus Christ. ante Constant. M. p. 188 sqq. — Gieſeler, K.G. I, 1. S. 63. **G. Uhlhorn.**

Dotalgut der Kirche, ſ. Kirchengut.

Doxologie (*δοξολογία*, glorificatio, Lobpreiſung Gottes). Man unterſcheidet eine große und kleine Doxologie, oder das große und das kleine Gloria. Erſteres, das „Gloria in excelsis“, oder der engliſche Lobgeſang (hymnus angelicus) beſtand urſprünglich nur aus den wenigen Luc. 2, 14. mitgetheilten Worten: „*δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη· ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία,*“ (in der abendländiſchen Kirche: „Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis“) zu denen aber ziemlich früh — man weiß nicht genau wann und durch wen? doch nennt man mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit den auch ſonſt als Hymnendichter bekannten Hilarius, Biſch. v. Poitiers († 368) als Verfaſſer — eine Fortſetzung kam, die den urſprünglichen Text bedeutend erweiterte und die Bezeichnung „Doxologia major“ auch hinſichtlich der Länge rechtfertigte. Schon im 5. Jahrhundert lautete er nachweislich in allen Kirchen des Abendlandes, wie noch jetzt: Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te: benedicimus te: adoramus te: glorificamus te: gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Domine Deus, rex coelestis, Deus Pater omnipotens: Domine, Fili unigenite, Jesu Christe, Domine Deus, agnus Dei, Filius Patris, qui tollis peccata mundi, miserere nobis: Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram: Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis: Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu tolus altissimus, Jesu Christe, cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Amen.*) Uebrigens fehlte es bis in's 7. Jahrhundert nicht an Gegnern, die gegen jegliche menſchlichen Zuſätze proteſtirten und nur die bibliſchen

*) Ziemlich ähnlich, obwohl mit nicht ganz unweſentlichen Varianten lautet der griechiſche Text (Constit. VII. 47.): *Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως, σὲ, τὸν ὄντα Θεὸν, ἀγέννητον ἕνα, ἀπρόσιτον μόνον διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν· κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε, Θεὲ πάτερ παντοκράτορ· κύριε, ὁ Θεὸς ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ, ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου· πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν· ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ· ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος κύριος, Ἰησοῦς Χριστὸς, τοῦ Θεοῦ πάσης γεννητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν· δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας. Ἀμήν.*

Worte des Lobgesanges gelten lassen wollten — eine Ansicht, die jedoch von dem IV. Concil zu Toledo (633) entschieden verworfen wurde (vgl. can. 13). Weit eher ließ man sich allerlei erweiternde Zusätze gefallen, namentlich an kirchlichen Festtagen. So lautet ein für das Kirchweihfest bestimmtes Gloria nach Bona (rer. liturg. I. 2. 4): *Gloria in excelsis Deo*, quem cives coelestes sanctum clamantes laude frequentant, *et in terra pax*, quam ministri Domini verbo incarnati terrenis promiserant *hominibus bonae voluntatis* etc. und an Marienfesten wurde nach den Worten „Quoniam tu solus sanctus" eingeschaltet: Mariam sanctificans; nach „tu solus Dominus" — Mariam gubernans; nach „tu solus altissimus" — Mariam coronans.

Hinsichtlich des kirchlichen Gebrauches gilt für den katholischen Gottesdienst als Regel, daß das große Gloria gesungen werden soll 1) an allen Sonntagen, mit Ausnahme der Adventszeit und der Sonntage von Septuagesima bis Ostern; 2) an allen Festtagen, mit Ausnahme des Festes der unschuldigen Kinder (28. December); fällt es jedoch auf einen Sonntag, so darf das Gloria gesungen werden; 3) bei allen Votivmessen zu Ehren der Jungfrau Maria, der Heiligen und Engel; 4) bei den Vigilien zum Epiphanias-, Himmelfahrts- und Pfingstfest. An Tagen kirchlicher Trauer und bei Todtenmessen bleibt es natürlich weg.

In der evangelisch-lutherischen Kirche hielt man lange Zeit hindurch so fest an der altkatholischen Praxis, daß man nicht einmal die lateinischen Worte mit deutschen vertauschte. Der Geistliche intonirte: „Gloria in excelsis Deo" und der Chor respondirte: Et in terra pax etc. Erst die gegen Ende des 16. Jahrhunderts entstandenen Kirchenordnungen stellen fest, daß der Geistliche deutsch intoniren solle: „Ehre sey Gott in der Höhe", worauf die Gemeine als Responsorium das Lied: „Allein Gott in der Höh sey Ehr" zu singen habe.

Die Stellung des Gloria im Gottesdienst (nach dem Sündenbekenntniß und Kyrie, und vor der Bibellection), welche zu allen Zeiten unverändert dieselbe geblieben ist, ergab sich schon aus seiner liturgischen Bedeutung. Da nämlich im christlichen Alterthum, namentlich in der orientalischen Kirche der sonn- und festtägliche Gottesdienst sich zu einem symbolisch-liturgischen Drama gestaltet hatte, welches das Erlösungswerk von der Geburt des Heilands bis zu seiner Himmelfahrt darstellte, so sollte in dem Sündenbekenntniß und Kyrie zugleich die Sündennoth der vorchristlichen Zeit und ihre Sehnsucht nach dem verheißenen Erlöser ihren Ausdruck finden, und das Gloria an sein Erscheinen in der heiligen Nacht erinnern, worauf weiterhin in der Evangelienlection die symbolisch-liturgische Darstellung seines Lehramtes folgte. Bekanntlich hat, wie die katholische Kirche, so auch, ihrem Vorgang folgend, die evangelisch-lutherische diese liturgische Ordnung bewahrt, während die reformirte sich grundsätzlich davon fern hielt. Demgemäß finden wir hier wohl neben anderen Bußgebeten und Gesängen auch das Kyrie, weil es gleichfalls ein Bußgesang ist, aber dahinter kein Gloria. Selbst die Englisch-bischöfliche Kirche hat, wie oft sie auch von dem kleinen Gloria Gebrauch macht, für das große in ihrem Hauptgottesdienst keinen Platz. Nur bei der Abendmahlsfeier in der Postcommunion, unmittelbar vor dem Schlußsegen, hat man ihm eine Stelle eingeräumt, wo es allerdings nicht mehr die liturgische Bedeutung einer Hinweisung auf die heilige Nacht hat, sondern als ein zweites Gebet der Danksagung dient.

Das kleine Gloria (doxologia minor) bestand gleichfalls anfangs aus der einfachen Formel: „Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen." (vgl. das Griechische „*δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας*" bei *Athanasius* de virginit. tom. II. p. 218. Par.), wobei es bis zur Zeit der Arianischen Streitigkeiten ganz frei gestellt blieb, ob man statt „Ehre sey dem Vater und dem Sohn und dem heil. Geiste" sagte „in dem Sohn und dem heil. Geist" oder „durch den Sohn in dem heil. Geiste." Seitdem aber die Arianer, um nicht den Sohn und den heil. Geist dem Vater gleichzustellen, absichtlich nur jene beiden letzten Formeln brauchten, verbot die Kirche jede derartige Abweichung als ketzerisch, und erklärte, man

dürfe nicht anders ſagen, als: Ehre ſey dem Vater und dem Sohn und dem heil. Geiſt; und um dem Arianismus jegliche Ausflucht abzuſchneiden, ſollte hinzugefügt werden: „Wie es war im Anfang, und jetzt und immerdar und in Ewigkeit“ („sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum“); vgl. Concil. Varense II. can. 5., wo ausdrücklich bemerkt wird, daß dieſer Zuſatz gemacht ſey „propter haereticorum astutiam, qui Dei filium non semper cum Patre fuisse, sed a tempore coepisse blasphemant.“

Eine andere Erweiterung, die das 4. Concil zu Toledo einführen wollte, daß man nämlich ſtatt des einfachen Gloria Patri ſagen müſſe „Gloria et honor Patri,“ weil David (Pſ. 28, 2.) und die himmliſchen Stimmen in der Offenbarung (c. 5, 13.) ſo geſungen hätten, fand, die Spaniſchen Kirchen ausgenommen, keinen allgemeinen Eingang.

Was den kirchlichen Gebrauch des kleinen Gloria betrifft, ſo ſchloß ſich daſſelbe im Alterthum unmittelbar an den Pſalmengeſang an, und bildete, mochte man nun einen oder mehrere Pſalmen nacheinander, oder auch nur einen kleineren Abſchnitt aus einem Pſalm geleſen oder geſungen haben, den Schluß dazu, indem der Prieſter intonirte: Gloria Patri etc., worauf die Gemeinde oder der Chor reſpondirte: Sicut erat etc.

Außerdem nennt man Doxologien oder doxologiſche Formeln auch die eine Lobpreiſung enthaltenden Schlußworte der Gebete, wie ſie ſich im N. T. vielfach finden; vgl. Röm. 16, 27.; Epheſ. 3, 21. ꝛc.; vornehmlich die hinſichtlich der Aechtheit allerdings zweifelhafte Schlußformel des Vaterunſers „denn dein iſt das Reich“ ꝛc., wie ſie in unſern Bibeln Matth. 6, 13. zu leſen iſt, während ſie ſich in der Parallelſtelle bei Lucas (c. 11, 2 ff.) nicht findet. Nicht minder fehlt ſie in den älteſten und beſten Handſchriften des Matthäus, und nach den ſorgfältigſten kritiſchen Unterſuchungen des frommen Theologen Bengel iſt ſie nicht vor der Mitte des 4. Jahrhunderts, und zwar zuerſt in den Konſtantinopolitaniſchen Handſchriften, in den Text gekommen; und dies iſt auch der Grund, weshalb die katholiſche Kirche das Gebet des Herrn mit dem „Libera nos a malo. Amen.“ ſchließt. H. A.

Drabicius, Nicol.,*) ein Myſtiker des 17. Jahrhunderts, aus den böhmiſchen Brüdern hervorgegangen. Geboren 1585**) zu Stradteiß in Mähren und ſeit 1616 evangeliſcher Prediger in dieſem Lande, wurde er wegen ſeiner Streitigkeiten mit den proteſtantiſchen Geiſtlichen genöthigt, daſſelbe zu verlaſſen und ſich 1629 nach Lednitz in Ungarn zu wenden, wo er in großer Armuth lebte und ſich mit Tuchhandel durchhalf. Er vertiefte ſich in die Theoſophie und glaubte ſeit Februar 1638 göttliche Offenbarungen empfangen zu haben, auf welche hin er dem Haus Oeſtreich ſeinen Untergang auf das Jahr 1657 prophezeite. Alsdann ſollte 1666 die römiſche Kaiſerwürde an den König Ludwig XIV. von Frankreich gelangen und nach dem darauf erfolgten Sturze des Pabſtthums eine große Reformation der Kirche und die endliche Bekehrung aller Heiden und Ungläubigen erfolgen. Selbſt der würdige und ſonſt nüchterne J. A. Comenius ließ ſich von dieſem Propheten einnehmen und gab deſſen Weiſſagungen mit den noch andrer Schwärmer unter dem Titel: lux in tenebris 1657 (ohne Angabe des Druckortes) mit Kupfern heraus. Die 2te Auflage (1659) führte den Titel: Historia revelationum Chr. Kotteri, Chr. Poniatoviae, Nic. Drabicii etc. Die dritte erſchien wieder unter dem erſten Titel 1665. Da der König von Frankreich die Exemplare aufkaufen ließ, ſo iſt das Werk eine literariſche Seltenheit geworden. Drabicius büßte ſchwer für ſein angemaßtes Prophetenthum. Da ſeine Weiſſagungen der Politik des öſtreichiſchen Hauſes ungünſtig waren, wurde er im Jahr 1671 als Staatsverbrecher zu Preßburg gefangen geſetzt und den 17. Juli unter ausgeſuchten Martern hingerichtet. Sein Leichnam wurde mit ſammt ſeinem Buche von den Weiſſagungen unter dem Galgen verbrannt.

Bayle, dict. u. d. A. Arnold, Kirchen- u. Ketzerhiſt. (Schaffh. Ausg. Bd. II. S. 353—56.). *Köler*, Disp. de N. Drabitio. Alt. 1791. Ständlins u. Tſchirners

*) Auch Darbizius, Dabrizius, Drabick.

**) Andere geben 1587 (Baile), 1588 (Moreri) als Geburtsjahr an.

Archiv 5r. Bd. 2s. St. S. 380 ff. Schröckh, K.G. seit der Ref. IV. S. 688. VII. S. 508. 9. Hagenbach.

Drache zu Babel. Nach der apokryphischen Erzählung vom Bel und Drachen zu Babel, welche als vierzehntes Kapitel der griechischen Uebersetzung des Propheten Daniel beigegeben ist, wurde noch unter der Regierung des Cyrus im großen Beltempel zu Babel eine lebendige Schlange (δράκων) göttlich verehrt.

Bei dem anerkannt apokryphischen Karakter der ganzen Erzählung stellen die neuern Kritiker auch obige Verehrung in Abrede, weil die Babylonier keine Thiere, sondern Gestirne verehrt hätten, — weil ferner, was Diodor von Sizilien (II. 9.) von silbernen Schlangen im Belostempel berichte, wohl auf Thiersymbole und Götterembleme hinweise, nicht aber auf die Verehrung lebendiger Thiere. Es sey also anzunehmen, daß alexandrinische Juden, bei denen diese Legende entstand, irriger Weise ägyptischen Thierdienst auf die Babylonier übergetragen hätten. So Eichhorn, Winer, Fritzsche u. A. m.

Die Annahme eines Schlangenkultus in Babylon ist aber nicht so unwahrscheinlich als die Voraussetzung einer solchen Unbekanntschaft der vielgereisten alexandrinischen Juden mit den Zuständen der Weltstadt Babylon. Wir glauben, daß die Sage oder Dichtung sich an einen wirklichen Kultus anknüpfte, wie das in der Regel geschieht, und wie ja auch in dem ersten Theile unsrer Erzählung ganz richtig das Belosbild in Babel vorausgesetzt wird. Daß im Alterthum nicht bloß der Thierdienst überhaupt bei allen Völkern der alten und neuen Welt, Griechenland und Italien nicht ausgenommen, sondern namentlich der Schlangendienst herrschte, ist in meiner Monographie über den Mexikanischen Nationalgott Huitzilopochtli (S. 12. 41 ff.) ausführlich nachgewiesen worden. Dem dort Bemerkten ist hier noch Einiges nachzutragen. So die zwei heiligen Schlangen in der Nähe des Apollotempels in Epirus, welche der Sage nach von dem delphischen Python abstammten. *Aeliani* Hist. Anim. XI, 2. Eben so wurde in Lavinium (und Lanuvium?) eine weissagende Schlange verehrt. *Aelianus* a. a. O. *Propert.* IV, 18. Plutarchs Parall. minora §. 14. Auch die römischen Vestalinnen wurden bisweilen durch ein Orakel lebendiger Schlangen wegen ihrer Keuschheit geprüft. *Tertull.* ad uxorem I, 6. *Paulinus Nolanus* bei Muratori anecdota I, p. 133. Heilige Schlangen befanden sich im Zeustempel zu Theben, *Herod.* II, 74., und heilige Schlangen verehrte man als Hausgötter. *Aelianus* a a. O. 17. 22.

Wenn bei Griechen und Römern, die noch viel mehr als andre heidnische Völker den alten Thierdienst zur bloßen Symbolik veränderten, dennoch so zahlreiche lebendige Reste des alten Thierdienstes sich erhielten, ist denn da die Ueberlieferung eines solchen Restes für Babylon so unglaublich? Es ist bekannt, wie die Fischverehrung bei den Semiten, zu denen doch die Babylonier zu zählen sind, so sehr verbreitet war. Vgl. die Artikel Atargatis und Dagon. Philo von Byblos (S. 44. 46. 48) leitete sogar den Schlangendienst andrer Völker von dem Phönizischen Taaut ab, der ihnen denselben gebracht habe. Zudem schließen Gestirndienst und Thierdienst einander so wenig aus, daß vielmehr beide in der Regel parallel laufen, häufig sich auch verschmelzen. Ueberall zeigt sich dieser Parallelismus in den Vorstellungen von der Seelenwanderung sowohl durch Thiere als Gestirne, und in den astronomischen Mythen, in denen Thiere und Thierverwandlungen eine Rolle spielen.

Was nun Babylon insbesondere betrifft, so lassen nicht bloß jene beiden Schlangen bei Diodor, die nach Ausbildung des Anthropomorphismus dem Bilde der Rhea als Embleme beigefügt worden waren, sondern auch noch manche andre Angaben auf einen alten Schlangendienst daselbst schließen, von dem ein Rest in jenem lebendigen Drachen sich noch später erhalten hatte. So fand Alexander der Große in Babylon ein Serapeum, *Arriani* exped. VII, 26. Movers I, 535, welcher letztre überhaupt über die Semitischen Schlangengötter oder Ophionen zu vergleichen ist. S. 498 ff. Daß auch noch die Perser diesen Schlangendienst, wie so viele andre Religionselemente, in Babylon annahmen, geht aus Philo von Byblos S. 48 hervor, nach dessen Bericht

sie die Schlangen als Götter verehrten und als die Urheber aller Dinge. Ursprünglich Persische Ansicht, Ansicht des Zendvolks, war das nicht. Als Gegenbeweis gegen unsre Behauptung, daß Thiersymbolik und Thiergötter im Bilde auf den frühern Dienst lebendiger Thiergötter hinweise, darf man nicht die Hebräische Thiersymbolik aufstellen. Denn auch hier gilt, wenigstens zum Theil, jener Kanon, auch die Hebräische Thiersymbolik weist auf frühern Thierdienst, wenn auch nicht der Hebräer selbst, so doch der heidnischen Nachbarvölker. Die Hebräer haben in der Form ihres Kultus, in der Ausdrucksweise, Vieles, das nicht aus ihrem eigenen monotheistischen Religionsprinzip erwuchs, von Außen entlehnt, und dann ihrem Prinzipe angepaßt. Aber wie gefährlich selbst für sie die Thiersymbolik war, sieht man aus der Verehrung des goldenen Kalbes und der ehernen Schlange. J. G. Müller.

Drachme, s. Geld.

Draconites, Johannes, eigentlich Drach oder Trach, zuweilen auch nach seinem Geburtsort Karlstadt in Franken Johannes Karlstadt genannt, geboren 1494, in Erfurt gebildet, daselbst Magister und Lehrer an der philosophischen Fakultät, ein eifriger Humanist, bald mit einem Kanonikate an der St. Severikirche bekleidet, als solcher mit Jonas in näherer Verbindung stehend, war nebst diesem unter den Ersten, die in Erfurt sich für Luther erklärten, und als Luther 1521 nach Worms durch Erfurt reiste, Theil nahmen an der Bewillkommnungsfeier, welche mehrere Freunde der Reformation, den Rector der Universität, Joh. Crotus, an der Spitze, dem angehenden Reformator bereiteten. Darob erzürnt, trat ihm, als er wieder zur bestimmten Zeit in den Chor trat, um den Chordienst zu verrichten, der Dechant des Capitels entgegen, schalt ihn einen Ketzer, riß ihm den geistlichen Ornat vom Leibe und stieß ihn aus der Kirche. Dasselbe Schicksal hätte Jonas gehabt, wenn er von Worms, wohin er Luther begleitet, nach Erfurt zurückgekehrt wäre. Es entstand bei diesem Anlaß durch die Studenten, die dem Draconites anhingen, ein Aufruhr, bekannt unter dem Namen des Pfaffenstürmens. Draconites verlor seine Stelle und wanderte aus. Er begab sich zunächst nach Wittenberg, und legte hier, wahrscheinlich unter der Anleitung des Aurogallus, den Grund zu seiner Kenntniß der hebräischen Sprache, und erhielt bald darauf von den zur Reformation hinneigenden Einwohnern der kurmainzischen Stadt Mildenberg den Antrag, eine Predigerstelle bei ihnen anzunehmen. Nachdem Draconites im Jahre 1523 in Wittenberg noch den theologischen Doctorgrad erhalten hatte, begab er sich auf seine neue Pfarrei, widmete sich seinem Amte mit löblichem Eifer, konnte aber nicht lange darin verbleiben. Die katholischen Geistlichen in Verbindung mit dem katholischen Theile der Bürgerschaft erwirkten bei dem kurmainzischen Statthalter einen Befehl an die Mildenberger, ihren Pfarrer wieder fortzuschicken. Da diese sich dessen weigerten, so wurde Draconites in den Bann gethan. Als der Bannbrief am 8. Sept. 1523 in der Kirche verlesen wurde, konnte der Priester, der ihn ablas, nur durch die Dazwischenkunft des Draconites vor thätiger Mißhandlung durch die Hände des Volkes geschützt werden. Mit Thränen in den Augen gaben ihm die Bürger das Geleite. Nachdem er in verschiedenen Städten herumgewandert, so auch in Nürnberg, von wo aus er einen Trostbrief an seine Gemeinde schrieb, kam er wieder nach Wittenberg (1524) und erhielt darauf durch Luthers Verwendung eine Stelle als Pfarrer in Waltershausen. Hier hatte er wieder allerlei Widerwärtigkeiten. Seine Frau starb im ersten Wochenbette. Die Pfarrkinder, roh und unempfänglich, waren sehr nachlässig in Entrichtung der dem Pfarrer schuldigen Gefälle, und dieser fand keinen Schutz bei dem Amtmanne. Es erwachte in ihm der Gedanke, diese Stelle wieder aufzugeben, von welchem ihn Luther vergebens abzubringen suchte. Er war damals schon erfüllt von einem andern Gedanken, eine biblische Polyglotte zu schreiben, und dies bewog ihn wahrscheinlich auch zur Niederlegung seines während drei Jahren verwalteten Amtes. Darauf privatisirte er fünf Jahre lang in Erfurt, mit der genannten Arbeit beschäftigt. Nachdem er einen Ruf nach Memmingen als Prediger abgelehnt, weil diese im Rufe des Zwinglianismus

ſtehende Stadt ihm, dem ſtrengen Lutheraner, nicht zuſagte, erhielt er 1534 einen Ruf nach Marburg, an die Stelle von Schnepf, als Prediger und Profeſſor der Theologie, und verbrachte daſelbſt 13 Jahre, die wohl die glücklichſten und ehrenvollſten in ſeinem Leben geweſen ſind. Er nahm thätigen Antheil an der Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten und beſuchte von Marburg aus mehrere der Religion wegen gehaltene Verſammlungen, 1536 zu Frankfurt a. M., 1536 zu Schmalkalden, 1541 zu Regensburg. Seinem vertrauten Freunde Eoban Heſſe, der 1537 zu ſeiner großen Freude nach Marburg berufen worden, und ſchon 1540 ſtarb, hielt er die Leichenrede und veranſtaltete die Sammlung von deſſen Briefen (Marburg 1543). Es wird berichtet, daß er mehrere Juden zum Chriſtenthum bekehrt habe, wobei ihm ſeine große Kenntniß der hebräiſchen Sprache behülflich war. Daneben veröffentlichte er mehrere Schriften, einen Commentar zu den Pſalmen, zu einigen Kapiteln der Geneſis 1537, zum Propheten Obadia 1537; Straßburg 1538, eine lateiniſche Ueberſetzung des ganzen Pſalters nebſt Scholien 1543, einen Commentar zu Daniel 1544, commentariorum ev. de Jesu Christo lib. II. Baſel 1545. Oratio de pia morte D. M. Lutheri 1546. Eine Streitigkeit mit einem ſeiner Collegen, Thamer, der bald katholiſch wurde, über die Lehre von den guten Werken, wobei Draconites ſich ſehr leidenſchaftlich benahm, ſowie die Sorge für ſein Lieblingswerk, wofür er in Marburg keinen Verleger und Drucker finden konnte, dieſe beiden Umſtände bewogen den unruhigen Mann, ſeine Stelle in Marburg wieder aufzugeben, nicht ohne lebhafte Vorwürfe ſich deßhalb zuzuziehen. Nach einem kurzen Aufenthalt in Nordhauſen und Braunſchweig, wählte er Lübeck zu ſeinem Aufenthaltsorte, hielt öffentliche Vorleſungen, vorzüglich aber beſchäftigte er ſich mit ſchriftſtelleriſchen Arbeiten, worunter beſonders zu nennen: Gottes Verheißungen in Chriſto, 1549, 1550, worin er den gemäßigten Standpunkt der reformatoriſchen Zeit in Behandlung des A. T. weit überſchreitet und in allen möglichen Einzelheiten Vorbilder auf Chriſtum findet. Im Jahre 1551 nahm er einen Ruf nach Roſtock als Profeſſor der Theologie und Prediger an. Seine Ernennung zum Superintendenten nach der Vertreibung des berüchtigten Heßhus 1557 erregte Unzufriedenheit unter den Geiſtlichen, die ihn der Heterodoxie anklagten. Im Jahre 1560 wurde eine fürſtliche Commiſſion niedergeſetzt, welche dem Draconites befahl, Titel und Amt eines Superintendenten niederzulegen, worauf er, in ſeiner Ehre ſich gekränkt fühlend, ſein Amt niederlegte. Nachdem er wieder vorübergehend in Wittenberg ſich aufgehalten, nahm er einen Ruf nach Preußen an, als Präſident des Pomeſaniſchen Bisthums (1561). Doch da er inzwiſchen in Wittenberg Gelegenheit zum Drucke ſeiner Polyglotte gefunden, kehrte er noch in demſelben Jahre von Marienwerder, wo er ſich niedergelaſſen, nach Wittenberg zurück, und ſtarb daſelbſt am 18. April 1566.

Sein Hauptwerk iſt die biblia pentapla; es waren dazu große Unterſtützungen nöthig; er erhielt ſolche vom Herzog von Preußen, auch Einiges von der Stadt Nürnberg; doch reichte Alles nicht hin, um das Ganze zu Tage zu fördern. Es erſchienen nur Bruchſtücke. Der Text nach den verſchiedenen Sprachen ſteht zeilenweiſe einer unter dem anderen, hebräiſch, chaldäiſch, griechiſch, lateiniſch, deutſch; bei den drei letzten Sprachen hat Draconites den Text der LXX., der Vulgata und der luth. Ueberſetzung dem Hebräiſchen mehr anzunähern ſich bemüht. Alle Stellen, die Draconites als meſſianiſche Weiſſagungen und Verheißungen betrachtet, ſind roth gedruckt. Nach den fünf Zeilen folgt ein bald längerer oder kürzerer Commentar; es ſind erſchienen: die ſechs erſten Kapitel der Geneſis, Wittenberg 1563, die zwei erſten Pſalmen, ibid. 1563, die ſieben erſten Kapitel des Jeſaia, Leipzig 1563; die Sprüchwörter, Wittenberg 1564; Maleachi, Leipz. 1564; Joel, Witt. 1565; Zacharia, ibid. 1565; Micha, ibid. 1565. Vergl. *Adam*, vitae theol. Germ.; Striegel, heſſiſche Gelehrten- und Schriftſtellergeſchichte 3. Bd.; Strobel, neue Beiträge zur Literatur, beſonders des 16. Jahrhunderts, 4. Bd.; Erſch und Gruber (Art. von Erhard). Herzog.

Dräſeke, Joh. Heinr. Bernh. Eines der leuchtendſten Meteore am Kirchenhimmel der neuern Zeit. Leuchtend, denn ſein Glanz war noch ſtärker als ſeine

Wärme — Meteor, denn als er abtrat, war ſeine Zeit vorüber und eine andere angebrochen, in die er nicht mehr gehörte.

Geboren in Braunſchweig am 18. Januar 1774 als Sohn eines ſubalternen, viel beſchäftigten und daher um ſeinen Sohn wenig bekümmerten Beamten und einer frommen Mutter, deren er ſich beſonders dankbar erinnerte. In beſchränkten Verhältniſſen, namentlich als Chorſchüler, war er darauf angewieſen, ſich ſelbſt ſein Brod zu erwerben. Im Jahre 1792 bezog er die Landesuniverſität Helmſtedt, in welcher damals der ſtreng rationaliſtiſche, aber geiſtvolle Hencke die hervorragendſte Größe war. Eine Herder'ſche Natur, wie Dräſeke ſich noch bis zu ſeinem Ende zeigt, war es weniger der poſitive Lehrgehalt des Rationalismus der Zeit, von dem er angezogen wurde, als die humaniſtiſche Atmoſphäre, die unter ſeiner Mitwirkung zur Herrſchaft kam. Es war die Periode des begeiſterten Aufſchwungs, namentlich der dramatiſchen Literatur; humaniſtiſche Studien dieſer Art wurden auch von den Theologen mit Vorliebe getrieben, noch als theologiſcher Lehrer hatte Hencke zu ſeinem eigenen Vergnügen vor zahlreicher Zuhörerſchaft über Horaz geleſen. Auch Dräſeke ergab ſich mit ſchwärmeriſcher Liebe der neuen Richtung der Literatur, namentlich dem Theater. Schon damals iſt ein Drama von ihm verfaßt worden, welches auch in Braunſchweig zur Aufführung kam. Nach 1817 erſchien von ihm die Schrift: „das Heilige auf der Bühne“, in welcher die Einführung religiöſer Sujets in die Bühnenwelt vertreten, und nur die Kreuzigung Jeſu und die Geſetzgebung auf Sinai als „zu koloſſal für die Bühne“ ausgenommen wird. Schon als 21jähriger Jüngling wird er zum Diakonus in das lauenburgiſche Landſtädtchen Mölln berufen, erhält drei Jahre ſpäter die Hauptpredigerſtelle und wird 1804 Paſtor in Ratzeburg. Hier erſcheinen von ihm ſeine „Predigten für denkende Verehrer Jeſu, 1804—1812, 5 Bde.“, 1813 ſeine katechetiſche Schrift: „Glaube, Liebe und Hoffnung.“ Schon hier war das Vaterland ein Gegenſtand ſo innigen Intereſſes, und erregten ſeine politiſchen Predigten ein ſolches Aufſehen bei dem franzöſiſchen Feinde, daß ein Detachement gegen ihn abgeſchickt wurde, um ihn aufzuheben. Nur durch die Flucht entzog er ſich, ſeine Wohnung wurde geplündert, und erſt nach dem Abzug der Franzoſen kehrte er wieder zu ſeiner Familie zurück.

Mitten unter den Kriegsbewegungen der Zeit wurde er 1814 auf einen größeren Schauplatz berufen, in eine Stadt, welche unter wenigen der Zeit das Evangelium noch in Ehren hielt. „Es lag und liegt noch im Intereſſe der tonangebenden Familien Bremen's, den ihnen zuſagenden Prediger in jeder Weiſe zu protegiren, falls er mit Ueberlegenheit auftritt, ihn zu verehren, ihm den Hof zu machen.“ Nicht wenig mag dieſe Stellung des hochgefeierten Mannes dazu beigetragen haben, den Keim jener tief in ſeinem Karakter begründeten Schwäche, der Eitelkeit, zu pflegen und auszubilden. In dieſe Periode fallen ſeine vornehmſten Leiſtungen: „die Predigten über Deutſchlands Wiedergeburt, 3 Bde. 1814“, „Predigt-Entwürfe über freie Texte, 2 Bde. 1815“, „über die letzten Schickſale unſers Herrn, 2 Bde. 1816“, „über frei gewählte Abſchnitte der heil. Schrift“, 4 Bde. 1817—18, „Chriſtus an das Geſchlecht dieſer Zeit“, 1819, „Gemälde aus der heil. Schrift, 4 Sammlungen 1821—28“, „vom Reich Gottes, Betrachtungen nach der heil. Schrift, 3 Bde. 1830.“ Von den großartigen patriotiſchen Hoffnungen der Beſſeren der damaligen Zeit erfüllt, nahmen auch Dräſeke's Predigten von dem Antritte dieſes ſeines neuen Amtes an vorzüglich die Richtung auf Reformation des Staatslebens: die Predigten über Deutſchlands Wiedergeburt ſind gänzlich dieſem Thema gewidmet. Die hier vorgetragenen Anſchauungen und Grundſätze erinnern an die Ideale eines Klopſtock, Stolberg, Claudius, am Anfange der neunziger Jahre, „Möchtet ihr Alle,“ heißt es in einer Predigt über Gal. 4, 6. 7., „die ihr berufen ſeyd, den Völkern voranzugehen, dahin trachten, daß man bald mit Wahrheit zeugen könne: Nun iſt hie kein Knecht mehr. Wir ſind Eurer nicht müde, aber mündig möchten wir werden, um Euch deſto verſtändiger zu ehren. Wir begehren nicht, Eurer Leitung uns zu entwinden, aber das wiſſen wir, daß gute Fürſten wie gute Erzieher ihr Haupt-

augenmerk darauf richten, ihren Pflegebefohlnen immer entbehrlicher zu werden (II. S. 104). — Eine ſolche Sprache konnte nicht lange ungeahndet bleiben, es erging vom Bundestage ein Dekret an den Senat, entweder ſolche politiſche Predigten zu verhindern oder den Prediger zu entfernen. Dräſeke ſchwieg, und fing ſein Schweigen in einer männlichen, energiſchen Predigt über den Text an: „Ich will ſchweigen und meinen Mund nicht aufthun, Gott wird's wohl machen.“ Unzähligemal, ſagte er, habe er als Chorſchüler dieſe Motette mit Verdruß vor den Thüren geſungen, „jetzt widerſpricht es mir nicht mehr — ſetzte er hinzu — ich weiß, welch eine göttliche Geſinnung dieſe Worte ſchildern, und daß es Zuſtände der Welt gibt, wo der Menſch, weil ſeine Gedanken nicht weiter können, am beſten thut, wenn er mit Nachdruck und ohne Aufhören ſich ſelbſt vorſingt und vorſagt: ich will ſchweigen und meinen Mund nicht aufthun, Gott wird's wohl machen.“ Sehr kühne Worte fallen auch in dieſer Predigt, von denen manches die Cenſur unterdrückt hat, „warum ſollen nun aber wieder Lehrer und Schriftſteller unter Vormundſchaft treten, ſo doch von Gottes und Rechts wegen eben ſie die Vormünder der Zeit ſind? Gibt das Cenſoramt die Schlüſſel der Weisheit, bläst man die Sonne damit aus, daß man den Leuten die Augen verbindet? Iſt mehr Ruhm und mehr Ruhe beim Herrſchen und Regieren? Iſt es ſeliger, iſt es ſicherer von Knechten als von Kindern geliebt zu werden?“

Es waren beſonders die Predigten vom Reiche Gottes, durch welche Friedrich Wilhelms III. Blicke auf Dräſeke gerichtet wurden, als im Jahre 1832 Weſtermeier, der Biſchof der Provinz Sachſen, geſtorben war; auch eine Schrift zu Gunſten der Union von 1817 „über den Confeſſionsunterſchied der proteſtantiſchen Kirchen“ hatte den Könige wohlgefallen. Allerdings machte der Verdacht demagogiſcher Geſinnung manches Bedenken, es wurde jedoch überwunden. Auf dieſem neuen Schauplatze erſt gewann Dräſeke's Name diejenige Bedeutung, welche ihn in der Geſchichte des preußiſchen Kirchenweſens auf die Nachwelt bringen wird. Wer in der Provinz Sachſen deſſen Zeuge geweſen, wird geſtehen, daß in dieſem Jahrhunderte wenigſtens, und vielleicht überhaupt ſeit Jahrhunderten nicht, noch kein Kirchenfürſt aufgetreten, welchem ein ſolches Maß der Bewunderung und eine ſolche Allgemeinheit der Theilnahme zu Theil geworden. Und zwar erſtreckte ſich dieſe Bewunderung von den höchſten Kreiſen aus, von dem König und ſeinen Umgebungen, bis herab auf den Schulmeiſter und Landmann. Fragen wir nach dem Grunde derſelben, ſo wird allerdings das Hauptgewicht auf die Gabe der Beredtſamkeit gelegt werden müſſen. Doch war es dieſe keineswegs allein, es war die Freiheit von jedweder Parteiſtellung, die Humanität des Karakters, und das — nicht ganz ohne Abſichtlichkeit und Studium hervorgehobene — Imponirende der äußeren Erſcheinung. Aber auch die beſondere Kriſis der Periode trug das Ihrige dazu bei. Man hatte angefangen des Rationalismus müde zu werden, es war ein Verlangen nach Chriſtus und Chriſtenthum erwacht. Die ungeheure Schmach zu theilen, welche damals auf dem Pietiſtennamen ruhte, hatten Wenige den Muth. Hier nun trat ein Biſchof auf mit begeiſtertem Zeugniß für das Evangelium und doch in ſeinen perſönlichen Beziehungen in den freundſchaftlichſten und verehrungsvollſten Verhältniſſen zu allen denjenigen, gegen welche der Pietismus als gegen Feinde Chriſti Front machen zu müſſen für Gewiſſenspflicht erachtete. Auch waren die Zumuthungen, welche hier das Evangelium machte, ſo mild und liberal gehalten, ſo fern vom Rigorismus der Pietiſten. Kein Wunder, daß ſo Viele auf dieſe Bedingungen hin dem neuen glanzvollen Meteor ſich anſchloſſen, welche dem Bußrufe der Pietiſten auf's Entſchiedenſte ſich entgegenſtellten. Ein Weg war gezeigt, ein Jünger Chriſti zu werden, ohne ſich vor der Welt etwas zu vergeben. In dieſem Glanze, in dieſem Glorienſchein, unter dieſem allgemeinen Applaus durchzog der ſächſiſche Biſchof Städte und Dörfer der Provinz Sachſen, predigte jetzt vor den Landgemeinden, dann wieder in der königlichen Schloßkapelle zu Berlin, bis — zum Jahre 1840. Es war dies das verhängnißvolle Jahr, in welchem der Mann, der über allen

Parteien zu ſchweben und zu gleicher Zeit Chriſti und aller Welt Freund zu ſeyn wünſchte, ſelbſt zu einer Parteiſtellung genöthigt, und damit den verborgenen Feind auf den offenen Schauplatz zu rufen genöthigt wurde. — Der rationaliſtiſche Paſtor Sintenis war in einem Zeitungsartikel gegen die Anbetung Chriſti als gegen einen verwerflichen Aberglauben aufgetreten. Das chriſtliche Herz Dräſeke's konnte hiezu nicht ſchweigen, er hatte bald darauf eine Predigt mit den Worten begonnen: „So umringen wir dich mit unſerem Feſtliede, Weltheiland, du Erretter von allem Uebel, du Erbarmer in jeglicher Noth“ — gerade diejenigen Worte, gegen welche Sintenis ſeinen Angriff gerichtet hatte. Aber auch in amtlicher Weiſe konnte der Biſchof nicht ſchweigen. Das Conſiſtorium erließ zwei Reſcripte an den ihm untergeordneten Paſtor, der Biſchof legte im Auftrage des Conſiſtorii ihm einen Widerruf vor, und als der Angeſchuldigte ſich weigerte, äußerte Dräſeke: „So können Sie nicht länger evangeliſcher Prediger bleiben, ich kann Sie als Amtsbruder nicht mehr begrüßen.“ Das biſchöfliche Urtheil war hiemit geſprochen. Gemäß dem damaligen Proteſtmanöver erfolgte nun zunächſt ein Proteſt des Kirchenvorſtandes an das Conſiſtorium, dann des Magiſtrats an das Miniſterium. Gemäß der diplomatiſchen Halbheit der damaligen Regierungsmaximen wurde der Oberhirte mit ſeiner Drohung fallengelaſſen und Vermittlung empfohlen. Die ſo energiſch aufgenommene Anklage endigte mit einer zahmen Verwarnung. So war der den Rationaliſten drohende Stachel und — wie damals in ſo vielen anderen Fällen — im kritiſchen Augenblicke wieder zurückgezogen worden. Im Bewußtſeyn der Furchtſamkeit ſeines Gegners ſteigerte ſich der Zorn und die Kühnheit des Feindes. Von da an hatte der Rationalismus mit dem bewunderten Manne gebrochen. Der lange verhaltene dumpfe Groll erhielt Worte in der pſeudonymen Schrift des Pfarrers König von Anderbeck: „Der Biſchof Dräſeke und ſein achtjähriges Wirken im preußiſchen Staate,“ 1840. Mit der hämiſchen Kritik, welche dem Rationalismus jener Zeit eigen war, wird das Wirken Dräſeke's vom Standpunkte einer kalten Geſchäftspragmatik aus durch die Hechel gezogen; der Geiſt dieſes Wirkens blieb unverſtanden und unberührt, deſto ſchneidender aber traf die Kritik die mancherlei perſönlichen Schwächen und die Vergehen gegen amtliche Geſchäftsordnung. Hier nun ſollte die Schwäche des ſonſt ſo verehrungswürdigen Mannes, dem eine ungetrübte Weihrauchsſphäre zum Lebensbedürfniß geworden war, ganz offenbar werden. Gegen dieſen verhältnißmäßig doch noch ſo leichten Lanzenſtich fehlte ſeiner Bruſt der Panzer. Schwache Freunde hatten ihm das Verſprechen abgenommen, die verletzende Schrift gar nicht zu leſen. Leider hatte er es gegeben, und die Beängſtigung vor dem nicht deutlich erkannten Feinde wirkte um ſo verzehrender. Die Schaar der Verehrer ſammelte diöceſenweiſe Unterſchriften zu einem heilenden Pflaſter, räuchernde und ſalbungsvolle Vertheidigungsſchriften erſchienen und wurden weithin ausgeſtreut. Aber auch die Waffen der Gegner ruhten nicht, am wenigſten die des Cynikers von Anderbeck. Von der Zeit an verlangte Dräſeke den Abſchied von dem Amte, für welches, wie er in ſeiner Kleinmüthigkeit meinte, der Boden entzogen ſey. Zweimal wurde das Geſuch an höchſter Stelle zurückgewieſen; die andringendſten Bitten beſchworen ihn, nicht zu weichen; als er ſeine erſchütterte Geſundheit vorſchützte, wurde ein längerer Amtsurlaub in Ausſicht geſtellt. Alles vergeblich; der im Herzen gebrochene Mann wiederholte ſeine Bitten, im Jahre 1843 willigte endlich der König ein: Dräſeke wurde mit vollem Gehalt unter der Bedingung entlaſſen, in der Nähe des Königs bei Potsdam ſeinen Wohnſitz zu nehmen. Hieher zog er ſich zurück, und neben fortgeſetzten Studien widmete er ſeine Kräfte nur noch einzelnen Predigten vor dem ihn ſo hoch ehrenden Monarchen. — Er hatte ſeine Zeit erkannt: es folgte die Periode des lichtfreundlichen Aufſtandes in der Kirche, die Kirchentage in Köthen, die Manifeſte von Uhlich, Wislicenus und Conſorten, für dieſe kriegeriſche Periode hätte eine weiche Perſönlichkeit, wie die ſeinige, noch weniger ausgereicht. Nur noch einmal trat ſein Name vor die Oeffentlichkeit im Jahre 1845 bei dem Proteſte von Sydow, Jonas und Conſorten gegen die evangeliſche Kirchenzeitung,

den er mit unterzeichnete. — In den Stürmen des Jahres 1848 werden die alten liberalen Hoffnungen in ihm wieder wach, er schreibt im April dieses Jahres an einen Freund: „Der europäische Weltacker ist aufgerissen, um, Gott gebe es, ein Garten zu werden, mit lauter Pflanzen, die der himmlische Vater gepflanzt. Die Hoffnungen, denen sich ein vertrauendes Herz hingibt, sind schön, wenn gleich viel tausend Herzen, durch welche mittenhin die gewaltige Pflugschaar gegangen, an tiefen Wunden bluten — oft will der gute Muth schon ein und anderes im Keime sehen.“ Er starb am 8. Dez. 1849.

Richten wir den Blick auf Dräseke als theologischen Karakter. Bis in die zwanziger Jahre ist es der Herder'sche Humanismus mit Pelagianischer Grundlage, welcher in seinen literarischen Producten herrscht. Das Christenthum ist von ihm erfaßt als die höchste Erscheinung des wahrhaft Menschlichen, doch ohne Erkenntniß des „schwarzen Pfefferkorns“ im Herzen. Von der Buße schweigt die Predigt, wie ernst sie auch — und ernster als Herder — die Pflichten christlicher Sittlichkeit an's Herz legt. Noch sind ihm seine Zuhörer „die Edeln,“ „die Besseren.“ Viel ist noch die Rede von den abstrakten Idealen „des Lichts, der Kraft, der Wahrheit,“ dennoch tritt bei ihm markirter als bei Herder die persönliche Erscheinung Christi, wenn auch nur als „des angebeteten Meisters,“ „des Edelsten unter den Edlen,“ „des göttlichen Dulders“ als Mittelpunkt des Christenthums in den Vordergrund. Das Sentimentale bricht nur hie und da durch, überwiegend ist der sittliche Ernst. Glockentöne und Blüthenduft enthält nur seine Schrift für die Jugend „Glaube, Liebe und Hoffnung“, von jambischem Versmaß getragen. Dennoch dürfen wir nicht vergessen, daß auch dieses Maß von Christenthum für die damalige Zeit noch zu groß war und den Vorwurf der Frömmelei zu befürchten hatte, weshalb die Ermahnung an seine Zuhörer, denselben nicht zu scheuen. Ein reicheres Maß christlicher Einsicht und Vertiefung tritt uns in den Predigten über das Reich Gottes entgegen. Selbst das Bekenntniß zu der Lehre vom Satan wird hier nicht mehr gescheut; er spricht gegen diejenigen, „welche kein wirkliches Vorhandenseyn eines Reiches der Finsterniß annehmen, vielmehr den Teufel sammt seinen Werken der Finsterniß leugnen (III. S. 47). Noch energischer werden die positiven Bekenntnisse in den Magdeburgischen Predigten; gewaltig läßt er die Fragen an die Brust der Zuhörer dringen: „Was dünket Euch von Christo, wessen Sohn ist er“ (1832), „wer ist ein Lügner, ohne der da leugnet, daß Jesus der Christ sey“ (1838). Auch der Blick in die Tiefen der Menschenbrust fängt an mehr auf den Grund zu schauen. Am Charfreitage 1825: „Christen, es thut sich uns die Tiefe unserer Seelennoth auf, wie viel Blumengewinde den Abgrund überdecken mögen, der Abgrund ist darum nicht weniger tief.“ Nach einem Richtmaß kirchlicher Rechtgläubigkeit gerichtet zu werden, lehnt indeß auch in seiner spätesten Periode der Redner ab. Für die Einheit der Gläubigen kennt er kein andres Band als die Schrift. Bald nach seinem Amtsantritt in Magdeburg heißt es noch in der Predigt „Ein Hirt und Eine Heerde“: „Die Einheit der Gläubigen kann sich nicht kund geben als gemeinschaftliches Halten auf Bekenntnisse über die himmlischen Dinge, von Menschenhand in Wort und Schrift gefaßt — je mehr Bestimmungen durch Worte, desto mehr Hader über Worte . . das Wort ist bald zu stumpf, bald zu spitz, bald zu weit, bald zu eng . . noch nie haben menschliche Erklärungen über göttliche Geheimnisse allgemeine Zustimmung erlangt, oder dauerndes Einverständniß bewirkt.“ Es konnte nicht fehlen, daß, als der Bischof einen Sintenis durch die Verweisung auf die Agende und die Bekenntnisse der Kirche schrecken wollte, er an diese seine eignen Aussprüche erinnert wurde (König, 30 Fragen an die Facultäten ꝛc. 1841.). Auch noch später richtete Dräseke an Schreiber dieses die Frage: „Ob wohl die Kirche je größeres Unglück erlitten, als durch den Vorwitz der Menschen, der in Concilien und vorgeschriebenen Bekenntnissen unfaßliche Geheimnisse zur festen Satzung habe machen wollen.“ Mit solchen Ansichten über die Bekenntnisse ließ sich denn freilich ein kirchliches Disciplinaramt schwer verbinden, und die Ausbrüche subjektiven Affects, in denen Dräseke in seinen Gutachten über

Sintenis denſelben als einen Judas und Giftmiſcher bezeichnet, erſchienen den Gegnern eben nur als ſubjektive und daher unberechtigte Aufwallungen.

Was den homiletiſchen Karakter des großen Redners betrifft, ſo kann darüber nur Eine Stimme ſeyn — daß ihm unter den erſten der deutſchen Kanzelredner eine Stelle anzuweiſen ſey. An ſeinen früheſten homiletiſchen Producten möchte ſich die Volksmäßigkeit noch ſehr vermiſſen laſſen. Er will „zu denkenden Verehrern Jeſu“ reden und erklärt in der Vorrede zu dieſer Predigtſammlung ausdrücklich: „ich ſchließe hiedurch alle diejenigen, welche nicht denken mögen, von der Leſung meines Buches aus . . durch eine Popularität, welche in der Art und dem Maaße, wie man ſie hin und wieder empfehlen will, offenbar zur Gemeinheit herabſinkt, dürfte dem religiöſen Cultus in unſern Tagen nicht geholfen werden.“ Er hat die höheren Stände vor Augen gehabt, hat theilweiſe nur dieſe anſprechende Themata behandelt, und dies in jener mehr reflectirenden Form, wie ſie damals die herrſchende geworden war. Schon in den Predigten „über freigewählte Abſchnitte“ 1819 fängt indeß die Reflexion mehr zurückzutreten an. Je länger je mehr nimmt die Verſtändlichkeit und Volksmäßigkeit zu. Bei aller Phantaſiefülle doch keine Ueberladung; kurze Sätze, geiſtreiche Schlagworte, Innigkeit und Herzlichkeit. Er gewann diejenige Sprache, welche, während ſie den Gebildeten feſſelt und beſchäftigt, dem gemeinen Manne zu Herzen ſpricht. Auch in der Formation von Thema und Theilen wurde er allmählig kanzelgerechter. Die bloßen Ueberſchriften: „über die Kirchenregiſter dieſes Jahres“, „Frühlingspredigt“, „Chriſtus die Bruthenne“ u. ſ. w. verlieren ſich, doch hat er auch ſchon früher in dieſer Hinſicht nicht einem beſtimmten Schematismus gefolgt. Auch manches geiſtreiche Thema in Form des Urtheils enthalten die früheren Predigten; wir wollen nur des Einen trefflich gewählten gedenken über Apg. 2. „das Chriſtenthum iſt die Mutterſprache der Menſchheit“ — „im Chriſtenthum hört jeder die Sprache, darin er geboren iſt“, daher es ſich nie überleben kann. Auffallend ſind bei dem äſthetiſch ſo tief Gebildeten auch noch in ſpäterer Zeit einzelne Geſchmackloſigkeiten. Aus den Predigten von 1819 über „die Bruthenne“: „Wie die Sonne jetzt brütet über der Erde, die ein Morgenregen befeuchtet hat, ſo laß brüten über dem deutſchen Volke Deine großen Gedenktage“. In den ſpäteren Viſitationspredigten waren es namentlich die Etymologiſirungen der Perſonen- und Ortsnamen, welche, während ſie prätendirten, geiſtreich zu ſeyn, ſelbſt im Volke lächerlich wurden, wenn er der Stadt Eilenburg das „Eile in die Burg“ zu Gemüth führte, der Stadt Halle, daß der Stifter ihres Waiſenhauſes, Francke, d. i. der Freie geheißen ſey, und Aehnliches. Hier ließ ſich der große Redner wohl durch das Haſchen nach Piquantem verleiten. Zur Zeit ſeines Auftretens in der Provinz Sachſen war für viele Prediger noch Reinhard das muſtergültige Vorbild, andre hatten von dem Halliſchen Profeſſor der Homiletik Marx ſich die homiletiſche Schnürbruſt anlegen laſſen: ſolchen Schematiſten mußte die freiere Bewegung Dräſeke's als Geſetzloſigkeit erſcheinen, auch hierauf war daher ein Theil der Angriffe gerichtet. Noch größern Anſtoß gab das große Heer der jungen Nachtreter und Nachbeter.

Der Magdeburgiſchen Periode gehören noch zahlreiche einzelne gedruckte Predigten an und ſeine „nachgelaſſenen Schriften“, herausgegeben von Tim. Dräſeke, 2 Th., 1850. Den Vorzug vor allen Anderen möchten wir den „bibliſchen Gemälden“ geben, dieſen Meiſterſtücken bibliſcher Kleinmalerei.

Es wurde am Anfange dieſes Artikels ausgeſprochen, daß mit Dräſeke's Abtreten auch ſeine Zeit vorüber geweſen ſey. Während der Zeit ſeines Wirkens iſt jedoch unleugbar eine anregende Kraft von ihm ausgegangen, wie in dieſer Ausdehnung von Wenigen. So ſollte denn der Provinz Sachſen ſein Andenken unvergeßlich bleiben: bei mancherlei menſchlicher Schwäche war doch ſicherlich eine Kraft des heiligen Geiſtes darin.

Vgl. den Aufſatz: „Dräſeke als geiſtlicher Redner“, Halliſche Jahrbücher 1838.

S. 609 f., und die bei Anzeige ſeiner »nachgelaſſenen Schriften« gegebene eingehende allgemeine Karakteriſtik in den »Blättern für liter. Unterh.«, 1851. n. 133 f. Tholuck.

Dragonaden, ſ. franz. ref. Kirche ſeit dem Edikt v. Nantes.

Drei-Capitelſtreit. Der Streit über die tria capitula (κεφάλαια) iſt als ein Ausläufer des Monophyſitenſtreites zu betrachten. Schon im 5. Jahrhundert waren bei Anlaß des neſtorianiſchen Streites die Schriften dreier angeſehener Kirchenlehrer des Theodor von Mopsvheſte, des Theodoret, Biſchof von Cyrus und des Biſchofs Ibas von Edeſſa von den Gegnern des Neſtorius angefochten und auf deren Verdammung angetragen worden. Die vierte ökumeniſche Synode zu Chalcedon aber (451) hatte die genannten Lehrer für rechtgläubig erklärt. Allein dies hinderte nicht, daß nicht ein Jahrhundert ſpäter die alte Anklage wieder auftauchte. Nachdem es der katholiſchen Parthei gelungen war, die Verdammung des Origenes herbeizuführen, meinten die monophyſitiſch geſinnten Origeniſten ſich dadurch ſchadlos zu halten, daß ſie nun auch über die Häupter der antiocheniſchen Schule ein Verdammungsurtheil auszuwirken ſuchten. An ihrer Spitze ſtand Theodorus Ascidas, Metropolit von Cäſarea in Kappadocien. Er war es, der den Kaiſer Juſtinian I. zu dem gewaltthätigen Schritte verleitete, im J. 544 ein Edikt zu erlaſſen, kraft deſſen die Schriften jener Männer und die darin enthaltenen Lehren verdammt ſeyn ſollten*). Da dieſe Lehren unter drei Capitel gebracht oder vielmehr auf die drei im chalcedonenſiſchen Concil darüber enthaltenen Beſtimmungen (Capitel) zurückgeführt wurden, ſo wird der Streit, der ſich darüber erhob, der Drei-Capitelſtreit genannt. Die Forderung des Kaiſers traf erſt auf bedeutenden Widerſtand bei den Anhängern des chalcedonenſiſchen Concils, deſſen maßgebende Beſtimmungen offenbar durch das Edikt verletzt erſchienen. Nichtsdeſtoweniger gelang es dem Kaiſer, theils durch Gunſtbezeugungen, theils durch Drohungen die morgenländiſchen Biſchöfe zur Annahme ſeines Beſchluſſes zu bewegen. Um ſo energiſcher widerſetzten ſich die Nordafrikaner, unter ihnen beſonders der Biſchof Facundus von Hermiane. Nachdem (548) eine Synode zu Conſtantinopel unter dem Vorſitz des römiſchen Biſchofs Vigilius, den der Kaiſer nach längerem Widerſtreben für ſich gewonnen hatte, die Verdammung der drei Capitel war ausgeſprochen worden, verfaßte Facundus (549) eine Schutzſchrift (pro defensione trium capitulorum concilii Chalcedonensis) in 12 Büchern, worin er den Streitpunkt weitläufig entwickelte**). Auch wurde in Karthago eine Synode zu Gunſten der drei Capitel gehalten, auf welcher Vigilius mit dem Bann belegt wurde. Dieſer ſpielte nun aber in dem ganzen Handel eine höchſt zweideutige Rolle. Er hatte ſich nach abermaligem Schwanken dem Kaiſer eidlich verpflichten müſſen, die drei Capitel zu verdammen. Auf dies hin lud Juſtinian die Biſchöfe Illyriens und Nordafrika's auf ein Concil nach Conſtantinopel (551). Die Illyrier erſchienen nicht, von den Afrikanern nur einige, und auch dieſe, um ſich dem kaiſerlichen Beſchluſſe zu widerſetzen. Unter ihnen zeichnete ſich der Biſchof Reparatus durch ſeine Freimüthigkeit aus, die ihm dann freilich Entſetzung und Verbannung zuzog. Durch dieſen muthigen Widerſtand wurde Vigilius noch einmal umgeſtimmt und trotz des dem Kaiſer geleiſteten Eides erklärte er ſich jetzt für die drei Capitel, indem er ſogar denen mit dem Bann drohte, die in ihre Verdammung ſtimmen würden. Vor dem Zorne des Kaiſers flüchtete er ſich in eine Kirche und ward auch, nachdem er dieſelbe verlaſſen, als Gefangener behandelt. Er entkam der Haft und floh nach Chalcedon, wo er abermals in einer Kirche ein Aſyl ſuchte und dieſes erſt nach einigen Unterhandlungen mit dem Kaiſer verließ; doch ward er bis Austrag der Sache noch immer in Conſtantinopel zurückgehalten. Endlich ſollte die 5. ökumeniſche Synode daſelbſt (553) dem Streit ein Ziel ſetzen. Da

*) Außer den Werken des Theodor von Mopsvheſte waren beſonders gemeint die Schrift des Theodoret gegen Cyrills Anathematismen (wider Neſtorius) und ein Brief des Biſchofs Ibas von Edeſſa an den Perſer Maris.

**) Abgedruckt in Sirmondii Opp. II. p. 297—586. Ed. venet.

nur morgenländiſche Biſchöfe gegenwärtig waren, ſo wurde die Verdammung der drei Capitel ohne Schwierigkeit erreicht. Als Vigilius auf ſeiner Weigerung beharrte, ward auch er anathematiſirt und ſein Name aus den Kirchenbüchern ausgetilgt. Nach 6 Monaten änderte er jedoch ſeine Geſinnung auf's Neue und ſtimmte gleichfalls in die Verdammung der drei Capitel, die auch von ſeinem Nachfolger Pelagius I. angenommen wurde. Die Oppoſition dauerte noch eine Zeitlang im Abendlande fort; namentlich leiſteten die Geiſtlichen in Iſtrien bis zu Ende des 7. Jahrh. einen hartnäckigen Widerſtand, vgl. *Sirmondii* Opp. a. a. O., *Mansi* IX., Schröckh's K.G. Bd. XVIII. S. 570 ff., Neander K.G. II. 3. S. 1144 ff. Hagenbach.

Dreieinigkeit, ſ. Trinität.

Dreieinigkeit, Congregation, erwachſen aus einer ſchon vorher beſtehenden, durch Philipp von Neri in Rom zu gemeinſamen Andachtsübungen im Jahr 1548 geſtifteten Brüderſchaft von 15 unbemittelten Mitgliedern. Als im Jahr 1550 das große 25jährige Jubiläum gefeiert wurde, und Philipp viele arme Pilger krank und hülflos auf den Straßen herumliegen ſah, beſchloß er ihnen Hülfe zu ſchaffen; er verwendete dazu jene Brüderſchaft und miethete ein eigenes Haus, worin die Pilger liebende Aufnahme fanden. Bald nahm er auch die aus den Spitälern entlaſſenen Reconvalescenten auf; daraus entwickelte ſich eine große Anſtalt, welche, durch reichliche Dotationen gehoben, bald ein eigenes großes Hoſpiz und eine eigene, der Dreieinigkeit geweihte Kirche hatte. Im Jahre 1825 unter Leo XII. ſoll das Hoſpiz mehr als 200,000 Pilgern Herberge, Verpflegung und Almoſen gewährt haben, wobei beſonders dies hervorgehoben wird, daß die vornehmſten Herren von Adel, Cardinäle, ſelbſt Leo XII. mit der Brüderſchaftstracht von roher Sackleinwand angethan, die armen Wallfahrer bedienten. In mehreren Städten Italiens entſtanden ähnliche Anſtalten. Herzog.

Dreieinigkeitsfeſt, ſ. Trinitatisfeſt.

Dreikönigsfeſt, eine hier und da übliche Bezeichnung des ſonſt unter dem Namen „Feſt der Erſcheinung Chriſti“ oder „Epiphanias“ bekannten Feſttages, der am 6. Januar gefeiert und als Octave zum Weihnachtsfeſt angeſehen wird. Gegenſtand der Feier iſt die im Feſtevangelium (Matth. 2, 1—12.) berichtete Erzählung von den Weiſen aus dem Morgenlande, die durch den wunderbaren Stern geleitet nach Bethlehem kommen, um dem neugeborenen Chriſtkinde ihre Huldigung darzubringen. Der Name „Dreikönigsfeſt“ ſetzt übrigens zweierlei voraus, was in den Evangelien nirgends berichtet, ſondern erſt von der ſpäteren Sage hinzugefügt worden iſt, daß es nämlich drei, und zwar Könige waren. Chryſoſtomus nahm ihrer (wohl mit Rückſicht auf die Zahl der Jünger oder der Stämme Iſrael) zwölf an; Epiphanius entſchied ſich für die Zahl 15. Schon Leo d. Gr. jedoch (Serm. 30. de Epiph.) fand in dem dreifachen Geſchenk (Gold, Weihrauch, Myrrhen) einen entſcheidenden Grund, ihrer nur drei anzunehmen, worin ihm auch die ſpätere Zeit gefolgt iſt. Hinſichtlich ihres Ranges und Standes dachte man ſich dieſe „Magier“ im Alterthum meiſt als ſternkundige Gelehrte, Aſtrologen (ſo Cyprian) mitunter auch als Zauberer (praestigiatores), wie z. B. Hilarius und Hieronymus. Erſt in ſpäterer Zeit glaubte man aus den „königlichen“ Geſchenken ſchließen zu dürfen, daß es „Könige“ geweſen ſeyen, und als Hauptbeweis dafür galt die Stelle: „Reges Tharsis et insulae munera afferent, Reges Arabum dona adducent“ (vgl. Jeſaj. 60, 6.; Pſ. 72, 10.). In Betreff ihrer Namen iſt Beda Venerabilis der Erſte, der ſie Caſpar, Melchior und Balthaſar nennt. Petrus Comeſtor allerdings, der das Glück hatte, die Auffindung ihrer Leichname (im J. 1162) noch zu erleben, die, man weiß nicht wie, nach Mailand in die St. Euſtorgiuskirche gekommen waren, und von Kaiſer Friedrich I. bei der Eroberung der Stadt dem Erzbiſchof Raynald von Köln geſchenkt wurden, wo ſie, feierlich beigeſetzt, noch gegenwärtig zu ſchauen ſind, nennt ſie Apellus, Amerus und Damaskus; Andere wiederum meinten, daß ſie Magalach, Galgalath und Saracin; noch Andere, daß ſie Ator, Sator und Peratoras geheißen haben könnten. Im Allgemeinen jedoch fand man die von Beda gegebenen Namen

am wahrſcheinlichſten, und dieſe ſind gemeint, wenn der katholiſche Prieſter noch jetzt am heil. Dreikönigstage zu ſeinen Gemeinegliedern in's Haus kommt, und drei Kreuze mit den drei Buchſtaben C. M. B. und der Jahreszahl mit Kreide an die Thüre ſchreibt, was in Verbindung mit dem ausgeſprengten Weihwaſſer vom Volk als ein unfehlbares Schutzmittel gegen alle Gefahren angeſehen wird*).

Zur volksthümlichen Feier des Dreikönigstages gehören auch die Umzüge der ſogen. Sternſänger. In jenen mittelalterlichen Zeiten nämlich, da man Alles dramatiſch zu geſtalten ſuchte, lag auch die Darſtellung der „drei Könige mit dem Stern“ ziemlich nahe; und es fanden ſich leicht drei Leute zuſammen, die im abenteuerlichſten Coſtüm und mit einem blitzenden Stern verſehen, den der Hautſprecher vorantrug, dieſe Rollen ſpielten. Da nun faſt in jedem Hauſe für die Kinder eine Darſtellung des Chriſtkindes in der Krippe mit Maria und Joſeph, den himmliſchen Heerſcharen, den Hirten, Ochs und Eſel (vgl. Jeſaj. 1, 3.) zu ſchauen war, ſo durften jene Leute meiſt auf einen freundlichen Empfang rechnen, wenn ſie von Haus zu Haus zogen und durch paſſende Liederverſe und Wechſelreden im Karakter ihrer Rollen dem Volk das Verſtändniß der Feſtbegebenheit näher zu bringen ſuchten. Allerdings aber arteten dieſe Darſtellungen ſpäterhin in oft höchſt anſtößige Poſſenſpiele aus; und in Göthe's Lied: „die heil. drei Könige mit ihrem Stern“ erſcheint die ſcherzhafte Seite ſolcher Feſtſpiele jedenfalls noch in der mildeſten Form. Wenigſtens ſah die Obrigkeit ſich früh genug genöthigt, dieſe Umzüge genauer zu überwachen, da die „heil. drei Könige“ mitunter auch übel berüchtigte Vagabunden waren die, ſtatt ihre Schätze aufzuthun und Gaben darzubringen, zu entwenden ſuchten, was in ihre Hände kam. Eine andere volksthümliche und den häuslichen Kreiſen angehörende Feier, die weniger allerdings in Deutſchland, als in Frankreich am Dreikönigstage ſtattfindet, iſt das Bohnenkönigsfeſt. Es wird nämlich ein großer Kuchen gebacken, der inwendig eine Bohne enthält. Am Morgen des Feſttags oder den Abend vorher wird derſelbe in ſo viel Stücke zerſchnitten, als Familienglieder vorhanden ſind, von denen ſich jedes ein Stück wählen darf, und wer das die Bohne enthaltende bekommt, wird als „Bohnenkönig“ proclamirt, und gilt, ſey es, wer es ſey, für dieſen Tag als unumſchränkter Gebieter und König. In der Regel leitet man dies Familienfeſt von den römiſchen Saturnalien ab, bei denen zur Erinnerung an die urſprüngliche Gleichheit der Menſchen in dem goldenen Zeitalter des Saturnus die Sklaven für einen oder mehrere Tage Herrenrechte hatten, und von ihren Gebietern bedient wurden; und der Umſtand, daß mit dem heil. Dreikönigstag die Weihnachtsfeier eigentlich abſchließt, macht es ziemlich wahrſcheinlich, daß man dieſem letzten Feſttag noch ein Stück von jenen Saturnalienrechten zu erhalten ſuchte. Doch wußte man dem Bohnenfeſte ſchon frühzeitig eine chriſtliche Bedeutung zu geben. In dem einen Kuchen, von dem Alle, die Dienerſchaft nicht ausgeſchloſſen, eſſen ſollten — an manchen Orten wurde ſelbſt für die Armen ein Stück davon, die ſogenannte Gottesportion, reſervirt — ließ ſich leicht ein Symbol der chriſtlichen Eintracht und Gemeinſchaft erkennen, und der Umſtand, daß oft den Jüngſten oder Niedrigſten die Würde und die Rechte des „Bohnenkönigs“ zufielen, enthielt eine Aufforderung zu jener chriſtlichen Demuth, welche den Jüngern bei der Fußwaſchung in Wort und That ſo eindringlich an's Herz gelegt worden war.

H. A.

Dreſchen, bei den Hebräern. Wenn das Getreide geſchnitten und in Garben gebunden war, ſo brachte man es auf die Tenne (גֹּרֶן), welche ein offener, feſtgetretener,

---

*) Hinſichtlich des Weihwaſſers, des ſogen. Dreikönigswaſſers, ſey hier nur kurz bemerkt, daß mit Rückſicht auf die Taufe Chriſti im Jordan, deren Feier man am Epiphaniasfeſte beging, in der Vigilie von Alters her eine feierliche Waſſerweihe ſtattfand, und ſchon Chryſoſtomus erwähnt die Sitte des Volkes, ſolches Waſſer als beſonders kräftig und heilſam nach Hauſe zu nehmen und aufzubewahren, wobei er zugleich ſeine Verwunderung darüber ausſpricht, daß es ein, ja zwei bis drei Jahre aufbewahrt, nicht faule, ſondern immer klar und friſch bleibe.

eben und rein gemachter Platz auf einer Anhöhe war, so daß der Wind Spreu, Staub und Hülsen entführen konnte, was bekanntlich häufig als Bild der Zerstreuung und der eiteln Nichtigkeit vorkommt, z. B. Jes. 17, 13.; Hos. 13, 3.; Ps. 1, 4. u. o. Die Sonderung der Getreidekörner vom Stroh geschah auf drei verschiedene Arten. Kleinere Früchte, wie Dill, Kümmel (Jes. 28, 27.), aber auch Getreide, wenn dasselbe nur wenig war (Rut. 2, 17.), oder wenn es galt, das Dreschen vor Feinden zu verbergen (Richt. 6, 11.), wurden mit Stöcken ausgeklopft (חָבַט — vgl. Columella 2, 21.). Ueber das eigentliche Getreide wurden dagegen entweder Ochsen und Kühe (Hos. 10, 11.; Mika 4, 12 f.), seltener Pferde (vgl. Jes. 28, 28.) — was dagegen bei den Römern vorgezogen wurde (Plin. H. N. 18, 72.) — über die kreisförmig hingelegten Aehrenhaufen hingetrieben, die mit ihren Hufen die Körner austraten (Varro R. R. 1, 51.), oder aber eigene Dreschmaschinen durch solche Zugthiere darüber hingezogen. Dem bei dieser Arbeit behülflichen Vieh sollte nach dem milden Sinne des Gesetzgebers das Maul nicht verbunden werden (Deut. 25, 4.), wie es sonst wohl geschah; vielmehr wurde ihm gestattet, von der Frucht zu fressen, und nach Angabe der Mischna Chelim 16, 7. nur durch Verbinden der Augen dafür gesorgt, daß dasselbe nicht schwindlig wurde. Die Dreschmaschine selbst bestand theils in einem Dreschschlitten (מוֹרַג, auch mit dem Beisatz מ׳ חָרוּץ, oder auch bloß חָרוּץ s. Gesen. L. M. s. v.) d. h. einer schweren hölzernen Bohle (trahea), unten mit scharfen Steinen oder Eisen feilenartig besetzt (daher בַּעַל פִּיפִיּוֹת = mit Schneiden versehen, vielspitzig, Jes. 41, 15. oder ח׳ הַבַּרְזֶל Am. 1, 3.), theils in einer Art von niedrigen Wagen (עֲגָלָה Jes. 18, 27 f., plostellum punicum, tribulum), dessen Räder (Prov. 20, 26.) ähnlich construirte, scharfe Walzen hin- und herzogen. Beide Arten werden ohne genauere Unterscheidung öfter erwähnt, z. B. noch 2 Sam. 24, 22.; Hiob 41, 22. und im Kriege nach der grausamen Weise orientalischer Kriegführung mitunter gebraucht, um gefangene Feinde damit zu zerfleischen und zu zermalmen 2 Sam. 12, 31.; Am. 1, 3., weßhalb das Dreschen öfter als Bild gewaltsamer Vernichtung vorkommt, z. B. Jes. 21, 10.; 41, 15.; Jer. 51, 33. u. a. m. Das ausgedroschene Getreide schichtete man auf (Jer. 50, 26.), dann wurde es noch im Siebe gesichtet (Am. 9, 9.; Jes. 30, 28.), geschwungen oder geworfelt (Jes. 30, 24.), um die Körner ganz rein zu erhalten; und auch davon ist sehr häufig ein Bild zu Bezeichnung des genauesten Ausscheidens entlehnt, z. B. Prov. 20, 8. 26.; Matth. 3, 12.

Vgl. Hieronym., Cyrill., Jarchi und die neuern Ausll. zu den angef. Stellen des Jesaja, sodann Paulsen, Ackerbau d. Morgenländ. §. 41., Niebuhr, Reise I. S. 151 f. mit Taf. 17., Beschr. v. Arab. S. 158 — in diesen 3 Werken finden sich zugleich Abbildungen von Dreschschlitten alter und neuerer Art; v. Lengerke, Ken. I. S. 102 ff., Winer, RWB. Rüetschi.

Dresdnerconvent, s. Kryptocalvinismus.

Drexelius, von Augsburg gebürtig, Jesuit und Hofprediger des Kurfürsten Maximilian I. während 23 Jahren, † 1638 in München, vom Volke wie ein Heiliger verehrt, ist Verfasser vieler erbaulicher Schriften, die selbst unter den Protestanten Eingang fanden. Gesammtausgaben wurden mehrere veranstaltet und einzelne seiner Schriften in andere Sprachen übersetzt.

Drogo, Bischof v. Metz, geb. 807, fünfter Sohn Karls des Großen, zunächst wider seinen Willen von Ludwig dem Frommen zum Geistlichen bestimmt, wählte hernach aus freier Wahl diesen Beruf, wurde 823 Bischof v. Metz, Erzkaplan des Kaisers L. des Fr., Abt von Luxeuil, Administrator des Klosters Sarchin, zuletzt mit dem Titel Erzbischof und der Würde eines päbstlichen Legaten diesseits der Alpen geschmückt. Den in Metz eingeführten Gregorianischen Gesang hat er sorgfältig gepflegt, daher der Ausdruck Metzergesang so viel bedeutete als römischer Gesang. Er starb während eines Erholungsaufenthaltes in der Abtei Luxeuil, indem er, Liebhaber der Fischerei, um im vorbeifließenden Bache einen großen Fisch zu fangen, unversehens in's Wasser stürzte und ertrank. 835.

Droste zu Vischering, Clemens August Freiherr von, Erzbischof von Cöln. Dem Träger der vorstehenden Namen und Würden widmen wir den folgenden ausführlicheren Artikel, weil er in die Entwicklung des Verhältnisses zwischen dem Staate und der römischen Kirche zunächst in den preußischen Landen dann aber auch in weiteren Kreisen in bedeutungsvoller Weise eingegriffen hat. Wir lösen die Aufgabe, ein denkwürdiges Stück der neusten Kirchengeschichte in scharfen Umrissen zu zeichnen, mit Hülfe des reichen Urkundenmaterials, welches in Rheinwalds Acta historico-ecclesiastica (Bd. II. III.) enthalten ist. Außerdem werden wir aus der unübersehbaren Reihe der einschlagenden Schriften zuweilen die folgende: „Ueber die cölnische Angelegenheit, von Irenäus, Leipz. 1838“ als Beleg anführen, welche, wie nicht allgemein bekannt geworden ist, von dem verewigten Gieseler herrührt, und sich, wie alle Arbeiten des theuren Mannes, durch große Genauigkeit und Gründlichkeit der thatsächlichen Darstellung auszeichnet. Zwei specielle Artikel über Hermes und über die gemischten Ehen setzen wir im Allgemeinen voraus.

Clemens Freiherr Droste wurde zu Vorhelm am 22. Jan. 1773 geboren und in Münster für den geistlichen Stand vorbereitet. Nachdem er in dem dortigen Hochstifte eine Pfründe empfangen hatte, erwarb er die Priesterweihe im Jahr 1797. Seitdem war er besonders in der Seelsorge thätig und namentlich wandte er den Wohlthätigkeitsanstalten der Diöcese seine fürsorgende Theilnahme zu; außerdem mag es zur näheren Bezeichnung seiner Richtung dienen, daß er dem Kreise angehörte, der sich um die Fürstin Gallitzin gebildet hatte. Im Jahr 1805 wurde er von dem Capitel sede vacante zum General-Vicar an Fürstenbergs Stelle gewählt; er verblieb indessen in dieser Stellung nicht lange Zeit, vielmehr schied er in Folge der damaligen kirchlichen und politischen Verwicklungen im Jahr 1813 aus der Verwaltung aus. Bekanntlich hatte Napoleon das von ihm im Jahr 1811 aufgehobene Münster'sche Capitel wiederhergestellt und den Domdechanten Grafen Spiegel zum Bischof ernannt. Der Pabst aber verweigerte demselben die canonische Institution, weshalb das Capitel von dem Kaiser angewiesen wurde, ihm die Administration als Vicar zu übertragen. Obschon nun dies der Willensmeinung des Pabstes widerstrebte, welcher die von dem Kaiser ernannten Bischöfe für unfähig erklärt hatte, vor ihrer Institution die Verwaltung der Diöcesen zu führen, wurde doch Graf Spiegel zum zweiten Vicar erwählt und der Freiherr Droste überließ ihm die Leitung des Sprengels. Dies behauptete er später nur im Wege einer widerruflichen Vollmacht gethan zu haben. Der Pabst aber gab ihm dafür seine Mißbilligung zu erkennen, und wies ihn an, die ertheilte Substitution zu widerrufen, worauf er am 31. Mai 1815 bekannt machte, daß er das von Napoleon ernannte Capitel nicht anerkenne und die Verwaltung wieder antrete. Damals schied Graf Spiegel aus, während das Capitel seinerseits sich durch Gutachten des Theologen Hermes und des Canonisten Cordes zu rechtfertigen bemüht war, welche beide ausführten, daß dasselbe gültig gehandelt und den Grafen Spiegel zum zweiten Vicar rechtmäßig gewählt habe. In dieser Thatsache ist später vielfach das Motiv der Ungunst gesucht worden, mit welcher der Freiherr Droste später in anderer Stellung den Professor Hermes und dessen Anhänger behandelt hat. Es ist indessen nicht nöthig, eine solche Erklärung zu Hülfe zu nehmen, wo die Gegensätze so offen auf der Hand liegen, durch welche der Prälat von dem nach tieferer, wissenschaftlicher Erkenntniß ringenden Theologen und der Gönnerin desselben, der protestantischen Regierung, geschieden war. In der That mag zunächst das Letztere von ihm nicht Wunder nehmen, denn als die Herrschaft von dem Krummstabe auf die protestantische Krone übergegangen, war es nur natürlich, daß sich in ihm die Erinnerungen und Sorgen eines Prälaten, strenggläubigen Katholiken und münsterländischen Edelmannes regten, und daß er Allem, was er für protestantisch hielt, zu wehren, und Alles, was er für ein Recht seiner Kirche erachtete, geltend zu machen sich bemühte. Hiermit ist der Standpunkt, welchen der Freiherr Droste der Regierung gegenüber einnahm, vollständig erklärt, und es erübrigt nur noch ihn im Einzelnen in concreten

Thatſachen darzulegen. Wir gehen, indem wir dieſer Pflicht genügen, ſofort auf das Verhalten des Prälaten gegen Hermes näher ein.

Als die Krone Preußen die rheiniſch-weſtphäliſchen Stiftslande erwarb, war ihr das Volksſchulweſen ein Gegenſtand ernſter Sorge. In den alten preußiſchen Gebieten war der Grundſatz als ein Lebensprinzip anerkannt, daß die Sorge für die Schulen dem Staate gehöre, und ſelbſt in Schleſien, wo in Folge beſondrer Verhältniſſe ein beträchtlicher Einfluß der geiſtlichen Gewalt geſetzlich geworden war, wurde derſelbe im Weſen feſtgehalten. Andrerſeits ſuchte die Kirche, indem ſie auf ihren Beſitzſtand und den weſtphäliſchen Frieden ſich berief, die Volksſchulen wieder in ihr Gebiet zu ziehen, und in dem Gränzſtreite, welchen ſie gegen den Staat führt, iſt dies ſtets einer der hauptſächlichſten und wichtigſten Punkte geweſen. Auch der Generalvicar Freiherr Droſte ſtand in dieſem Stücke der Regierung gegenüber, und in einem von ihm an den Miniſter von Altenſtein gerichteten Schreiben vom 21. März 1820 (u. a. bei Irenäus S. 74) bezeugt er es ausdrücklich, „daß er dadurch pflichtmäßig nur habe erhalten wollen, was der katholiſchen Kirche von Gott und Rechtswegen zukomme“. Darin freilich ſah er ſeine Beſtrebungen nicht von Erfolg begleitet. Deſto mehr meinte er gegen einen anderen Punkt ſelbſt vorſchreiten zu können: nämlich gegen die von der Regierung gegründete theologiſche Facultät zu Bonn, die bekanntlich von dem Klerus und den geiſtlichen Würdenträgern anfänglich mit großem Mißtrauen behandelt wurde und mithin das Loos aller katholiſch-theologiſchen Facultäten gemiſchter Univerſitäten theilte. Es kam hinzu, daß Hermes von Münſter nach Bonn berufen und mithin der Facultät ein Element gegeben worden war, das einerſeits der Münſter'ſchen Lehranſtalt ihre Schüler zu entziehen geeignet war, und andererſeits ſchon damals in dem Freiherrn Droſte Zweifel an ſeiner vollkommenen Rechtgläubigkeit rege machen mochte. Der Letztere ergriff deshalb, ohne der Regierung darüber Anzeige zu machen, das draſtiſche Mittel, den Münſter'ſchen Diöceſanen den Beſuch der Bonner Univerſität mit der Erklärung zu unterſagen, daß er Keinem die Weihen ertheilen laſſen werde, der anderswo als in Münſter ohne ſeine Erlaubniß einen Zweig der Theologie hören werde. Dieſe Maßregel, welche das oben angeführte Schreiben mit der vom heil. Geiſte übertragenen Pflicht der Obhut über die Reinheit und Vollſtändigkeit der Lehre rechtfertigt, erregte natürlich den Unwillen der Regierung und hatte zuletzt ſogar die Schließung der theologiſchen Vorleſungen in Münſter zur Folge.

Ein zweiter Anlaß zum Conflict mit der Regierung lag in einem andern Gebiete. Bekanntlich ſind die gemiſchten Ehen ſeit der Anerkennung der evangeliſchen Kirche durch die deutſchen Friedensverträge der Punkt geweſen, an welchen die römiſche Kirche ihren Proteſt gegen das ebenbürtige Daſein ihrer Schweſter und ihren vermeinten Anſpruch auf alle geborne Creatur angeknüpft hat. Welche ſchwere Kämpfe hiedurch veranlaßt worden und wie die Curie gegenüber den Staatsgeſetzen und der Volksſitte ſich bald abweiſend, bald duldend verhalten habe, iſt an dieſer Stelle nicht auseinanderzuſetzen, vielmehr genügt es hier zu bemerken, daß wie in der Kirche überhaupt, ſo auch in den Gebieten, mit denen wir es hier zu thun haben, eine durch die Verhältniſſe derſelben bedingte Mannigfaltigkeit der rechtlichen Uebungen und geſetzlichen Ordnungen ſtattfand. In den Territorien z. B., für welche der zwiſchen Pfalz-Neuburg und Brandenburg im Jahr 1672 abgeſchloſſene Religionsreceß maßgebend war, ſollten die gemiſchten Brautpaare durch den Pfarrer des Bräutigams copulirt und die Kinder nach dem Geſchlecht getheilt werden, Beſtimmungen, von denen im Jahr 1728 das Cölniſche Ordinariat der Curie berichtete, daß ſie in Uebung ſeyen. Aehnlich verhielt es ſich in letzterem Bezuge in den kleineren fürſtlichen und gräflichen Gebieten, in Wied, Wied-Runkel, Sayn-Hachenburg ꝛc. und für die Grafſchaft Bentheim-Steinfurt hatte der Biſchof von Münſter 1716 die Theilung der Kinder nach dem Geſchlechte ſogar ſelbſt bedungen. Dagegen in den Gebieten unter unmittelbarer geiſtlicher Herrſchaft hielt man das ſtrenge Recht, welches die Erziehung aller Kinder im katholiſchen Glauben fordert, feſt, und nur inſofern wich

man von den urſprünglichen Weiſungen der Curie ab, als man die Dispenſation vom Ehehinderniſſe der Confeſſionsverſchiedenheit nicht durchgehends als eine päbſtliche behandelte. Daß nun auch in der Diöceſe Münſter der ſtrengere Standpunkt feſtgehalten worden, iſt z. B. aus einem biſchöflichen Erlaſſe vom Jahr 1758 (bei *Krabbe*, Statuta Monast., p. 143) erkennbar. Allein ſpäter muß doch eine mildere Stimmung eingetreten ſeyn, wie ein nach der erſten preußiſchen Beſitznahme von dem Generalvicar von Fürſtenberg am 9. Nov. 1804 erſtatteter Bericht darlegt (Irenäus, S. 189), ja auch der Nachfolger Fürſtenbergs, Freiherr Droſte, war anfänglich von dieſer Entwicklung berührt, denn nach einem Berichte, den er am 16. Mai 1809 der damaligen Regierung erſtattete, ließ er da, wo die Erziehung aller Kinder im katholiſchen Glauben nicht geſichert war, zwar nicht die Einſegnung, wohl aber den Abſchluß der Ehe in der gemeinrechtlichen Form durch Erklärung des Conſenſes vor Pfarrer und Zeugen (die ſg. paſſive Aſſiſtenz) zu. Als aber nach den Freiheitskriegen allgemein eine Hebung des kirchlichen Bewußtſeyns eingetreten und damit leider auch jener Geiſt wiedererweckt worden war, der einſt in das helle Friedensgeläute den Mißton des Proteſts gegen das rechtliche Daſeyn der evangeliſchen Kirche geworfen hatte, änderte er dieſen Standpunkt, indem er in Uebereinſtimmung mit den Generalvicariaten von Trier, Aachen und Deutz, nicht nur den Abſchluß der gemiſchten Ehen, ſondern ſelbſt die Proclamation von dem Verſprechen der Erziehung aller Kinder im katholiſchen Glauben abhängig machte (Jacobſon, über die gemiſchten Ehen, S. 48), ein Verfahren, für das er, wie in allen Fällen, wo er in Religionsſachen als Kirchenobrigkeit handle, nur der höheren kirchlichen Obrigkeit Rechenſchaft ſchuldig zu ſeyn erklärte (vergl. das Schreiben an die Münſter'ſche Regierung vom 15. Jan. 1819, bei Irenäus, S. 70).

Schon aus den im Vorſtehenden berichteten Thatſachen und Erklärungen wird man die Auffaſſung des Prälaten von dem Verhältniß der Kirche zu der bürgerlichen Obrigkeit entnehmen können. Wir beſitzen aber ferner noch ein ſehr umfaſſendes Zeugniß der unmittelbarſten Art in einer Schrift, welche er im Jahr 1817 unter dem Titel: »Ueber die Religionsfreiheit der Katholiken« erſcheinen ließ, um die jubelnde evangeliſche Kirche an das Recht der römiſchen Kirche und ihrer Prälaten zu erinnern. Hier finden wir ganz jene dualiſtiſche Anſchauung des Mittelalters wieder, nach welcher die Kirche das mit allen Glorien ausgeſtattete Himmelreich, der Staat aber die Welt und die Sünde iſt; ja der Prälat nennt die Kirche mit all' ihren menſchlichen Anhängſeln und Gebrechen, und mit ihm ſelbſt, kurzweg das Himmelreich auf Erden. Das Verhältniß der Kirche zu dem Staate aber bezeichnet er, all' die tauſendfach verſchlungenen Beziehungen beider gänzlich ignorirend, mit der damalen Formel der Unabhängigkeit, für die er in Bauſch und Bogen den göttlichen Auftrag unterſtellt. Wie er von dieſem Standpunkte aus gegen die evangeliſche Kirche geſinnt geweſen ſey, iſt kaum erſt noch beſonders zu ſagen. Wenn er in einer ſpäteren Schrift es offen ausgeſprochen hat, daß Luther durch die Lehre von der Rechtfertigung der Immoralität, und durch die Lehre von der Auslegung der h. Schrift dem Vernunftſtolze die Zügel abgenommen habe; wenn er hier ſogar vor der ſchmählichen Inſinuation nicht zurückgeſchreckt iſt, daß die Proteſtanten kraft des von ihnen behaupteten Rechts die Schrift zu prüfen, auch den göttlichen Befehl von dem Gehorſam gegen die Obrigkeit außer Kraft ſetzen könnten, ſo hat er allerdings in der Schrift vom Jahr 1817 größere Mäßigung bewieſen. Immerhin aber iſt auch dieſe dafür ein offenes Zeugniß, daß er der evangeliſchen Kirche eben keinerlei Recht und keinerlei Antheil an den Verheißungen des Herrn zugeſtand.

Es leuchtet ein, daß ein Prälat in dieſer Richtung und Stimmung ſich in den neueren oft ſo verwickelten Beziehungen nur ſchwer zurechtfinden konnte, und wir brauchen daher nicht noch nach einer ſpeciellen Urſache der Amtsniederlegung zu ſuchen, welche der Freiherr Droſte im Jahr 1820 erklärte. Seitdem gewannen die Verhältniſſe eine friedlichere Geſtaltung, namentlich wurden nunmehr auch die theologiſchen Vorleſungen an der Akademie zu Münſter wieder eröffnet. Der Freiherr Droſte aber wandte die Zeit

ſeiner Muße beſonders der Pflege des Hauſes der barmherzigen Schweſtern, welches er begründet hatte, und ſchriftſtelleriſchen Arbeiten zu, wie denn namentlich in dieſer Zeit von ihm zwei Schriften: »Ueber das innere Gebet« und: »die barmherzigen Schweſtern« erſchienen ſind. In dieſes ſein zurückgezogenes Verhalten brachte auch ſeine Ernennung zum Weihbiſchofe von Calama, welche nach der Erhebung ſeines Bruders auf den Münſter'ſchen Biſchofſtuhl erfolgte, keine Aenderung, und erſt nach einem Jahrzehnt tritt er wieder in den Vordergrund der Ereigniſſe. Bevor wir ihm dahin folgen, müſſen wir darſtellen, wie ſich inzwiſchen die Verhältniſſe geſtalteten, in welche er ſpäter ſo weſentlich eingegriffen hat.

Wie wir bereits erwähnt haben, hatte ſich das Verhalten der Organe der Kirche in der Angelegenheit der gemiſchten Ehen weſentlich verſchärft; namentlich hatten, wie bemerkt, die Generalvicariate in Aachen, Deutz, Münſter und Trier den Geiſtlichen die Aſſiſtenz bei der Abſchließung der gemiſchten Ehen und ſelbſt das Aufgebot wieder unterſagt, falls nicht die Erziehung aller Kinder im katholiſchen Glauben geſichert ſey. Dieſer Maßregel gegenüber hätte die Regierung zunächſt die Einſegnung der Ehen ſchlechthin anbefehlen können, und es hat nicht an hitzigen Freunden gefehlt, die ihr die Unterlaſſung einer ſolchen Maßregel als Schuld angerechnet haben. Indeſſen wird das beſonnene und umſichtige Urtheil immer nur dahin ausfallen können, daß der Zwang zur Einſegnung, die ohnehin zur Weſenheit der Ehe gar nicht gehört, nur eine Gewaltthat geweſen ſeyn würde. Hinwiederum ein anderer Weg wäre geweſen, die Abwehr des Unrechts zunächſt der eignen Kraft der evangeliſchen Kirche, deren Exiſtenz eben durch die Forderungen des römiſchen Klerus immer auf's Neue in Frage geſtellt war, zu überlaſſen und eventuell für die Colliſionsfälle die bürgerliche Eheſchließung in den weſtlichen Provinzen allgemein zu geſtatten. Dieſes Mittel lag aber den Vorſtellungen der Staatsregierung im Allgemeinen fern, in denen die evangeliſche Kirche als eine individuelle, durch die Kraft ihres eignen Prinzipes getragene und gehaltene Lebensordnung damals noch gar keine Stätte hatte. So wurde denn ein mittlerer Weg gewählt, welcher darin beſtand, daß man ein für die öſtlichen Provinzen beſtehendes Geſetz vom Jahr 1803, nach welchem die Erziehung der Kinder in der Confeſſion des Vaters geſchehen ſoll und zu Abweichungen von dieſer geſetzlichen Vorſchrift kein Theil den andern durch Verträge verpflichten darf, im Jahr 1825 auf die weſtlichen Provinzen übertrug (Rheinwald, III. 419 folg.) Der einzig mögliche Sinn dieſer Maßregel war der, daß die Geiſtlichen nicht ein Verſprechen der katholiſchen Kindererziehung zur Bedingung der Einſegnung machen ſollten. Allein eine nachhaltige Hülfe wurde nach der eben angedeuteten Richtung hin dadurch nicht erzielt, weil die Geiſtlichen zwar kein Verſprechen mehr forderten, jedoch die Trauung ohne Erklärung eines Grundes verweigerten, wenn das Verſprechen nicht freiwillig gegeben wurde. Die Regierung ſuchte deshalb das, was ſie mit ihren eignen Mitteln nicht zu erlangen vermocht hatte, durch die Autorität der Kirche zu erreichen, indem ſie die Biſchöfe veranlaßte, ſich an den Pabſt zu wenden und von dieſem eine nähere Weiſung zu erbitten. Hierauf erging das Breve *Literis altero* vom 25. März 1830 (Rheinwald, III. 420), deſſen Inhalt ſich in folgenden Sätzen wiedergeben läßt: 1) Das Eingehen einer gemiſchten Ehe iſt einem Katholiken eine Sünde und es ſollen deshalb namentlich katholiſche Frauenzimmer vor ſolchen Verbindungen gewarnt werden. 2) Gehen Katholiken nichtsdeſtoweniger ſolche Ehen ein, ſo ſollen namentlich ausgeſprochene Cenſuren über ſie nicht verhängt werden, 3) der Geiſtliche ſoll aber jedes Actes, der auf eine Billigung ſolcher Ehen bezogen werden könnte, ſich enthalten und bei dem Abſchluſſe nur paſſive Aſſiſtenz leiſten. 4) Auch ſolche gemiſchte Ehen, welche nicht vor einem katholiſchen Geiſtlichen geſchloſſen ſind, ſollen fortan für gültig erachtet werden, und für die bereits eingegangenen wird die geeignete Remedur in Ausſicht geſtellt. Daß dieſe Beſtimmungen im Vergleich mit dem, was ſonſt die Päbſte über die gemiſchten Ehen ausgeſprochen haben, einen weſentlich milderen Geiſt bekundeten, war gewiß. Gerade in Betreff des wichtigſten Punktes aber, nämlich der Bedingung der katholiſchen

Kindererziehung, enthielt das Breve keine positive Bestimmung, vielmehr war es, wie auch sonst in wichtigen und verantwortlichen Angelegenheiten geschehen ist, in Mittelausdrücken gehalten, so daß es über eine mildere Praxis allenfalls hinwegzusehen schien, während nöthigenfalls auch die strengere Meinung sich darin wiederfinden konnte. Daneben aber erging noch eine Instruction des Cardinals Albani vom 27. März 1830 (Rheinwald, III. 423), welche zwar ebenfalls keine directe Anweisung enthielt, jedoch zugleich den Bischöfen eröffnete, daß in dem Breve die bei dergleichen Dispensationen früher geforderten Bedingungen nicht aufgegeben seyen. War es also die Absicht gewesen, eine ausdrückliche Sanction dessen zu erlangen, was die Verhältnisse der Regierung als wünschenswerth erscheinen ließen, so war dieselbe verfehlt worden. Die Regierung suchte deshalb, als sie auch durch fortgesetzte diplomatische Verhandlungen ein günstigeres Ziel zu erreichen nicht vermochte, mit den Bischöfen über eine Auslegung des Breve sich zu verständigen, welche ihren Wünschen gemäß war. Zu diesem Zwecke eröffnete sie durch ihren Gesandten beim päbstlichen Stuhle, Geh. Legationsrath Bunsen, zunächst mit dem Grafen Spiegel, der sich um den Preis gewisser Concessionen geneigt finden ließ, eine Verhandlung, und gelangte so zu einer Einigung, der hinterher auch die übrigen Bischöfe beitraten. In dieser Convention (Rheinwald, III. 428.) war von dem Grundsatze ausgegangen, daß von Seiten der Bischöfe Alles, was in dem Breve nicht ausdrücklich verboten sey, vorgenommen, und alles nicht ausdrücklich Vorgeschriebene unterlassen werden könne, und es war demgemäß bedungen, daß die Geistlichen fortan das Versprechen der katholischen Kindererziehung nicht mehr fordern, und die passive Assistenz auf die Fälle beschränken sollten, wo sich bei Eingehung der gemischten Ehen religiöse Leichtfertigkeit kund gebe. Zugleich war, da sonach eine specielle Cognition überhaupt nicht mehr stattfinden sollte, auch der Wegfall der Dispensationen von dem Ehehindernisse der Confessionsverschiedenheit verabredet. Hernach wurde in der Erzdiöcese am 22. Oct. 1834 das Generalvicariat mit Instruction versehen (Rheinwald, l. c. 434.), und es schien, als sey nunmehr der Friede auf den günstigsten Grundlagen gesichert. Nur trug leider die Convention den Keim ihrer Zerstörung in sich, weil sie von dem Standpunkte des Kirchenrechts aus, so man nur in dasselbe nicht Anschauungen hineinträgt, die ihm fremd sind, an einer unheilbaren Nichtigkeit laborirte. Es ist allerdings wahr, daß zu Zeiten die Curie stillschweigend zugesehen hat, wenn die strengen Satzungen über die Ehen mit den Ketzern um der Noth der Verhältnisse willen nicht vollständig befolgt werden konnten, und die Declarationen der Congregation del Concilio, die z. B. in Richters größerer Ausgabe der Trienter Beschlüsse zusammengestellt sind, beweisen es deutlich genug, daß sie da, wo für die Katholiken nachtheilige Folgen davon zu befürchten waren, mit großer Vorsicht vermied, die Consequenzen ihres Prinzips geltend zu machen. Es ist ferner richtig, daß in Deutschland das strenge Recht, welches die päbstliche Dispens forderte, nicht mehr vollständig in Uebung war. Andrerseits aber konnte es nicht verkannt werden, daß das, was im vorliegenden Falle geschah, weit über die Befugnisse hinausging, welche den Bischöfen gegenüber dem Pabste und der allgemeinen Gesetzgebung zugestanden sind, und daß es nicht wohl möglich war, die bedungenen Sätze durch das Breve zu rechtfertigen, mit dem sie vielmehr zum Theil im Widerspruch standen. In der That war also mit Gewißheit anzunehmen, daß der römische Hof die Convention vernichten werde, sowie er von ihr Kenntniß erlangt habe, ihr Erfolg war also durch die Geheimhaltung bedingt, die zu bewahren einer Unmöglichkeit gleichkam. Für die Regierung aber konnte aus ihr ebendeshalb nicht die Hoffnung auf einen dauernden Frieden, sondern nur eine Störung ihres Verhältnisses zu dem römischen Hofe erwachsen, die denn auch später reichlich genug eingetreten ist, wie wir bald werden.

Aber auch nach einer andren Seite bereitete sich eine folgenreiche Verwicklung vor. Es mußte zugestanden werden, daß in den wiederhergestellten Diöcesen nur ein geringes Maß von Bildung gefunden wurde, und selbst die Abwendiggesinnten mußten

anerkennen, daß die preußiſche Regierung auch dieſem Mangel Abhülfe zu ſchaffen redlich bemüht war. Daß ſie die Wiſſenſchaftlichkeit förderte, wo ſie ſie fand, war eben nur natürlich und die Begünſtigung, deren ſich die Hermes'ſche Richtung in Theologie und Philoſophie erfreuen durfte, ergab ſich ſo von ſelbſt, wie denn auch Graf Spiegel, nachdem er zum Erzbiſchof von Cöln befördert war, Hermes großes Vertrauen ſchenkte und ſeines Rathes ſich oft bediente. Daß der Freiherr Droſte andrer Geſinnung geweſen ſey, und namentlich auch an Hermes' Rechtgläubigkeit gezweifelt zu haben ſcheine, iſt oben ſchon bemerkt worden. Dies war indeſſen jedenfalls nur erſt eine nicht zur Klarheit gediehene beſondre Meinung, und im Allgemeinen wurde Hermes nicht nur nicht für ketzeriſch, ſondern gerade entgegengeſetzt für einen ausgezeichneten rechtgläubigen Theologen gehalten, worüber amtliche Beweiſe vorliegen. Dagegen war das gewiß, daß Hermes die Lehrſtühle mit ſeinen Anhängern ausſchließlich zu beſetzen bemüht war, ſo daß, nachdem Gratz und Seber von ihren Profeſſuren in nicht ſehr freundlicher Weiſe entlaſſen waren, die Fächer der Theologie und des Kirchenrechts von der neuen Richtung allein beherrſcht wurden (Irenäus, S. 28 ff.). Um ſo öfter tauchten nun Zweifel an der Rechtgläubigkeit derſelben auf, und als die Regierung, wohl um auch den Gegnern gerecht zu werden, den Profeſſor Klee, einen Schüler von Liebermann, berufen hatte, ſteigerten ſich die Angriffe um ſo mehr, während die Angegriffenen im Bewußtſeyn einer gedeckten Stellung die Vertheidigung in einer Weiſe führten, welcher mit Recht der Vorwurf des Uebermuthes gemacht werden durfte. Obſchon nämlich Hermes im Jahr 1831 geſtorben war, durften doch ſeine Anhänger und Schüler der fortdauernden Gunſt des Erzbiſchofs ſich erfreuen, ja es wurde der Facultät ſogar eine Art päbſtlicher Anerkennung zu Theil, inſofern ein Breve vom 11. Aug. 1832 die faktiſch beſtehenden Verhältniſſe guthieß. Um ſo heftiger regte ſich die Reaction nicht bloß in der Preſſe (beſonders der Aſchaffenburger Kirchenzeitung), ſondern man wußte auch einen großen weltlichen Hof in das Spiel zu ziehen und durch dieſen in Rom die geeigneten Anregungen ergehen zu laſſen. Gewiß iſt demnächſt, daß der Nuncius in München Auftrag erhielt, das Gutachten eines gelehrten, unbefangenen Mannes zu erfordern, und daß zu dieſem Geſchäft der Profeſſor Windiſchmann auserſehen wurde der zu den Hauptgegnern gehörte, ja wahrſcheinlich die Agitation gegen Hermes ſelbſt angeſtiftet hatte (vrgl. die offiz. Andeutungen bei Rheinwald, III. 537). In welchem Lichte hiernach die Hermes'ſche Philoſophie in Rom erſcheinen mußte, iſt leicht zu denken, und es darf daher auch nicht Wunder nehmen, daß der Pabſt in der angeblich von ihm ſelbſt concipirten Bulle *Dum acerbissimas* vom 26. Sept. 1835 eine Lehre verdammte, von der ihm gemeldet worden war, daß ſie „tenebrosam ad errorem omnigenum viam molitur in dubio positivo tamquam basi omnis theologicae inquisitionis, et in principio, quod statuit, rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem ...“ (Rheinwald, I. 11.) Dieſer Erlaß war, da für ihn die altherkömmliche Form der Promulgation durch öffentlichen Anſchlag in Rom gewählt worden war, weder der Regierung vorgelegt noch dem Capitularverweſer mitgetheilt worden, ſondern die erſte Kunde von ihm gelangte aus Belgien in die Rheinlande, wo er unter den Anhängern der Hermes'ſchen Richtung begreiflich genug ſchon auch deshalb Beſorgniſſe erregte, weil kurz vor dem Erlaß der Bulle (2. Aug.) Graf Spiegel geſtorben war, und mithin Alles darauf ankam, wer an ſeine Stelle von dem Capitel werde gewählt werden. Und dieſe Beſorgniß erwies ſich bald genug nur zu ſehr als begründet, denn am 1. Dec. 1835 wurde der Freiherr Droſte Weihbiſchof von Calama, der alte Widerſacher von Hermes, von dem Capitel und zwar in Folge einer Einwirkung der Regierung erkoren.

Auch dieſer Schritt hat Anlaß zu vielerlei Vermuthungen und ungünſtigen Deutungen gegeben. Wenn indeſſen die Staatsſchrift der Regierung verſichert, daß die perſönliche Frömmigkeit des Freiherrn Droſte und deſſen Verdienſte um das Inſtitut der barmherzigen Schweſtern den Impuls zur Einwirkung auf die Wahl des Capitels gege-

ben habe, so haben wir nicht nur keinen Grund, nach einer anderen Erklärung zu suchen, sondern wir können hier noch zur Bestätigung bemerken, daß sicherm Vernehmen nach ein Wille, der in Werken hingebender Barmherzigkeit des Christen schönste Zier fand und findet und auch nach dieser Richtung hin sich ein unvergängliches Gedächtniß bereitet hat, auf die Erwählung des Freiherrn Droste von bestimmendem Einflusse gewesen ist. Dabei wurde freilich auch erwogen, daß das frühere Verhalten dieses Prälaten wohl Bedenken zu erregen geeignet sey. Allein zunächst hoffte man, daß gereiftere Lebenserfahrungen und die Uebung christlicher Werke mildernd auf ihn eingewirkt haben würden, und andererseits wurde wenigstens in Einem Punkte, nämlich in Beziehung auf die gemischten Ehen, eine Garantie für die Zukunft zu schaffen versucht. Der Minister ließ nämlich durch den Domherrn Schmülling dem Prälaten die Frage vorlegen, ob er, im Fall er auf einen bischöflichen Stuhl erhoben werden würde, nicht allein das in Betreff der gemischten Ehen getroffene Uebereinkommen vom 19. Juni 1834 nicht angreifen oder umstoßen, sondern vielmehr solches aufrechtzuerhalten und nach dem Geiste der Versöhnung, der es eingegeben habe, anzuwenden bereit und beflissen seyn werde? Hierauf antwortete derselbe: »daß er schon lange gewünscht habe, es möge sich ein Weg finden lassen, die überaus schwierige Angelegenheit der gemischten Ehen zu beseitigen; daß er mit Freuden die Erfüllung dieses Wunsches vernommen habe, und daß er sich wohl hüten werde, jene gemäß dem Breve vom Pabste Pius VIII. darüber getroffene und in den benannten vier Sprengeln zur Vollziehung gekommene Vereinbarung nicht aufrecht zu erhalten, oder gar, wenn solches thunlich wäre, anzugreifen oder umzustoßen, und daß er dieselbe nach dem Geiste der Liebe und der Friedfertigkeit anwenden werde« (Rheinwald, II. 318. 320.), und es schien also, daß man wenigstens in diesem einen Punkte des Friedens gewiß seyn könne. Wie bitter diese Hoffnung der Regierung getäuscht worden ist, wird uns sogleich entgegentreten. Es waren damals böse Zeichen am Himmel, das rothe Buch hatte über den Staat sein Zetergeschrei erhoben und den Kampf der Majestät der Kirche gegen das Majestätsrecht des Staates verkündigt, in welchem auch der neuerwählte Erzbischof eine folgenreiche Rolle spielen sollte.

Als derselbe sein Regiment antrat, wurde den Diöcesanen sofort das Wehen eines anderen Geistes fühlbar. Es war nicht mehr jene weltmännische Freundlichkeit und Klugheit, welche das Regiment führte, sondern ein schroffes herrisches Wesen ohne Geduld und Liebe, und ein unbeugsamer Widerwille gegen den verstorbenen Erzbischof und dessen Werke. Wir müssen es uns versagen, die Züge, welche als Beweise für dieses Urtheil in nicht geringer Anzahl veröffentlicht worden sind, hier wiederzugeben; und enthalten uns namentlich von einer um Ostern 1837 angeblich zu Lyon chez Jules Charlier erschienenen Commonitorium ad archiepiscopum Coloniensem Gebrauch zu machen. Dagegen können wir nicht umhin aus einem Berichte, welchen das Metropolitancapitel am 22. Nov. 1837 an den Pabst erstattet hat, die folgende Stelle auszuheben, welche eine offenbar sehr milde Karakteristik des Prälaten enthält: „Paucis fere ad eum aditus patebat; plurimis ac doctioribus peritioribusque viris diffidere eorumque consilia spernere videbatur, quum ipse vel ob solam jam aetatem provectam administrandae tam amplae eique minus notae dioecesi solus vix sufficere posset; plures atque imprimis presbyteros juniores morosius et minus caconice tractabat, ... pluraque prius ac praecipue ab antecessore piae memoriae ad utilitatem et gloriam ecclesiae catholicae bene, legitime ac laboriose instituta turbare conabatur, ita ut ejus administrandi ratio non aedificandi stadium sed quasi destruendi speciem prae se ferret“ (Rheinwald III. 556.). Diese Gemüthsrichtung trat denn auch besonders im Verkehr mit der Staatsregierung gerade so hervor, wie dies früher geschehen war; ja unter der Einwirkung einer ascetischen Frömmigkeit, welche oft genug den Blick verengert, hatte sie sich wesentlich verschärft und verbittert. Auch jetzt wieder waren die gemischten Ehen der Stein des Anstoßes, und die Regierung sah sich oft genug veranlaßt, den Erzbischof an die Convention zu mahnen, deren Billigung die Bedingung seiner Erhebung gewesen war. Zunächst

nun stellte derselbe die Gültigkeit der Vereinbarung und der auf sie gegründeten Instruktion nicht in Abrede, sondern er nahm nur in einzelnen Punkten eine veränderte Auslegung in Anspruch, wie dies z. B. noch eine an den Aachner Domprobst Cläſſen gerichtete Verfügung vom 25. Dez. 1836 darlegt (Rheinwald II. 856.). Später aber sprach er es ohne Rückhalt aus, daß er die Instruktion nur befolgen werde, soweit sie dem Breve gemäß sey, während er das von ihm dem Minister gegebene Versprechen durch die Behauptung zu entkräften suchte, daß er die Convention gar nicht gekannt und nur der Versicherung des Ministers, dieselbe sey in Gemäßheit des Breve verfaßt, Glauben geschenkt habe (vgl. die Schreiben an den Grafen Stolberg vom 18. Sept. 1837 und an den Minister v. Altenstein vom 31. Okt. desselb. Jahres bei Rheinwald III. 444, 447.). Wie sehr dieses Verfahren den Unwillen der Regierung erregt habe, werden wir später sehen; hier aber müssen wir noch bemerken, daß der Erzbischof in der Reaktion gegen das von der Regierung mit so großer Mühe zu Stande gebrachte Werk nicht allein stand; denn schon im Mai 1836 hatte die Aschaffenburger Kirchenzeitung durch Mittheilung einer offenbar aus der Instruktion an die General-Vicariate geschöpften „Disciplina arcana neoterica circa matrimonia mixta“ Lärm geschlagen (Rheinwald II. 317.) und der römische Stuhl hatte noch einige Monate früher in einer an den preußischen Ministerresidenten gerichteten Note die angeblich von dem verstorbenen Erzbischofe unterzeichnete Instruktion zum Gegenstande einer Beschwerde gemacht, auf welche der Minister am 15. April nur zu erwidern sich veranlaßt sah, daß eine von dem Erzbischof den Suffraganen ertheilte Instruktion nur in der Einbildung oder Bosheit des Denunzianten existire, und daß, wenn die Bischöfe sich über die Ausführung des Breve verständigt hätten, es ihre Sache sey, davon dem Pabste Rechenschaft zu geben*) (Rheinwald II. 321 ff.). Und eine Communikation nach dieser Seite hin fand wirklich statt, indem auf Veranlassung des Ministers sowohl der Erzbischof als seine Suffraganen Schreiben an den Pabst richteten, deren Zweck es war, sein durch irrige Nachrichten und boshafte Zuträgereien aufgeregtes Gemüth zu beruhigen (Rheinwald II. 349 ff.). Indessen war auch dieser Schritt nicht von Erfolg, ja wir dürfen annehmen, daß gerade die Stimmung des römischen Hofes dazu beigetragen habe, den Erzbischof in jenem sich immer mehr verschärfenden Widerspruche gegen die Convention zu befestigen.

Hatte nun schon die Frage der gemischten Ehen Anlaß zur Störung eines guten Vernehmens gegeben, so geschah dies fast noch mehr durch das Verfahren des Erzbischofs gegen die Hermesianer. Die Regierung hatte ihrerseits sich bemüht, durch die geeignete Einwirkung auf die Bonner Professoren eine dem offenkundigen Urtheile des Pabstes widerstrebende Lehrweise zu hindern, und der Erzbischof seinerseits ließ im Anfang die Dinge gehen, ohne irgendwie einzugreifen. Im November 1846 aber begann eine Reihe von Maßnahmen, die selbst da, wo sie im Recht begründet waren, durch ihre Form sich anstößig und verletzend erwiesen. Zunächst galt es dem Organ der Hermesianer, der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, deren Censur vom Erzbischof unter der hier sehr bedenklichen Berufung auf das Tridentinum bei Geldbuße und Bann in Anspruch genommen wurde (Irenäus S. 123). Ein anderes Mal mußte sich eine von dem Professor Braun vorbereitete Ausgabe der bekannten Schrift von Muratori: De ingeniorum moderatione in religionis negotio, eine Censur gefallen lassen, in deren Folge sie gar nicht in der Erzdiöcese gedruckt werden konnte. Endlich wurden im Januar 1837 die Beichtväter der Stadt Bonn instruirt, ihren Beichtkindern zu eröffnen, daß Niemand die Schriften von Hermes lesen und kein Theolog Vorlesungen hören dürfe, welche diesen Schriften gemäß seyen (Rheinwald III. 442.). Theils dieser Vorgang, theils die Einwendungen, welche der Erzbischof gegen die Vorlesungen einiger

*) Die weiteren Verhandlungen zwischen dem Gesandten und der Kurie darzulegen, gehört nicht in den Kreis unserer Aufgabe; wir verweisen deßhalb nur auf die Noten bei Rheinwald II. III.

Hermesianer erhoben hatte, bewogen die Regierung, durch den Curator der Universität Bonn den Versuch einer Vermittlung machen, und namentlich den Erzbischof auffordern zu lassen, daß er entweder die der Hermes'schen Irrthümer verdächtigen Professoren zum Zwecke ihrer Rechtfertigung persönliches Gehör gewähren, oder eine schriftliche Versicherung ihrer Rechtgläubigkeit entgegennehmen oder wenigstens ihnen die Punkte bezeichnen möge, in denen er ihre Orthodoxie bezweifle, denn noch war keiner der der Irrlehre bezüchtigten Männer von ihm, wie es einer wahrhaft geistlichen Obrigkeit geziemt hätte, näher befragt und zurechtgewiesen worden, obschon er darum oft gebeten worden war. Auch dieser Versuch, ihn auf den Weg der Gerechtigkeit und Liebe zu lenken, blieb jedoch ohne Erfolg, wenn man nicht etwa als solchen eine Reihe von Thesen gelten lassen will, welche den zur Seelsorge zu approbirenden und anderen des Irrglaubens verdächtigen Priestern zur Unterschrift vorgelegt werden, und, wie es scheint, den rechtgläubigen Standpunkt gegenüber den Hermesianischen Irrthümern darlegen sollten (Theses neoapprobandis et aliis presbyteris ... propositae bei Rheinwald III. 461.). Diese Urkunde war, ganz abgesehen von ihrem Inhalte, schon von dem formellen Standpunkte aus von nicht geringem Interesse, insofern sie die Frage rege machte, ob es einem einzelnen Prälaten wohl gestattet sey, neben der offiziellen noch eine zweite allgemeine Glaubensformel einzuführen. Sie hat aber auch noch außerdem eine große Bedeutung, indem sie offenbar die Absicht des Erzbischofs bekundete, der Staatsregierung die Interception in einer Frage, die das Schicksal der von ihr früher unter Mitwirkung der geistlichen Obrigkeit berufenen Lehrer so nahe berührte, unmöglich zu machen. Sie fordert nämlich von den Priestern das Gelöbniß des unbedingten Gehorsams in allen die Lehre und Disciplin berührenden Dingen, und das Versprechen, von dem Erzbischof an Niemand anders als an den Pabst appelliren zu wollen, womit augenscheinlich die Einwirkung der Regierung ausgeschlossen werden sollte. Dies freilich war von dem römischen Standpunkte aus, welcher der weltlichen Gewalt keinerlei Recht in geistigen Dingen zugesteht, nur consequent. Andererseits aber ist es in dem deutschen und im französischen Staatsrechte von jeher als ein Recht der Staatsregierungen angesehen worden, in Fällen des Mißbrauchs der Gewalt von Seiten der Organe des Kirchenregiments vermittelnd einzuschreiten, und um so weniger war es der Regierung zu verdenken, daß dieser Schritt des Erzbischofs in ihr nicht geringe Besorgniß erregte, als er gegen Ende Mai ihr bekannt wurde. Und dazu hatte sich inzwischen noch anderweite Veranlassung genug gefunden, denn in Bonn steigerte sich die Aufregung immer mehr, und nur nothdürftig wurde die Ruhe äußerlich dadurch erhalten, daß die Regierung den Professoren und Lehrern beider Richtungen das Versprechen abnahm, sich bei allen Handlungen ihres Lehramts der Erwähnung der Hermes'schen Schriften und der päbstlichen Bulle, sowie jeder Polemik für oder wider das Hermes'sche System zu enthalten (Rheinwald II. 442.). Dazu kam das fortgesetzte, jeder Verständigung unzugängliche Verhalten des Erzbischofs gegen die Lehranstalten der Diöcese. Derselbe hatte einigen Studirenden eröffnet, daß von den der Theologie Beflissenen keine andere Vorlesungen als die des Theologen Klee und des Kanonisten Walter gehört werden dürften, und die Folge dieser Weisung war es, daß im Anfange des Sommerhalbjahrs die Alumnen des Convictoriums, als ihnen die von ihnen zu hörenden Vorlesungen bezeichnet werden sollten, gegen die Weisungen ihrer Lehrer sich ungehorsam bezeigen und schließlich bis auf Wenige austraten. In ähnlicher Weise wurde das Priesterseminar in Köln gestört, indem der Erzbischof die Vorlesungen zum größten Theil untersagte, und dafür in seiner eignen Kurie durch zwei Kölnische Priester den Alumnen Vorträge halten ließ, welche der Oberpräsident inhibirte, weil für die beauftragten Lehrer die Approbation der Staatsregierung nicht nachgesucht worden war (Rheinwald III. 501.).

Während sich so die Verhältnisse mehr und mehr verwickelten, hatte die Regierung es nicht versäumt, auf vertrautem Wege an den Prälaten mancherlei Vorstellungen und Warnungen richten zu lassen, und als sie noch zuletzt den damaligen Regierungspräsidenten zu Düsseldorf, Grafen Stolberg, mit einem Vermittlungsversuche beauftragte,

zeigte sie schon durch die Wahl dieses dem Bischofe befreundeten Mannes, wie sehr sie zur Rücksichtnahme geneigt sey. In der That schien es denn auch, als ob diesmal ihre Wünsche in Erfüllung gehen sollten, denn der Erzbischof ließ sich zunächst, soviel die Hermesianer betraf, zu einem Abkommen geneigt finden, welches einerseits das auf die Lehrer und das Conviktorium gelegte Interdikt, sowie die Verpflichtung auf die Thesen beseitigen, andererseits aber der päbstlichen Censur über die Hermes'sche Philosophie diejenige Wirkung sichern sollte, welche sie gehabt haben würde, wenn sie nicht durch einen der Regierung nicht vorgelegten und nicht publizirten päbstlichen Erlaß, sondern durch den Index librorum prohibitorum erfolgt wäre (was bekanntlich bereits am 7. Jan. 1836 geschehen war, Rheinwald II. 1.). Um vieles schwieriger war es, über den zweiten Hauptpunkt zu einer selbst nur vorläufigen Einigung zu gelangen. Indessen öffnete sich nach langen mühsamen Verhandlungen, in denen die Unversöhnlichkeit der beiderseitigen Standpunkte deutlich genug zu Tage getreten war, auch hier eine günstigere Aussicht, indem der Erzbischof in einer unter Mitwirkung des Ministerresidenten Bunsen am 16. Sept. abgehaltenen Conferenz sich bereit zeigte, dem Grafen Stolberg schriftlich zu zusichern: daß er die gemäß dem Breve und der Instruktion an das Generalvicariat im Jahr 1834 festgestellte Praxis bestehen lassen und in dem dadurch festgestellten Geschäftsgange nichts ändern werde (vgl. das Protokoll bei Rheinwald III. 438.). Schon am folgenden Tage erklärte er aber, daß er soviel möglich das Breve und die Instruktion befolgen, wo aber beide nicht zu vereinigen seyen, sich nach dem Breve richten werde. Zugleich lehnte er jede weitere mündliche oder schriftliche Besprechung über diesen Gegenstand ab, weil er von der gegebenen Erklärung nicht abgehen könne, und sich nicht in den Fall setzen wolle, auf seinem Todtenbette widerrufen zu müssen, wie dies schon im November des Jahres 1836 der Trier'sche Bischof von Hommer gethan hatte (Rheinwald II. 358.). Nachdem in dieser Weise die Verhandlungen sich zerschlagen hatten, machte der Minister am 24. Okt. einen letzten Versuch in einem ernsten Schreiben, welches den Erzbischof an das von ihm gegebene Versprechen mahnte, ihm die Unvereinbarkeit seines Standpunktes mit den Landesgesetzen und dem Staatsinteresse darlegte, und schließlich auf die Resignation als das Mittel, den beschlossenen Repressivmaßregeln zu entgehen, hindeutete (Rheinwald III. 445.). Aber auch auf diese letzte Eröffnung erwiderte der Prälat abweisend, indem er zunächst geltend machte, die Hermes'sche Angelegenheit sey rein kirchlich. In Beziehung auf die Controverse wegen der gemischten Ehen wiederholte er, unter Bezugnahme auf die Pflicht des bischöflichen Amtes, seine Erklärung vom 17. Sept., mit der Behauptung, in dem vor seiner Wahl von ihm gegebenen Versprechen sey von der Instruktion an die Generalvicariate gar nicht die Rede gewesen. Endlich nahm er für sich die Gewissensfreiheit in Anspruch und verwahrte sich gegen die Verletzung der Rechte der katholischen Kirche und die Beschränkung der freien Ausübung der katholischen Kirchengewalt, indem er, unter Ablehnung der ihm zugemutheten Amtsniederlegung, in weltlichen Dingen Gehorsam gelobte (Rheinwald III. 447.).

Nunmehr näherten die Dinge sich rasch ihrem Ende. Der Prälat wurde am 20. Nov. nach Minden abgeführt und ein Publicandum der Minister der geistlichen Angelegenheiten, der Justiz und des Innern legte die Gründe dieser Maßregel dar und verbot zugleich unter Androhung von Strafen den Geschäftsverkehr zwischen dem Erzbischof und den Angehörigen der Diöcese (Rheinwald III. 447.). Demnächst publicirte die Regierung am 25. Nov. eine urkundliche Darlegung des Sachverhältnisses (Rheinwald III. 379.), während nur wenige Tage später der Pabst in einer feierlichen Allocution seinen Schmerz über die der Kirche angethane Unbill bekundete (Rheinwald III. 5.). Daneben erschien von Seiten des römischen Hofes eine Staatsschrift, welche die »Darlegung« widerlegen sollte und mit Geschick die wunden Stellen in dem Verfahren der Regierung andeutete. Das Volk selbst blieb — obschon es an Versuchen zur Aufregung nicht fehlte, dennoch im Ganzen ruhig, denn noch war es nicht gelungen,

die Massen so zu fanatisiren, wie dies später und zwar gerade mit Hülfe der von uns geschilderten Ereignisse geschehen ist. Desto lebhafter war der Kampf im Gebiete der Literatur, und in mehr als zweihundert größeren und kleineren Schriften wurde die große und schwere Frage, wo das Recht liege, vom Standpunkte bald des kanonischen Rechts, das jeden Frieden mit dem Staate, der nicht eine Unterwerfung desselben ist, ausschließt, bald des abstrakten Jus circa sacra und der Polizei behandelt. Die einen (voran der Altmeister der Romantik, Görres, im „Athanasius", Regensburg 1838) umgaben den Prälaten mit der Glorie des Märtyrerthums; und gerade entgegengesetzt züchtigten Andere ihn und seinen Caplan Michelis als die Erzfeinde und Verderber des gemeinen Wesens. Der Letztere, ein unbedeutender junger Priester, hatte einige Jesuiten in der Erzdiöse habilitiren wollen (Rheinwald III. 464.), und es war darüber ein großer Schreck, der wesentlich auch dazu beitrug, einem Theile der Gegenschriften, besonders von evangelischer Seite, jene unfruchtbare Richtung zu geben, die anstatt gründlich die Thatsachen zu prüfen und mit dem Rechte zu vergleichen, vielmehr Alles gethan zu haben glaubt, wenn sie dem Gegner die Stichworte Jesuitismus und Ultramontanismus entgegenwirft. Wir nun unsererseits hoffen, im Verlaufe dieses Artikels bewiesen zu haben, daß wir diesen Standpunkt nicht theilen. Andererseits aber dürfen wir auch nicht in umfassende rechtliche und politische Erörterungen eingehen, für die es hier an Raum gebricht. Wir begnügen uns also mit den folgenden Bemerkungen, indem wir, soviel die persönliche Seite der Frage anlangt, lediglich auf die vorstehende Darstellung verweisen.

Als die Regierung zu dem außerordentlichen Mittel der Wegführung des Erzbischofs griff, vollzog sie einen Akt, den sie zu ihrer Selbsterhaltung für nöthig hielt, und es war dies nichts Neues und Unerhörtes, wie dies die Geschichte an die Hand gibt. Die römische Kirche nimmt für sich die völlige Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von dem Staate in Anspruch, und wenn sie dabei dem Staate in weltlichen Dingen unterthänig zu seyn versichert, so thut sie dies eben nur mit dem Vorbehalte, selbst bestimmen zu wollen, wo ihr Gebiet aufhört und das des Staates anfängt. Wenn nun dagegen der Staat sich regt, und zuletzt die höchsten Prinzipien des Staates und der Kirche in Conflict kommen, so kann, da es für diesen Grenzstreit keinen weltlichen Richter gibt, nur die äußere Macht des Staates entscheiden und es kann hier auch zu einer thätlichen Hinderung staatsfeindlichen Gebahrens kommen. Ein solcher Schritt ist aber mit schwerer Verantwortlichkeit vor Dem verbunden, der die Quelle aller Macht ist, und er soll daher nur vorgenommen werden mit Furcht und Zittern und mit dem ungetrübtesten Bewußtseyn des eigenen Rechts, der eigenen Kraft und der unvermeidlichen Nothwendigkeit. Im vorliegenden Falle nun war sicher Vieles vorhanden, was die Berührung mit dem Prälaten unleidlich machte, ja es war augenscheinlich, daß auf ein friedliches Auskommen mit ihm nicht gehofft werden dürfe. Hinwiederum hatte aber auch der Standpunkt der Regierung seine schwachen Seiten. Zunächst in der Angelegenheit der gemischten Ehen hatten die offiziellen Kundgebungen derselben dem Erzbischof den Bruch der von ihm vor seiner Erwählung gegebenen Zusage als Hauptschuld angerechnet. Allein wenn wir auch anzunehmen geneigt sind, daß derselbe jenes Versprechen ohne Rückhalt und mit voller Kenntniß des Sachverhaltes gegeben habe, und daß seine spätere Erklärung nur ein Versuch gewesen sey, sich durch eine künstliche Deutung darüber hinwegzuhelfen: immer war es bedenklich, darauf in juristischer Weise allein den Nachdruck zu legen, während der Gegenstand der Zusage, die Convention über die Ausführung des Breve, zu so vielen Zweifeln Veranlassung gab. Und wenn ferner das Verhalten des Erzbischofs gegen die Hermesianer besonders deßhalb gerügt wurde, weil die Bulle *Dum acerbissimas*, auf welches dasselbe sich gründete, der Regierung nicht vorgelegt und demnächst nicht förmlich publicirt worden sey, so konnte wohl der Zweifel entgegengehalten werden, ob wohl dieser formelle Standpunkt hier, wo es sich um die Lehre handelte, eine ganz ausreichende Stütze darbiete, und ob nicht jeder andere Erzbischof, wenn auch in angemesseneren und schonenderen Formen, in gleicher Weise sich mit dem Staatsgesetze in Wider-

ſpruch geſetzt haben würde. Zu der römiſchen Kirche das rechte Verhältniß zu finden, iſt zumal da, wo neben ihr die evangeliſche Kirche mit gleichem Recht beſteht, eine der ſchwerſten Aufgaben, die Gott an die Lenker der Staaten geſtellt hat. Wenn wir aber z. B. in der Inſtruktion, welche der Miniſter dem Curator der Univerſität Bonn zum Zwecke einer oben auch erwähnten Unterhandlung ertheilte, leſen, daß das preußiſche Staatsrecht weſentlich auf der Einheit der höchſten Gewalt beruhe, und auf dem äußeren Gebiete des freien menſchlichen Handelns allein der König die oberſte Quelle auch des geiſtlichen, d. i. des kirchlichen Rechts ſey, ſo daß der geiſtliche Obere nur mit ſeinem Vorwiſſen und ſeiner Zulaſſung das kirchliche Leben durch Gebot und Satzungen beſtimmen könne (Rheinwald III. 509.), ſo mochte dies zwar der Lehre der Schule entſprechen, eine rechte und gerechte Grenzbeſtimmung aber konnte darin ſchwerlich gefunden werden.

In der That durften ſonach an die Wegführung des Erzbiſchofs wohl ſchwere Beſorgniſſe geknüpft werden. Dieſe ſind denn auch reichlich in Erfüllung gegangen, denn zunächſt war dies die Folge, daß jener oft nahezu an den Wahnwitz ſtreifende Fanatismus gegen die proteſtantiſche Regierung und die evangeliſche Kirche hervorgerufen wurde, welcher jetzt zuweilen von katholiſchen Schriftſtellern als ein erfreuliches Zeichen des ſich hebenden kirchlichen Lebens geprieſen wird, während er doch nur ein ſündhaftes Vergeſſen der Gebote der Religion und Sitte war. Ferner aber, und dies war das Bedenklichere, vermochte die Regierung nicht, die eingenommene Poſition zu behaupten; indem ſie alſo zurückzugehen genöthigt war, ſtärkte ſie die Reaktion der triumphirenden Kirche und gab dadurch Veranlaſſung, daß eine Geſtaltung, die zu ihrer Entwickelung noch gar manche Zeit gebraucht hätte, ſo gezeitigt worden iſt, daß ſie ſchon nach Ablauf eines Jahrzehnt der Kirche als eine willkommene Frucht zufallen konnte. Der Kölniſche Handel bezeichnet ſonach eine wichtige Phaſe in der Geſchichte des Verhältniſſes zwiſchen Staat und Kirche. Der alte Begriff des jus circa sacra iſt in ihm nicht bloß in Preußen wankend geworden; der Staat hat ſeitdem auf viele wichtige Rechte über die Kirche verzichtet und ſich nur das Recht der Repreſſivmaßregeln vorbehalten, deſſen Bewährung erſt noch zu erwarten ſteht. Dieſe günſtige Lage wollen wir der katholiſchen Schweſterkirche nicht mißgönnen. Wohl aber dürfen wir wünſchen, daß auch der evangeliſchen Kirche aller Lande in ihrem engeren und beſcheideneren Gebiete nicht die Freiheit von der Staatsaufſicht, welche ſie nicht begehrt, ſondern die Freiheit von den Feſſeln des Territorialismus gewährt und daß ſie namentlich durch die rechte Verfaſſung vor den Einflüſſen politiſcher Wechſelfälle geſichert werde, die nach Umſtänden ihrem Regiment heute eine orthodoxe, morgen eine liberale und übermorgen eine ungläubige Richtung geben können. Wir enthalten uns indeſſen, dieſe Seite der Betrachtung hier weiter zu verfolgen, und wenden uns vielmehr zu dem geſchichtlichen Theile unſerer Aufgabe zurück, um demnächſt unſere Darſtellung zu ſchließen.

Nachdem der Erzbiſchof nach Minden abgeführt worden, wählte das Capitel unter Berufung auf die hier entſcheidende Stelle des kanoniſchen Rechts einen Verweſer (vicarius capitularis) zur Verwaltung der Diöceſe, und es entſtand dadurch noch eine Incidentverhandlung von Intereſſe, indem der Pabſt in dem Breve *Ad acerbissimum* vom 26. Dez. dieſen Schritt zum höchſten mißbilligte (vgl. die Schrift: Das Metropolitan-Domcapitel zu Köln in ſeinem Rechte, Köln 1838). Seitdem wurde alſo das Regiment durch den Generalvicar des Erzbiſchofs fortgeführt, während der Letztere ſtill und nach ſeiner aſcetiſchen Weiſe fromm in Minden und ſeit 1839 in Münſter lebte, wohin ſich zu wenden ihm verſtattet worden war. Inzwiſchen war einer der hauptſächlichſten Streitpunkte beſeitigt worden, indem eine Cabinetsordre vom 28. Jan. 1838 (z. B. bei Müller, Lexikon des Kirchenrechts u. d. Art. Ehen, gemiſchte) erklärt hatte, daß es den Geiſtlichen nur unterſagt ſey, ſich ein förmliches Verſprechen über die Erziehung der Kinder in der katholiſchen Religion geben zu laſſen; dagegen ſeyen ihnen beſcheidene Erkundigungen nicht verboten, und, wenn ſie die katholiſche Trauung nicht vornehmen zu dürfen glaubten, habe zwiſchen ihnen und den katholiſchen Brauttheilen

mit Ausſchluß alles Verfahrens bei den Staatsbehörden lediglich der Diöceſanbiſchof zu entſcheiden. In gleicher Weiſe war auch der zweite Streitpunkt beſeitigt, da die meiſten Hermeſianer ſich dem Ausſpruche des Pabſtes unterwarfen; Andere wenigſtens eine polemiſche Stellung nicht behaupteten. Endlich hatte Friedrich Wilhelm IV. im Nov. des Jahres 1841 den Erzbiſchof in einem eigenhändigen Schreiben über den Vorwurf an politiſch-revolutionären Umtrieben Theil genommen zu haben beruhigt; auch waren ſchon vorher in Betreff des Verkehrs mit dem Pabſte und des Placets der biſchöflichen Verfügungen Anordnungen getroffen worden, welche deutlich den edlen Willen Gerechtigkeit zu üben bekundeten. Dagegen wurde eine Rehabilitation des Erzbiſchofs nicht gewährt, vielmehr vereinigte man ſich, wie verlautet, unter bayriſcher Vermittlung dahin, daß der Erzbiſchof den Biſchof von Speyer, v. Geiſſel, als Coadjutor mit dem Recht der Nachfolge annahm und ihn durch einen Hirtenbrief einführte. Seitdem trat derſelbe nur noch als Schriftſteller hervor, indem er im Jahre 1843 ältere Predigten und eine Schrift »Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten« erſcheinen ließ, die den Standpunkt der Abhandlung von 1817 über die Religionsfreiheit, obſchon ohne allen Anſpruch auf wiſſenſchaftliche Haltung, ſchärfer ausprägt und weiter ausführt, und wegen einiger zelotiſcher Aeußerungen gegen die evangeliſche Kirche bereits erwähnt worden iſt. Im Jahre 1844 ging er (zum dritten Mal) nach Rom und ſoll von dort ſchleunig abgereist ſeyn, um der ihm zugedachten Cardinalswürde zu entgehen. Im Jahre 1845 endlich iſt er (19. Okt.) geſtorben, und der Pabſt hat ihm in feierlicher Anſprache nachgerühmt, daß er durch den Glanz ſeiner Tugend der Welt, den Engeln und den Menſchen zum Schauſpiel geworden ſey. Die vorſtehende, mit dem redlichen Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit verfaßte Darlegung wird unſere Leſer in den Stand ſetzen, dieſes Urtheil zu prüfen.

Druſen, ein durch erfolgreiches Streben nach politiſcher Unabhängigkeit bemerkenswerthes, in der neuern Geſchichte des osmaniſchen Staates viel genanntes tapferes Bergvolk, welches mit den ſogenannten Maroniten gemeinſchaftlich den Libanon bevölkert, zugleich aber auch eine merkwürdige, dem Islam entſproſſene, ihm jedoch innerlich ganz entfremdete religiöſe Gemeinſchaft bildet. Ueber Urſprung und Abſtammung dieſer immerhin ungewöhnlichen ethnographiſchen und religionsgeſchichtlichen Erſcheinung ſchwanken die Anſichten, eben deßhalb, weil die zwei verſchiedenen, dabei in Frage kommenden Momente meiſtentheils nicht gehörig geſchieden werden. Am meiſten hat natürlich die Meinung für ſich, daß der Kern der heutigen Druſen, welche am Libanon und in deſſen nächſter Umgebung wohnen, ebenſo wie die mit ihnen in bunter Miſchung angetroffenen Maroniten wirkliche Nachkommen der alten Syrer ſind, wobei zeitweiſe Verbindung mit einzelnen Gliedern fremder Völker, beſonders aber wohl arabiſcher Stämme nicht auszuſchließen ſeyn wird. Denn gerade Bergbewohner behaupten ihre urſprünglichen Wohnſitze am leichteſten und längſten. Obwohl ſich Kreuzfahrer in dieſer Gegend anſiedelten, iſt doch die Behauptung, daß die Druſen Nachkommen der franzöſiſchen Kolonie eines Grafen Dreux ſeyen, rein aus der Luft gegriffen. Das Gebiet des Druſenvolkes wird zum osmaniſchen Paſchalik von Akka gerechnet, umfaßt das äußere Weſtgehänge des Libanon, ſowie faſt den ganzen Antilibanon und erſtreckt ſich, in der Richtung von N. nach S., von Beirut bis Sur (bis zum alten Tyrus) und in der Richtung von W. nach O., vom mittelländiſchen Meere bis Damaskus. Die Reſidenz des politiſchen Oberhauptes, des Großemirs, iſt zu Deir el Kammar (Kloſter des Mondes) in der Provinz Schuf, das geiſtliche dagegen, der Scheikh der in die druſiſche Lehre Eingeweihten (Scheikh el Okkâl oder el Okul), wohnt nicht in demſelben Orte, kommt aber häufig dorthin. Im Hauran (dem Auranitis der griechiſchen Schriftſteller), öſtlich von Paläſtina, vermehren ſich die Druſen in neuerer Zeit ſehr beträchtlich; auch um Safed, im eigentlichen Paläſtina, wohnen dergleichen. In Aegypten, wo der druſiſche Religionsglaube zuerſt hervortrat, ſoll es, z. B. in der Umgebung von Kairo, noch jetzt dergleichen geben, aber ſie halten ſich in tiefſter Verborgenheit, weil ſie hier nur als verhaßte Sekte erſcheinen und der weltliche Arm ſie leicht erreichen könnte. Am Libanon

ſind ſie eben nicht als Religionspartei, ſondern als eine energiſche, freiheitsliebende Völkerſchaft geduldet, obwohl man recht gut weiß, daß ſie nur Scheinmoslimen ſind. In einem ihrer Lehrbücher wird daher auf die Frage: „Was ſagen wir von Muhammed?“ entſchieden erklärt: „Er iſt ein Satan und Hurenſohn,“ während ein anderes die Frage: „Was iſt's mit dem Evangelium, welches bei den Chriſten iſt und was ſagen wir davon?“ dahin beantwortet: „Das Evangelium iſt wahr“ u. ſ. w.

Die theologiſche Encyklopädie nimmt natürlich nur darum und nur inſoweit ein Intereſſe an den Druſen, als ſie eine eigene Religionspartei ausmachen, obenein in wunderlicher Durchkreuzung mit Chriſten zuſammenwohnen und durch vielfachen, zeitweiſe ſelbſt innigen Verkehr denſelben nahe treten. Denn obwohl ſie dem äußern Bekenntniſſe nach ſich als Moslimen darſtellen und deßhalb auch von Andern, welche nicht wiſſen, daß ſie ihrem Glauben nach Druſen ſind, dafür gehalten werden müſſen, ſind ſie im Herzen doch gegen das Chriſtenthum, wenn auch nicht gerade freundlich, wenigſtens viel weniger feindlich geſinnt, als gegen den Islam, von welchem ſie, obſchon als ein häßlicher Auswuchs, ausgegangen ſind. Schon dieſer Umſtand ſichert ihnen die beſondere Aufmerkſamkeit der europäiſchen Chriſtenheit, zumal wenn man bedenkt, daß noch in unſerer hochgebildeten Zeit auf der andern Halbkugel unſerer Erde durch die Mormonen dem chriſtlichen Namen eine ähnliche Schmach, wie ſeit dem 11. Jahrhundert dem Islam durch die Druſen angethan wird. Auch der Geiſtesprozeß, welcher ſich in der Entwickelung des druſiſchen Dogma's und ſeiner inneren Bewegung kundgibt, iſt ein recht warnendes Beiſpiel dafür, daß ein an ſich richtiger Gedanke, wenn er einmal auf einen abſchüſſigen Abweg ſich verlaufen hat und dabei bis zur äußerſten Conſequenz ausgeſponnen wird, zuletzt geradezu in Albernheit und Unſinn umſchlägt. Erwägt man nun noch, daß hier ein furchtbarer, frevelhaft genährter Irrthum ſchon mehr als acht Jahrhunderte ſeine Opfer gefunden hat und immer noch findet, daß er ſie gerade unter dem nüchternſten, mäßigſten, ausdauerndſten und gaſtfreieſten Kriegervolke an ſich kettet, daß er hingegen von ſeinen Opfern mit einer Zähigkeit und Hartnäckigkeit feſtgehalten wird, welche einer beſſeren Sache würdig wäre, auch durch eine zahlreiche und eigenthümliche Literatur, welche zwar fremden Blicken verborgen gehalten wird und nur durch zufällige Umſtände in europäiſch-chriſtliche Hände gefallen iſt, entwickelt, begründet und gegen äußere und innere Feinde lebhaft vertheidigt wird, ſo begreift ſich leicht, wie faſt Jeder, der Paläſtina's und Syriens Boden betritt, das geheimnißvolle Dunkel, in welches die Druſenreligion ſich bis jetzt noch immer zu hüllen vermocht hat, vollends zu zerſtreuen bemüht iſt, in der Regel freilich ohne allen Erfolg. Denn die Mitglieder dieſes Geheimbundes haben ihre beſtimmten Erkennungszeichen, welche zwar jetzt zum Theil aus ihren Schriften zu entnehmen, denen aber, welche jene Gegenden beſuchen, gewöhnlich unbekannt ſind, ſo daß ſogar ein J. L. Burckhardt, als er von einem Druſen in dieſer Beziehung ausgeforſcht wurde, den Zweck der an ihn gerichteten Fragen nicht ahnte (Travels in Syria p. 305, in der deutſch. Ueberſ. S. 474). Darum erklärt ſogar Ph. Wolff (Reiſe in das gelobte Land S. 232), welcher in einer guten Monographie (Die Druſen und ihre Vorläufer, Lpz. 1845. 8.) ſeine Vertrautheit mit dem fraglichen Gegenſtande kund gethan hat: „Ueber die Religion der Druſen habe ich weder in Hasbeia, einem Hauptſitze der Druſen, noch ſonſt auf dem Libanon etwas Näheres oder noch Nichtbekanntes erfahren können; denn die Druſen ſind in Hinſicht ihrer Religion höchſt zurückhaltend; wenn man aber Chriſten oder Muhammedaner nach der Religion der Druſen fragt, erhält man nie eine andere Antwort als die, daß die Druſen gar keine Religion haben.“ Die Erkennungszeichen ſcheinen in der jüngſten Zeit ohnehin eine Abänderung erfahren zu haben. Die meiſten Angaben der Reiſebeſchreiber alſo, ſobald ſie über das Jedermann in die Augen Fällige hinausgehen, ſind mit größeſter Vorſicht aufzunehmen, da ſie ſich nicht ſelten nur den Schein des Mehrwiſſens geben, vielleicht auch ſelber Getäuſchte ſind. Die neueſten beachtungswertheſten Verſuche ſind *Churchill*, Mount Lebanon: a Ten Year's residence from 1842 to 1852; describing the manners, customs and religion of the inhabitants; with a full and correct account of

the Druse religion and containing historical records of the Mountain Tribes. (Lond. 1853. 3 Vols. 8.) und *G. W. Chasseaud*, the Druses of the Lebanon, their manners, customs and history. (Lond. 1854). Von den Berichten früherer Reiſenden ſind Carſten Niebuhr (Reiſebeſchreibung v. Arabien. 2 Th. S. 428 fg.), Volney (Voyage en Syrie etc. T. II. p. 37 sq.), J. L. Burckhardt (Travels in Syria and the holy Land, p. 193 sq., deutſche Ueberſ., beſorgt v. Geſenius, S. 317 fg. und Anmerk. S. 523 ff.), Robinſon (Paläſtina und die ſüdlich angrenzenden Länder. 3 Bd. S. 752 fg.) und die anonyme Schrift: Die heutigen Syrier od. geſellige und politiſche Zuſtände der Eingebornen in Damaskus, Aleppo und im Druſengebirge (Stuttg. u. Tüb. 1845) vorzüglich empfehlungswerth. In allerneueſter Zeit iſt hier und da bei wohlmeinenden Menſchenfreunden, in chriſtlich geſinnten Gemüthern, bei redlichen Apoſteln europäiſcher Civiliſation, aber auch bei kurzſichtigen Politikern und unkundigen Stimmführern aller Art die den Druſen ſchmeichelhafte Anſicht aufgetaucht und des Breitern ausgeführt, ſie möchten nebſt den Maroniten in dem bald zu verhoffenden Erneuerungsprozeß des Orients, insbeſondere des moslimiſchen und noch ſpezieller im türkiſchen Reiche ein bedeutendes, die geiſtig verkommene und ſittlich verderbte Maſſe wohlthätig durchdringendes Ferment bilden. Inwieweit dieſe kühne Erwartung wahr und berechtigt genannt werden könne, wird ſich für den ruhigen und beſonnenen Beurtheiler aus folgender Darſtellung ſehr leicht ergeben. Erfüllte ſie ſich wirklich, was nicht beſonders wahrſcheinlich iſt, ſo geſchähe es eben nicht durch den Glauben der Druſen, ſondern trotz deſſelben, weil Gottes Wege oft wunderbar ſind und „ſein iſt, der da irret und der da verführet.“

Schon der Name Druſen (eigentlich *Durus*) war ſeinem Urſprunge nach Vielen nicht klar und wurde daher ſehr verſchieden abgeleitet. Er kommt unſtreitig von Muhammed ben Iſmael Daraſi her, welcher zuerſt öffentlich zu behaupten wagte, in dem fatimidiſchen Chalifen Hakim Biamrillahi ſey die Gottheit in ſichtbarer Geſtalt erſchienen. Nach den Religionsbüchern der Partei ſelbſt kann dieſer Mann zwar ſonſt keine große und lange Wirkſamkeit gehabt haben, und trat ſehr bald in den Hintergrund gegen Hamſa, den eigentlichen Schöpfer und Begründer des Glaubensſyſtems. Aber inſofern ſeine Keckheit den Hauptſatz der Partei öffentlich aufſtellte und vertheidigte, konnte von ihm ihr auch der Name werden. In offenbar gezwungener Weiſe wird der Name von den druſiſchen Schriftſtellern ſelbſt vom arabiſchen Verbum *darisa* (mit *Se*) abgeleitet, daß er „in Beſitz (des Glaubens) Geſetzte“ bedeute, oder ſind dieſem Worte Bedeutungen zugeſchrieben, die es ſonſt nicht hat (ausgehen, ſich unterwerfen): „weil ſie ausgegangen ſind aus allen Völkern und ſich unterworfen haben den Geſetzen unſers Herrn“ (nämlich des Hamſa oder des Hakim), oder es gleichbedeutend genommen mit *darasa* (mit *Sin*), ſo daß Druſe derjenige hieße, „welcher die Bücher Hamſa's lieſt, wie es Pflicht iſt.“ Gewöhnlich nennen ſich die Druſen Einheitsbekenner, Unitarier (Muwahhidun) und ihre Lehre das Einheitsbekenntniß (Tauhid), womit allerdings auf den Grundgedanken ihres Syſtems, an welchen ihre koloſſale Verirrung anknüpft, hingewieſen iſt.

Das Druſenthum wird zwar erſt im Jahre 407 oder 408 der Hidſchret (1016—17 nach Chr. Geb.) bemerkt und erſt allmählig wichtig, weßhalb der arabiſche Schriftſteller Schahraſtani in ſeinem Buche über die Religionsparteien und Philoſophenſchulen nichts davon erwähnt, hat aber offenbar ſeine letzte Wurzel in der Lehre der Sekte Batinija (d. i. die Innerer), einer Gruppe von Iſma'ilija (Ismailiten), welche zu der großen und mannigfaltig zerſplitterten Abtheilung der Schia' (Schiiten, Gegenſatz zu Sunna, Sunniten) und zwar den Ultra's darunter gehören. Die Batinija behaupteten, „daß jedes Aeußere ein Inneres und jede Koranſtelle einen inneren allegoriſchen Sinn habe;“ mit Hülfe dieſes Grundſatzes ließ ſich natürlich aus der koraniſchen Lehre alles Mögliche herleiten und darin finden. Wie alle Schiiten hingen auch alle Iſma'ilija vorzüglich dem Ali an, deſſen Nachkommen das Imamat (die erſte und höchſte Stelle des Muhammedanismus) nicht entzogen werden dürfe und unterſchieden ſich von andern Schiiten darin, worauf auch ihre Bezeichnung hinweiſt, daß ſie Iſma'il als

ſeinem Vater Dſchafar Zadik als rechtmäßigen Imam anſahen. Wenn die Karmaten als diejenige Sekte angegeben werden, aus welcher die Druſen zunächſt abſtammen, ſo iſt das ganz richtig; denn mit dieſem Namen wird eben nur eine ſpätere Nüancirung in der Lehre der viel früher vorhandenen Batinija (oder Bateniten) bezeichnet (ſeit 264 der Hidſchret). Dieſe Karmaten (Karamita) trieben nicht nur das Allegoriſiren auf die Spitze, ſondern mißbrauchten auch Philoſophie und Spekulation, um die Grundſätze von Gerechtigkeit und Ordnung und die Annahme jeder Offenbarung und göttlichen Autorität zu untergraben und zu erſchüttern, lehrten den entſchiedenſten Atheismus und abſoluteſten Materialismus, behandelten dieſe Dinge aber für die Mehrzahl ihrer Glieder als Geheimlehre, indem ſie nach Verſchiedenheit der Fähigkeit, der Vorbildung, des Temperaments u. ſ. w. Stufen der Erkenntniß unterſchieden (daher neun Grade der Einweihung), und überhaupt mit größeſter Schlauheit verfuhren, ohne in der Wahl der Mittel irgend bedenklich zu ſeyn.

Ueberboten wurden die Karmaten inſofern noch durch die Druſen, als die Letzteren gerade in einem höchſt launiſchen, grauſamen, ja wahnwitzigen Tyrannen, nämlich dem ſechsten Chalifen der Fatimiden (dem dritten derſelben in Aegypten) die Gottheit perſönlich erſchienen glaubten. Dieſer Chalif nahm bei ſeiner Thronbeſteigung den Ehrennamen Hakim biamrillahi (der durch Gottes Befehl Richtende) an, regierte von 386—411 der Hidſchret, hatte viel mit innern Unruhen zu kämpfen und kam zuletzt durch Meuchelmord um, nachdem er ſich durch ſeine unſinnige Handlungsweiſe nicht nur die Gemüther ſeiner Unterthanen entfremdet, ſondern auch ein Gegenſtand allgemeiner Furcht und zugleich der Verſpottung geworden war. (Eine Zeitlang ließ er Tag und Nacht im Palaſte Licht brennen, dann wieder ganz und gar keines anzünden; er verſahe ſelbſt oft die gemeinſten Polizeifunktionen.) Beim Tode ſeines Vaters, des Chalifen Aſis billah, war er noch ſehr jung (nicht ganz 11½ Jahr alt); aber ſehr bald entledigte er ſich der Männer, deren Obhut ſein Vater ihn anvertraut hatte. Ein beſtändiger Wechſel der oberſten Beamten war während ſeiner 25jährigen Regierung an der Tagesordnung und brachte in die Verwaltung Unſicherheit und Inconſequenz, in welcher Hakim freilich ſelbſt eine große Stärke beſaß, ſo daß ſeine Verordnungen ſich nicht ſelten durchkreuzten und eine die andere aufhob in raſcher Nacheinanderfolge. Die ſchiitiſche Tendenz deſſelben zeigte ſich in vielen ſeiner Handlungen. So ließ er im Jahre 391 der Hidſchret einen Mann aus Syrien enthaupten, weil er Ali zu kennen leugnete. Auch im Jahre 393 bewies er bei verſchiedenen Veranlaſſungen ſeinen Eifer für den Islam überhaupt und für Ali insbeſondere, fing auch an die Chriſten und Juden, welche bisher zum Theil ſehr einflußreiche Stellen bekleidet hatten, zu verfolgen und in raffinirteſter Weiſe zu quälen und zu necken. Allmählich ſchritt er darin immer weiter; ſo nöthigte er ſie, Unterſcheidungszeichen zu tragen (die Chriſten blaue, die Juden ſchwarze Kleider und beide ſchwarze Mützen; die Chriſten Kreuze 1½ Ellen lang und 5 Pfund ſchwer, die Juden ſchwere hölzerne Knäuel als Symbole eines Kalbskopfes u. ſ. w.). Chriſtliche Kirchen, z. B. die Auferſtehungskirche zu Jeruſalem, und die Synagogen der Juden wurden zerſtört, das Glockengeläute der Chriſten verboten u. dgl. mehr. Bis zum Jahre 405 der Hidſchret ſollen auf ſeinen Befehl mehr als 30,000 Kirchen und Klöſter in Aegypten und Syrien zu Grunde gerichtet ſeyn. Der Hinrichtungen geſchahen viele. Dabei wurden Vorkehrungen getroffen, durch eigens dazu veranſtaltete Vorträge die Menge zur religiöſen Anſicht des Herrſchers, zur batenitiſchen Geheimlehre hinzuleiten und in ſie einzuweihen. Dazwiſchen (im Jahre 400 der Hidſchret) entſagte Hakim wiederum feierlich den Gebräuchen der Schiiten, und ſchien der in Aegypten beliebten ſunnitiſchen Richtung ſich zuzuneigen. Dieſer ſcheinbare Umſchwung war jedoch von kurzer Dauer, kehrte aber noch Ein Mal (im Jahre 403 der Hidſchret) wieder, natürlich nur als politiſche Maßregel zu momentaner Beſchwichtigung der ſchwierig gewordenen Gemüther. Vom Jahre 404 ab dagegen bis zu ſeinem Tode zeigte er ſeine feindliche Geſinnung gegen die Sunniten. Die ausſchweifende Lebensart der ägyptiſchen Frauen benutzte er als Vorwand, um ihnen das Ausgehen bei Tag und Nacht, das Herausſehen aus Thür und Fenſter zu

verbieten, ſo daß Viele, für die Niemand ſorgte, aus Mangel an Nahrung und Kleidung in den Häuſern umkamen. Dieſe Maßregel ſteigerte aber die allgemeine Unzufriedenheit und wurde in ihren letzten Folgen für ihn verhängnißvoll; ſie führte zu einer Verſchwörung ſeiner Schweſter mit einem hochgeſtellten Beamten, Juſſuf Seïf eddaula ben Dawwas, welcher den verhaßten Chalifen auf einem ſeiner nächtlichen Spazierritte durch gedungene Mörder beſeitigen ließ.

Von den Druſen wird das Jahr 408 (nach anderer Angabe 407) der Hidſchret als dasjenige hingeſtellt, wo Hakim's Gottheit ſich offenbart habe; darum heißt es in einem druſiſchen Catechismus (ſ. Eichhorn's Repert. 12 Th. S. 156 fg.): Frage. „Wie und wann war unſer Herr, Hakim, ſichtbar? Antwort. Er war es im Jahr 400 der Flucht Muhammed's. Fr. Und wie war er ſichtbar? Antw. Er war ſichtbar und ſagte, er ſey aus dem Geſchlechte Muhammed's, um ſeine Gottheit zu verbergen. Fr. Und warum verbarg er ſeine Gottheit? Antw. Weil ſein Vorübergehen nur kurz und diejenigen, welche ihn liebten, nicht zahlreich waren. Fr. Und wann erſchien er und zeigte ſeine Gottheit? Antw. Nach dem Jahre 408. Fr. Und wie viele Jahre blieb die Gottheit in Sichtbarkeit? Antw. Das achte Jahr ganz und er verbarg ſich im neunten Jahre, weil es war das Jahr der Trübſal und Vergeltung.“ Ein Miſſionär (ein Dāï) der batenitiſchen Sekte, Muhammed ben Ismael Daraſi, in druſiſchen Schriften Neſchtekin genannt, der Angabe nach von Geburt ein Perſer, kam nach Aegypten, trat in Hakim's Dienſte und wurde von dieſem ſehr ausgezeichnet, wogegen er das Volk aufforderte, den Chalifen als Gott, den Weltſchöpfer anzuerkennen und in einem Buche den Beweis dafür zu liefern ſuchte. Als er aber dies zu Kairo in der Moſchee vorlas, wandte ſich das Volk voller Entrüſtung gegen ihn, ſo daß er ſich mit Mühe flüchtete (nach einer, aber wie es ſcheint, unrichtigen Angabe tödtete ihn ſogar ein Türke), ein drei Tage dauernder Tumult entſtand und viele von ſeiner Partei umkamen. Der Chalif wagte nicht, ihm offen zu helfen, ſondern hieß ihn nach Syrien entweichen, damit er dort im Gebirge, unter einer ungebildetern und leichter verführbaren Bevölkerung, ſeine Lehre verbreite. Dies that Daraſi daher im Thale Teïm allah, weſtlich von Damaskus und im Gebiete von Paneas. Durch Vertheilung von Geld begegnete er dem entgegentretenden Zweifel, wobei er der Genußſucht und Leidenſchaft ſchmeichelte, indem er Weintrinken und Unzucht erlaubte und ſeinen Anhängern den Beſitz derer zuſicherte, welche ihren Glauben nicht annehmen würden. Das Dogma der Seelenwanderung war ein Haupthebel ſeiner Theologie; denn die Seele Adam's ſollte in Ali ben Abu Taleb, deſſen Seele wieder in Hakim's Vorfahren und nun in Hakim ſelbſt wiedergekommen ſeyn. Nach druſiſchen Nachrichten kam Daraſi mit mehrern Anhängern im Jahre 410 der Hidſchret um; andere Mittheilungen laſſen ihn jedoch noch im Jahre 411 gegen die Türken kämpfen. Er ſcheint in einer Schlacht von den Türken getödtet zu ſeyn.

Nach einem zweiten verunglückten Verſuche, die göttliche Verehrung Hakim's durchzuſetzen, welchen ein gewiſſer Haſan ben Haïdara Fergani, mit dem Beinamen Akhram, mit großer Keckheit unternommen hatte (ſeine Begleitung wurde dabei erſchlagen, er ſelbſt mußte ſich flüchten), verfolgte endlich dieſen Plan ein gewandter Mann, welcher wahrſcheinlich ſchon bisher die geheime Triebfeder der ganzen Bewegung geweſen, und ſich klüglich bisher nur im Hintergrunde gehalten hatte und welcher daher mit Recht von den Druſen noch jetzt als Stifter ihrer religiöſen Gemeinſchaft betrachtet wird, der Filzfabrikant Hamſa ben Ali ben Ahmed, mit dem Beinamen Hadi (der Leiter). Er war von perſiſcher Abkunft, kam nach Aegypten, nahm ſeinen Aufenthalt außerhalb Kairo's bei der Moſchee Bir und warb allmählich und in vorſichtigſter Weiſe Anhänger, von welchen er auch mehrere auf Miſſion in Syrien und Aegypten ausſendete. Offen zu predigen begann er erſt im Jahre 408 der Hidſchret, nachdem er ſchon länger (etwa 3 Jahre) in Aegypten ſich aufgehalten hatte. Zu ſeinen Proſelyten hatte auch der noch junge Neſchtekin Daraſi gehört; es wäre möglich, daß er durch dieſen die öffentliche Meinung habe erforſchen wollen und deßhalb zu ſeinem frechen Verfahren vielleicht veranlaßt hätte, aber wahrſcheinlicher beabſichtigte der Schüler dem Meiſter zuvorzukommen

und den zu verhoffenden Vortheil ſich zuzuwenden. Wenigſtens beſchuldigt ihn Hamſa des Hochmuthes und der Anmaßung, ſich des Dienſtes der Offenbarung zu bemächtigen; er tadelt es, daß er ſich über ihn erhoben, indem er ſich Schwert des Glaubens und Herr der Anhänger des Leiters genannt, und ſich ſelbſt für den Imam erklärt habe (er belegt ihn mit Schimpfnamen, wie Kalb, Schwein, Satan). Natürlich fand zwiſchen Hamſa und dem Chalifen eine innige Beziehung ſtatt, und die wahren Abſichten des Letzteren enthüllten ſich immer mehr. Das Gebet, welches er ſonſt an feſtlichen Tagen in der Moſchee zu halten gewohnt war, hielt er nicht mehr, die Wallfahrt nach Mekka hinderte er unter nichtigem Vorwande, und ſchickte kein Geſchenk mehr zum Schmuck der Kaaba. Während die Sekte der Daraſiten (Druſen) unter ſeinem Schutze und durch ſeine offenkundige Begünſtigung ſich bildete und immer größern Anhang gewann, wuchs auch die Entrüſtung der ächten Moslimen, ſo daß es zu einem Zuſammenſtoß der feindlichen Elemente in Kurzem kommen mußte. Als daher im Jahre 411 der Hidſchret ein Haufe von Hamſa's Genoſſen, darunter namentlich Berdhaï, in eine Moſchee eindrang und den Kadhi aufforderte, Hakim's Gottheit anzuerkennen, wurde der Sprecher getödtet und außerdem manche Andere. Der Chalif ließ zwar die Thäter ergreifen und hinrichten, dagegen wurde Hamſa's Wohnung von Männern der Gegenpartei angegriffen, ausgeplündert und zerſtört, auch die darin befindlichen Perſonen ermordet; Hamſa ſelbſt entkam in's Chalifenſchloß und wurde von Hakim verborgen, welcher der ungeſtümen Forderung der Gegner, ihn auszuliefern, mit der Unwahrheit auswich, daß er ihn habe hinrichten laſſen. Der gewandte Sachwalter des Druſenthums hat freilich dieſes Ereigniß ganz zu ſeinen Gunſten dargeſtellt und benutzt es ſogar als Beweis für ſeine göttliche Sendung. Seit dem Jahre 408 der Hidſchret ſuchte der Chalif ſich auch den Schein zu geben, daß er das Verborgene wiſſe, und zu dem Ende durch ein ſehr weit getriebenes Spionirſyſtem die Geheimniſſe der Leute zu erforſchen, gab vor, daß er mit Gott in einem beſondern Verkehr ſtehe, verlangte auch, daß Jedermann bei Nennung ſeines Namens im öffentlichen Gebete in der Moſchee ſich erhebe. Die blinde Menge fing an Erſteres zu glauben und das Zweite zu thun, ja ſein Verlangen wohl noch zu überbieten, ſo daß ſich Viele aus Eigennutz oder Schwachſinnigkeit bei der Nennung ſeines Namens niederwarfen, und ihm auch außerhalb der Moſchee dieſelbe Ehrenbezeugung erwieſen, indem ſie riefen: „O des Einzigen, des Einen! o du, der du Leben und Tod verleihſt!“ Solche frevelhafte Reden ließ er nicht nur zu, ſondern nahm ſie wohlgefällig auf und förderte ſie, indem er denſelben Ton anſchlug und ſprach: „Der Nil iſt mein, ich bin's, der ihn ſchuf.“ Für Juden und Chriſten brachte ſeine nunmehrige Denkweiſe den Vortheil, daß er nach neunjähriger Verfolgung derſelben duldſamer gegen ſie wurde (im Jahre 411 der Hidſchret, ſeinem Todesjahre), überhaupt Gewiſſensfreiheit gab, und ſogar Chriſten, welche in der Drangſal ſich nur äußerlich zum Islam bekannt, aber dem Chriſtenthum nicht wirklich entſagt hatten, die Erlaubniß gab, offen ihren frühern Glauben zu bekennen (6000 machten von der Erlaubniß Gebrauch). Die verſchloſſen geweſenen chriſtlichen Kirchen wurden wieder geöffnet und die zerſtörten hergeſtellt, den Chriſten die ihnen genommenen Beſitzungen zurückerſtattet, die harten Geſetze gegen ſie aufgehoben.

Hakim ſoll aus ſeinem Horoſkop geſchloſſen haben, daß ihm in der Nacht, wo er umkam, und am folgenden Tage große Gefahr drohe; ſeine Mutter habe ihn daher dringend abgemahnt, während dieſer bedenklichen Zeit den Palaſt zu verlaſſen, und er ihr zu bleiben verſprochen haben, aber die Macht der Gewohnheit habe dermaßen überwogen, daß er doch noch, nachdem der größeſte Theil der Nacht vorbei war, auf ſeinem Eſel nach Karafa geritten ſey. Auf dem gewöhnlich von ihm beſuchten Berge Mokattam blickte er auf zum morgendlichen Sternhimmel, ſah den Mars am Horizonte heraufſteigen und murmelte vor ſich hin: „Du biſt alſo heraufgeſtiegen, Verfluchter, Blutvergießer! meine Stunde iſt gekommen.“ Die gedungenen Mörder, welche auf den Rath ſeiner ihm zürnenden und ihn fürchtenden Schweſter Sitt almulk hier verſteckt waren, fielen über ihn her, tödteten ihn und den jungen Sklaven, welchen er als alleinigen Begleiter bis

zu dieſer Stelle mitgenommen hatte, verſtümmelten ſein Reitthier und nahmen ſeinen Leichnam mit, um ihn in den Palaſt zu ſchaffen, wo er vergraben wurde. Sein plötzliches Verſchwinden in einem Alter von 36 Jahren und 7 Monaten erklärte die darum befragte Schweſter als ein freiwilliges Sichverbergen, um der ihm 7 Tage lang drohenden Todesgefahr zu entgehen. Dieſe Woche benutzte ſie, um durch kluge Schritte, reiche Geldſpenden u. ſ. w. Hakim's Sohne, welcher noch ein Kind war, die Nachfolge zu ſichern. Dann ſchaffte ſie Alle aus dem Wege, welche um den eigentlichen Hergang der Sache wußten. Bei einem Theile der ägyptiſchen Bevölkerung ſtand es übrigens feſt, Hakim ſey nicht todt. Seine Verehrer, die Druſen, hoffen noch immer ſeine Rückkehr. Andere behaupteten, er ſey in die ſketiſche Wüſte gegangen und dort Mönch geworden. Dem Barhebräus wurde zu Damaskus von ägyptiſchen Geſetzlehrern erzählt (vgl. Chronic. Syriac. p. 221), während der Chalif die Chriſten heftig verfolgt habe, ſey ihm Jeſus erſchienen und von der Zeit an ſey er gläubig geworden, in die Wüſte gegangen und daſelbſt geſtorben. Die ſcheinbar räthſelhafte Weiſe, in welcher er verſchwand, entſprach zu ſehr dem menſchlichen Hange zum Wunderbaren, dazu kamen hier noch verſchiedene Intereſſen in's Spiel (namentlich auch das druſiſche), als daß nicht das ſpäter bekannt gewordene Faktiſche bei Vielen hätte ungläubig aufgenommen werden ſollen. Nach einer von Makriſi mitgetheilten Ueberlieferung wäre Hakim nicht auf Veranſtaltung ſeiner Schweſter, ſondern durch einen eifrigen Moslim erdolcht worden. An Betrügern, welche ſich für Hakim ausgaben, fehlte es auch nicht; ein chriſtlicher Apoſtat, Scherut, welcher in Geſtalt und Stimme mit demſelben viel Aehnlichkeit hatte und den Namen Abularab annahm, ſpielte dieſe Rolle 20 Jahre lang. Einer Schrift des Hamſa zufolge hatten die Druſen die Sünden der Menſchen als die Urſache davon anzuſehen, daß Hakim verſchwunden ſey; der Lehrer verbietet ihnen daher, denſelben zu ſuchen oder den Ort, wohin er ſich zurückgezogen habe, erforſchen zu wollen (*Silv. de Sacy*, Chrestom. Arab. T. I. p. 275. 277. 279). Dieſer Druſengott hatte große, dunkelblaue, lebhafte Augen und eine ſtarke, furchtbare Stimme; Unbeſtändigkeit und Grauſamkeit, unbegrenzte Eitelkeit, Neigung zu Thorheit, zu Sonderbarkeit und Aberglauben, Mangel alles ſittlich-religiöſen Halts neben einer gewiſſen Klugheit und Urtheilsſchärfe, ſelbſt Genialität, auch zuweilen, aber im Ganzen ſelten mit Anwandlungen von Gefühl für Gerechtigkeit, Billigkeit und Großmuth ſind die hervorſtechenden Züge ſeines Karakters. Möglich, daß ſeine Gegner ſich in manchen Stücken Uebertreibungen zu Schulden kommen ließen; aber wenn man auch ſehr viel darauf rechnen wollte (18,000 Menſchen ſollen Opfer ſeiner Intoleranz und Grauſamkeit geworden ſeyn), ſo bleibt doch noch genug übrig, um den Fluch zu erklären, welcher auf ſeinem Namen laſtet. Selbſt die geſchichtliche Beweisführung für ſeine Gottheit, welche in den Klaſſikern der Druſenlehre unternommen wird, läßt für Jeden, der zwiſchen den Zeilen zu leſen verſteht, über die ſittliche Verworfenheit, grauſame Launenhaftigkeit und den Wahnwitz des Hochgeprieſenen keinen Zweifel übrig.

Nach Hamſa's angeblicher Offenbarung rechnet die druſiſche Aera (genannt die Jahre Hamſa's); ihr Anfang wird in's Jahr 408 der Hidſchret geſetzt. Seine Wirkſamkeit bei Hakim's Lebzeiten fällt eben in dieſes Jahr, ſo wie in die Jahre 410 und 411. Seine erſten Schüler bis zum Jahr 408 waren Ali ben Ahmed Habbal, welcher wieder den Daraſi gewann, und Mobarek ben Ali. Das Jahr 409 iſt aus Hamſa's Aera ausgeſchloſſen und erſcheint den Druſen als Jahr der Prüfung und Drangſal. Hamſa mußte ſich während deſſelben verborgen halten; da alſo ſeine Miſſionsthätigkeit damals faſt ganz gehemmt war, benutzte er dieſe Zeit zur Abfaſſung einer Reihe von Schriften, welche für das druſiſche Glaubensſyſtem als die grundlegenden anzuſehen ſind. Wichtige Abſchnitte daraus hat *Silv. de Sacy* in ſeiner Chrestomathie arabe mit franzöſiſcher Ueberſetzung bekannt gemacht, in Ueberſetzung auch Vieles daraus ſeinem ausgezeichneten Exposé de la religion des Druzes T. I. und II. einverleibt und daraus Phil. Wolff in ſeiner deutſchen Bearbeitung des Silv. de Sacy'ſchen Exposé wiederholt. Aus dieſen ſchriftlichen Denkmälern ergibt ſich, daß Hamſa kein gewöhnlicher Menſch war, am allerwenigſten ein blinder fanatiſcher Schwärmer, ſondern ſeines Zieles ſich vollkommen be-

wußt, mit Conſequenz darauf losſteuerte. Wie es mit ſeiner Ueberzeugung geſtanden habe, darüber darf man aus ihnen keinen directen Aufſchluß erwarten, und wenn ſeine Darſtellung von Begebenheiten, in welchen er als Mithandelnder oder als davon Betroffener betheiligt war, nicht einfach und aufrichtig den wahren Thatbeſtand vorlegt, ſo unterſtützt dieſe nicht bloß ſubjektive, ſondern künſtlich verhüllende oder abſichtlich entſtellende Benutzung des hiſtoriſchen Stoffes zu apologetiſch-polemiſchen Zwecken allerdings den Verdacht, daß er ſelber an den coloſſalen Irrthum wohl nicht geglaubt haben möge, deſſen ſyſtematiſche Ausführung und in wiederholten Angriff genommene Begründung ſein noch jetzt nachwirkendes Werk iſt. Freilich als etwas Gewiſſes iſt es dennoch nicht hinzuſtellen, Hamſa ſey der Wahrheit und dem Sinn für das Heilige und Gute ſo entfremdet geweſen, daß er mit vollem Bewußtſeyn ſeine läſterliche Gotteslehre erſonnen und in die moslimiſche Welt einzuführen alle Kräfte aufgeboten habe. Vor einem ganz abſchließenden Urtheile warnt namentlich der Umſtand, daß ſchon lange vor ſeinen Hirngeſpinſten die ſonderbarſten und lächerlichſten, den Textesworten des Koran ſchnurſtracks entgegenſtehenden, mit dem moslimiſchen Glaubensſyſtem ganz unvereinbaren Vorſtellungen unter den Muhammedanern Freunde und Vertheidiger fanden und vermöge der allegoriſchen Erklärungsweiſe aus ihrem Religionsbuche ſelbſt hergeleitet und durch Ausſprüche deſſelben mit mehr oder weniger Schein belegt und geſtützt wurden. Hamſa könnte ſich alſo ſelbſt belogen haben. Dies zu glauben, wird einem freilich ſchwer, wenn man in ſeinen Auslaſſungen über ſeine eigne Würde und Stellung, wie z. B. in der Schrift: „Die Urſache der Urſachen“, Behauptungen findet, wie dieſe: „Ich bin die Wurzel der Creaturen, ich bin der rechte Weg, ich bin derjenige, der ſeinen Willen kennt; — ich bin — der Herr der Auferſtehung und des jüngſten Tags. — — Ich bin der Herr des letzten Ungewitters und durch mich werden alle Belohnungen vertheilt. Ich bin der, welcher die frühern Geſetze abſchafft und der die Anhänger des Polytheismus und der Lüge vertilgt“ u. ſ. w. Wie dem aber auch ſey; jedenfalls beſtätigte ſich an ihm in vollem Maße das evangeliſche Wort vom blinden Leiter der Blinden. Ob das Fallen in die Grube ein ſo tiefes war, wie es ſeine Gegner behaupten, daß er z. B. geſchlechtliche Verbindung mit Schweſtern, Töchtern und Müttern erlaubt hätte, läßt ſich nicht entſcheiden; ſeine Schriften, ſo weit ſie bis jetzt bekannt ſind, enthalten dergleichen nicht. Vielmehr empfiehlt er darin eindringlich Reinheit der Sitten und eheliche Treue. Wenn die heutigen Druſen keine blutſchänderiſchen Ehen ſchließen, ſo iſt dies eine nothwendige Folge ihres äußern Bekenntniſſes des Islam, welcher dergleichen nicht geſtattet. Daß ſie übrigens, wie andre geheime Sekten Syriens, in dieſem Stück übel berüchtigt ſind, iſt nicht zu beſtreiten; aber die Wahrheit der Beſchuldigung derſelben vorausgeſetzt, könnten ſpätere Führer der Bethörten daran Schuld ſeyn, nicht aber ihr erſtes Oberhaupt. Das Jahr der gezwungenen Muße Hamſa's wurde auch inſofern wichtig, als er in demſelben die bedeutendſten Apoſtel (den ſogenannten zweiten und dritten Mittler) gewann. Durch den Chalifen gegen Ende deſſelben auffallend begünſtigt, forderte er in einem Schreiben den Oberkhadi auf, ſich auf Entſcheidung der Streitigkeiten von Unitariern nicht einzulaſſen, ſondern ſie an ihn zu weiſen, damit er ſie nach dem geiſtigen Geſetz ſchlichte. Noch kühner wurde er im Jahr 410, ſo daß er ſein Verſteck aufgab und die in der druſiſchen Hierarchie ihm (dem Imam) zunächſt ſtehenden ſogenannten Mittler ausſendete. Es wird auch behauptet, Hakim habe aus Rückſicht auf ihn Daraſi, Berdhai und mehrere ihrer Anhänger um dieſe Zeit hinrichten laſſen. Dieſe wollten ſich offenbar Hamſa's Autorität nicht fügen, ſondern auf eigene Hand ihrer gemeinſchaftlichen Irrlehre Eingang verſchaffen und ſich an die Spitze ſtellen, ohne Hamſa's Geiſt und Klugheit zu beſitzen. Im Jahr 411, dem Todesjahre des Chalifen, vielleicht auch noch 412 ſchrieb Hamſa Einiges, namentlich eine „Abhandlung über die Abweſenheit (nämlich Hakim's)“. Doch bald nachher fand er es gerathen, ſich zurückzuziehen, und bemühte ſich, in ſeiner Schrift: „Ankündigung und Aufmunterung zu heilen die treuen Freunde der Wahrheit von der Krankheit und Beſtürzung“, die darüber beunruhigten Gemüther zu beſchwichtigen, ſowie vor Abfall und Verführung, beſonders

eines gewiſſen Albarbarijja zu warnen, auch ſeine Rückkehr in Herrlichkeit und Sieg über ſeine Feinde anzukündigen. Ueber ſeine weiteren Geſchicke ſchweigt die Geſchichte.

Dem Hamſa ſtand unter den druſiſchen Verſtänden zunächſt Ismaël ben Muhammed Temimi, der ſogenannte zweite Mittler, ebenfalls ein gewandter Schriftſteller über die druſiſche Lehre; auch aus ihm haben *Silv. de Sacy* und Ph. Wolff längere Abſchnitte in ihre Darſtellung verwebt. Ueber die Geſchichte des ſogenannten dritten und vierten Mittlers, Muhammed ben Wahab, mit dem Beinamen Scheikh Ridha und Abulkhaïr Selama ben Abd alwahhab Samurri iſt die druſiſche Literatur ſehr dürftig. Dagegen hat der fünfte Mittler, Mektana oder Behaëddin großen und nachhaltigen Einfluß geübt. Er war ein ſehr fruchtbarer Schriftſteller und ſeine Thätigkeit läßt ſich vom Jahr 411 wenigſtens bis zum Jahr 430 der Hidſchret nachweiſen. Nach Hamſa's Zurücktritt ſtand er im Vordergrunde und ließ kein Mittel zur größern Verbreitung der Sekte unverſucht. Seine Schreiben gingen im Oſten bis Multan und bis zu den Grenzen Indiens, im Weſten bis nach Conſtantinopel. Zwei darunter ſind an die Kaiſer Conſtantin VIII. und Michael den Paphlagonier gerichtet; er bemühte ſich, ihnen darin zu zeigen, daß in Hamſa der Meſſias wiedergekommen ſey. Auch abtrünnige Unitarier, welche das Syſtem entſtellten, ganz vorzüglich aber einen gewiſſen Ibn alcurdi, bekämpfte er lebhaft. Die geiſtesverwandten Karmaten in Lahſa zu gewinnen, gelang ihm aber nicht, auch ſonſt ſchlug ihm mancher Plan fehl, und dabei mehrten ſich die perſönlichen Gefahren, ſo daß auch er ſich zurückzuziehen den Entſchluß faßte. Dennoch konnte er es nicht laſſen, auch aus der Verborgenheit heraus noch eine Reihe von Jahren für die Aufrechthaltung der von ihm verkündigten Lehre zu wirken. Aus ſeinen zahlreichen Werken findet man bei *Silv. de Sacy* und Ph. Wolff reichhaltige und karakteriſtiſche Auszüge. Darnach hätte Hamſa nicht leicht einen beſſeren Vertreter ſeiner Anſichten wählen können, welcher ſie rein zu erhalten bemüht war und zugleich in ſchwunghafter Form mit ſich fortzureißen wußte, auch durch Bildung und dichteriſche Phantaſie, durch ſorgfältige Umſicht und Energie, durch Unerſchrockenheit und Ausdauer zu einem geiſtigen Führer in ſchwierigen Zeiten vorzüglich geſchickt und ſeiner ungewöhnlichen Aufgabe vollkommen gewachſen war. Auch nach ihm hat es den Druſen nicht an Männern von literariſcher Thätigkeit gefehlt; aber ſie gelangten nicht zu dem Anſehen der frühern Führer. Aus ſpäterer Zeit ſtammen namentlich die in Frage und Antwort eingekleideten Entwickelungen ihres Lehrſyſtems, eine Art Katechismen, welche J. G. Ch. Adler im Museum Cuficum Borgianum p. 116 sq. und Joh. Gottfr. Eichhorn im Repertor. für bibl. u. morgenl. Lit. 12. Th. S. 155 f. im Originaltext mit lat., bezüglich deutſch. Ueberſ. bekannt gemacht haben. Ueberhaupt ſcheint mit Behaëddin's Rücktritt aus der öffentlich ſichtbaren Vorſtandſchaft der Partei Stillſtand, ja Rückſchritt erfolgt zu ſeyn. Das nach allen Seiten durchgebildete und entwickelte Syſtem war an ſeiner natürlichen Grenze angelangt und ließ höchſtens in unwichtigen Einzelnheiten noch ausſchmückende und erweiternde Nüancen zu. Die Geſchichte der Sekte von da bis auf die Jetztzeit liegt zwar im Dunkeln; aber ſie würde uns wahrſcheinlich nur von Ausartung durch ſpitzfindige Conſequenzmacherei und von allmählicher Beſchränkung der Sekte auf ein engeres Gebiet, vielleicht auch von Modificationen des Cultus zu berichten haben.

Das Glaubensſyſtem, wie es ſich aus den Hauptſchriften der Druſen ergibt, würde auf ſeinen kürzeſten Ausdruck zurückgeführt, ſo lauten: Es iſt nur Ein Gott, aber die Natur ſeines Weſens und ſeiner Eigenſchaften iſt nicht zu ergründen, die Sinne können ihn nicht erfaſſen, noch Worte ihn definiren. Er offenbarte ſich aber den Menſchen unter menſchlicher Geſtalt zu verſchiedenen Zeiten, theilte jedoch dabei die Unvollkommenheit und Schwachheit der Menſchen nicht. Zuletzt erſchien er in der Geſtalt des Hakim biamrillahi und eine fernere Offenbarung deſſelben iſt nicht zu erwarten. Um den Glauben ſeiner Bekenner zu prüfen und um die Heuchler von den wahren Verehrern zu ſcheiden, verbarg ſich Hakim, aber er wird bald in ſeiner Majeſtät wiederkommen, ſein Reich alsdann über die ganze Erde verbreiten und ſeinen treuen Anhängern ewige Seligkeit ſchenken. Das erſte der Geſchöpfe Gottes, ſeine einzige unmittelbare Hervor-

bringung, die erſte Emanation aus dem ſtrahlenden Lichte der Gottheit iſt die allgemeine Intelligenz (oder der univerſelle Verſtand); bei jeder Offenbarung Gottes erſchien auch ſie, zuletzt unter der Geſtalt des Hamſa ben Ahmed. Durch dieſen erſten Mittler wurden alle andern Geſchöpfe hervorgebracht; er hat allein die Kenntniß aller Wahrheit und theilt allen andern Mittlern, ſowie ſämmtlichen Gläubigen mittelbar oder unmittelbar, je nach ihrer Faſſungskraft und ihrem Verdienſt, aus dem ihm von Gott ausſchließlich verliehenen Schatze der Erkenntniß und Gnade mit. Nur er hat unmittelbaren Zutritt bei Gott; alle übrigen bedürfen ſeiner als des Vermittlers; er wird von Gott das Schwert empfangen zur Beſiegung ſeiner Feinde, zum Triumphe der wahren Religion und zur Austheilung von Belohnung und Strafe. Unter ihm ſtehen noch Mittler verſchiedenen Ranges in feſtgeſtellter Folge; auch ſie haben Anſpruch auf Gehorſam und Unterwürfigkeit der Gläubigen. Die Anzahl der Menſchen, deren Seelen alle durch die allgemeine Intelligenz geſchaffen wurden, bleibt ſich immer gleich, aber ihre Seelen gehen nach und nach in verſchiedene Körper über. Dabei gelangen ſie auf höhere Stufen, wenn ſie der Wahrheit huldigen und ſie ſorgſam erwägen; das Gegentheil widerfährt ihnen, wenn ſie dies unterlaſſen. Die früheren Religionen ſind nur Vorbilder der wahren und ihre Gebräuche nur Allegorien; daher müſſen ſie nach Offenbarwerdung der wahren Religion abgeſchafft werden. Losſagung von jenen, Wahrhaftigkeit in Worten, Liebe gegen die Brüder und Unterwerfung unter den Willen Gottes ſind die weſentlichen Pflichten des Einheitsbekenners. (Vgl. auch die ſummariſche Angabe in Silv. de *Sacy's* Exposé T. I. Introduct. p. I sq., wiederholt von Ph. Wolff, die Druſen S. 436 f. und in d. Reiſe in das gelobte Land S. 282 f., deßgl. K. Graul, Reiſe nach Oſtindien üb. Paläſtina, 1 Th. S. 76 f.) Ohne Einſicht in das Detail der einzelnen Glaubensartikel empfängt man freilich in die ganze Anſchauungs- und Betrachtungsweiſe, welche die Druſenlehre durchzieht, keinen vollſtändigen Einblick; namentlich tritt erſt beim Einzelnen das Bizarre und Wunderliche derſelben recht fühlbar.

Was iſt aber der Kern des Druſismus und wodurch erweckt er vorzugsweiſe Aufmerkſamkeit in der Religionsgeſchichte? Er ſtellt allerdings, da ſich ſeine Anhänger Einheitsbekenner nennen, mit ſtarkem Accent die Einheit des göttlichen Weſens als ſein Hauptdogma hin, aber dieſe iſt, abgeſehen vom Judenthum und Chriſtenthum, auch von der Grundgedanke des Islams, wie der Anfang ſeines Bekenntniſſes: »Es iſt kein Gott außer Gott« hinlänglich bezeugt. Vielmehr iſt der Begriff der Vermittlung des göttlichen Weſens, welchen der Islam läugnet und worin er der chriſtlichen Idee negirend gegenübertritt, im druſiſchen Syſteme der eigentliche Cardinalpunkt. Ueberhaupt drängte ſich in den geiſtigen Bewegungen, welche innerhalb der islamitiſchen Welt Statt fanden, dieſe vom Islam ſtreng zurückgewieſene Vorſtellung mit aller Kraft hervor, ſie ſchloß ſich zunächſt an Ali und deſſen Nachkommen an, welche man durch eine ununterbrochene Reihe mit dem erſten Verkündiger der Religion und deßhalb mit Gott ſelbſt verbunden wähnte. Durch allmählige Steigerung der Vorzüge Ali's und ſeiner Nachkommen gelangte man bis zur Vergötterung. Hamſa hat nur auf Hakim angewandt, was vor ihm ſchon über Ali aufgeſtellt worden war.

Bei der Schwierigkeit der metaphyſiſch-theologiſchen Sprache der druſiſchen Schriften und der Dunkelheit ihrer ſpeculativen Vorſtellungen und Entwickelungen iſt es natürlich, daß auch ſogar der große Arabiſt Silv. de Sacy manche Stelle der Erſteren in ſeinem ausgezeichneten Exposé falſch aufgefaßt und manche Nüance der Letztern mißverſtanden oder verkannt hat. Ein paar intereſſante, das Weſentliche des Syſtems berührende Momente der Art hat ſchon Joſ. Müller nachgewieſen (Gelehrte Anz. d. k. bayer. Akad. d. Wiſſ. 1842. Nr. 177—78. oder 15. Bd. S. 388 f.). Bei allem Reichthum der benutzten Quellen gingen ihm doch noch bedeutende Hülfsmittel ab, welche erſt ſeitdem nach Europa gelangten. Schade, daß es ihm nicht vergönnt war, wie er wollte, nach 40jähriger Beſchäftigung mit dem Gegenſtande ihn dadurch bis auf einen gewiſſen Punkt zu erſchöpfen, daß er in einem 3. Theile ſeines Werks die wichtigſten Stücke aus den von ihm gebrauchten druſiſchen Schriften auch im Originale als pièces justificatives

bekannt machen und ſo das in der Chrestom. Arab. Gegebene vermehren konnte. Aber auch ſo iſt ſein Buch noch immer das beſte über dieſe räthſelhafte Sekte, nachdem er in den darüber früher bekannt gemachten Abhandlungen in den Commentatt. soc. reg. Gotting. Vol. XVI. (1808), den Mémoires de l'institut royal (1818) und de l'acad. des Inscriptions (1831. 1832) ſchon ſchöne Beiträge zur Löſung dieſes der Religionsgeſchichte geſtellten Problems geliefert hatte. Die kürzere Darſtellung des Materials von Phil. Wolff iſt gleich empfehlenswerth. Unter den vor Silv. de Sacy erſchienenen Werken iſt außer dem ſchon erwähnten von Adler (Museum Cuf. Borg. Rom. 1782.) und J. G. Eichhorn (Repert. d. bibl. u. morgenl. Lit. 12. Th. S. 108 f.) beſonders zu erwähnen: Venture, hiſtor. Memoire üb. d. Druſen, im Anhang zu Memoirs of baron *de Tott* (Lond. 1786); J. G. Worbs, Geſchichte und Beſchreibung des Landes der Druſen in Syrien (Görl. 1799.), J. v. Hammer-Purgſtall, im Journ. Asiat. 1837. Novemberheft (3. Sér. T. IV. p. 483 sq.). Dagegen ſind *Regnault's* Recherches sur les Druzes et sur leur religion (im Bulletin de la société de géogr.) und *Gius. Bokti's* Notizie sull' origine della religione dei Drusi raccolte da varj istorici arabi in den Fundgrub. d. Orients (1. Bd. S. 27 f.) von geringem Belange. Eine kritiſche Zuſammenſtellung der Nachrichten der orientaliſchen Schriftſteller und der europäiſchen Reiſenden über die Druſen würde immerhin recht belehrend ſeyn, aber Hauptſache bleibt doch immer, daß dem Forſcher die vorhandenen wichtigſten Druſenſchriften ſelbſt durch den Druck zur ruhigen und anhaltenden Benutzung dargeboten werden. Ein beurtheilendes Verzeichniß derjenigen, von welchen Silv. de Sacy Kunde hatte, liefert er ſelbſt im Exposé T. I. p. CCCCLIV. sq. und die von demſelben ſeinen Arbeiten zu Grunde liegenden hat in der Kürze Ph. Wolff a. a. O. S. 290—1 namhaft gemacht. Darnach befinden ſich Handſchriften in Rom (im Vatican), zu Paris, zu Wien, zu Oxford und Leyden. Später kamen ganze Sammlungen nach Upſala (ſ. Journ. asiat. 1841. Decemberheft. 3. Sér. T. XII. p. 614) und nach München. Ueber die Letzteren hat ſich Joſ. M. Müller (Gel. Anz. d. kön. bayr. Ak. d. Wiſſ. 1842. Nr. 176 f.) in einer ſehr ſchönen Abhandlung verbreitet und namentlich auch den daraus zu ziehenden wiſſenſchaftlichen Gewinn anſchaulich gemacht. Sie waren von Clotbey, dem Vorſtande des ägyptiſchen Medicinalweſens bei der Occupation Syriens durch das ägyptiſche Heer erworben und dem Könige von Bayern zugeſchickt worden. Darunter befindet ſich Manches, was Silv. de Sacy noch nicht gebraucht hat. Mehrere der Handſchriften ſind ſehr werthvoll und wichtig; denn Werke von Hamſa (z. B. die ſehr bedeutende „Enthüllung der Wahrheiten“) und Moktana, alſo den erſten druſiſchen Autoritäten, ſind dabei. Aber auch das Uebrige gewährt Aufklärung und Nachhülfe, wo die bisher bekannten Handſchriften lückenhaft oder undeutlich waren und ihre Lesarten auf Schreibfehlern beruhten.

Endlich über den Cultus der Druſen iſt wenig zu ſagen; er wird von ihnen zu geheim gehalten, als daß Genaueres darüber hätte bekannt werden können. Die zu den religiöſen Verſammlungen beſtimmte Zeit iſt am Freitag, d. h. unmittelbar nach Eintritt der Abenddämmerung des Donnerſtags. Die Tempel (Khalwa, Halue) ſind ohne Schmuck und in abgelegenen Gegenden erbaut. Der männliche Theil der Verſammlung wird durch ein Gitter von dem weiblichen getrennt. Vor dem Anfange der einfachen Handlungen, welche den Cultus ausmachen, werden verſchiedene Angelegenheiten der Druſen (politiſche, gemeindliche, perſönlich-individuelle) beſprochen und erledigt. Dann werden Abſchnitte aus ihren heiligen Büchern vorgeleſen und Hymnen geſungen, hierauf Feigen, Roſinen u. ſ. w. gegeſſen auf Koſten der für den Tempel beſtehenden Stiftungen und die Verſammlung geht aus einander. Die vornehmſten Okkal's bleiben allein noch zurück, um ſich über die Maßregeln zu beſprechen, zu welchen das ihnen Kundgewordene Veranlaſſung gibt. Im Heiligthum ſoll auch ein angeblich von den Druſen göttlich verehrtes goldenes Kalb in einer Kiſte aufbewahrt werden, welches man gewöhnlich für das Bild Hakim's erklärt hat. Eine Abbildung davon hat Adler a. a. O. auf Tab. X. nach einem im Museum Borgianum zu Rom befindlichen Exemplare aus

Neſſing gegeben. Daſſelbe iſt mit geheimen Zeichen und unbekannten Schriftzügen bedeckt, welche an die arabiſche Schrift mehr oder weniger erinnern. Schon *Venture* (Memoirs of baron *de Tott*, Appendix p. 98) erklärt jene Annahme, dies Kalb ſey ein Idol der Druſen, für unrichtig, da ihre Religionsbücher ſich auf's Lebhafteſte gegen Bilderdienſt ausſprechen, und *Silv. de Sacy* (Exposé T. I. p. 231—32) ſtimmt ihm ganz bei. Das Kalb iſt, wie Venture vermuthet, nichts als Symbol der anderen Religionen, welche auch in den druſiſchen Büchern mit dem bildlichen Ausdrucke Kalb und Ochſe bezeichnet werden, oder auch vielleicht, wie Silv. de Sacy glaubt, ein Zeichen des Feindes von Hakim. Höchſt wahrſcheinlich iſt dieſer Theil des Ritus mit dem Kalbe erſt ſpät in den Cultus eingeführt; der alte und echte Druſismus wußte Nichts davon. A. G. Hoffmann.

Druſilla, Tochter Herodis Agrippa I., Act. 12, 23., und der Cypra, Schweſter Agrippa's II., der Bernice und Mariamne, verlor ihren Vater ſchon im 6. Jahre, und war bereits vor ſeinem Tode dem Epiphanes, Sohn des Antiochus, Königs von Commagene, verlobt worden, unter der Bedingung, daß der Verlobte ſich beſchneiden ließe. Als ihn nachher dies Verſprechen gereute, heirathete ſie Azizus, König von Emeſa (Jos. Ant. XIX. 9. 1. XX. 7. 1.). Felix, Procurator von Paläſtina, ſah ſie*), wurde von ihrer Schönheit ergriffen und bewog ſie durch den Zauberer Simon, ihren Mann zu verlaſſen und mit Uebertretung der jüdiſchen Geſetze**) ihn, den Felix, zu heirathen. Ihre Schönheit hatte den Neid ihrer Schweſter Bernice erweckt, und ſo wollte ſie durch ihren Ehebruch auch dem mit Unannehmlichkeiten verbundenen Verhältniſſe zu ihrer Schweſter entgehen. Der Sohn Agrippa, den ſie von Felix hatte, kam um bei einem Ausbruche des Veſuv (Jos. Ant. XX. 7. 2.). Unter der Statthalterſchaft des Felix wurde Paulus in Jeruſalem gefangen genommen und gefangen nach Cäſarea gebracht. Felix kam damals ſelbſt nach Cäſarea mit ſeiner Frau, und wahrſcheinlich durch ſeine Frau bewogen, denn es heißt, daß er von Paulus einen Vortrag über der Chriſten Glauben anhörte; es mochte die jüdiſche Druſilla intereſſiren, etwas Neues über den Meſſias zu vernehmen. Paulus zeugte in ſeiner Rede allerdings von dem erſchienenen Heiland, nahm aber davon Anlaß, zu ſeinen mit Ehebruch befleckten Zuhörern von der Gerechtigkeit, der Enthaltſamkeit und dem Gericht zu reden, worüber Felix erſchrocken ihn entließ. Sein Sinn war aber ſo wenig geändert worden, daß er von Paulus ſogar Beſtechung erwartete und in dieſer Abſicht ſpäterhin noch mehrere Unterredungen mit ihm hatte (Act. 24, 24—26.). Herzog.

Druſius, Johannes, der berühmte Orientaliſt und Exeget, einer von den Männern, denen die holländiſchen Univerſitäten und Schulen den Ruhm verdanken, vom Ende des 16. Jahrhunderts an und während des 17. die auch von den lutheriſchen Theologen Deutſchlands, Dänemarks und Schwedens anerkannten und viele junge Männer aus allen proteſtantiſchen Ländern an ſich ziehenden Hauptſitze der bibliſchen Wiſſenſchaften geweſen zu ſeyn, wurde in Oudenaarde in Oſtflandern am 28. Juni 1550 geboren. Sein Vater, deſſen Familienname van den Drieſche war, wünſchte, daß ſein Sohn Theologe werde. Er ſchickte ihn 10 Jahr alt nach Gent, wo er Unterricht in der lateiniſchen und griechiſchen Sprache erhielt, drei Jahre ſpäter nach Löwen, wo Cornelius Valerius und Johannes Stadius ſeine Lehrer waren. Durch die religiöſen Wirren und Kämpfe in dem Jahre 1567 verlor der ſehr wohlhabende Vater, welcher ein eifriger Proteſtant war, einen großen Theil ſeines Vermögens (ſ. Drusii epistola ad Pancratium Castricomium bei *Curiander*, vita Drusii p. 34) und ſah ſich genöthigt in England eine Zufluchtsſtätte zu ſuchen. Seine Mutter, eine ſtrenge Katholikin, wollte nicht zugeben,

*) Die Nachricht bei Tacitus, hist. X. 9., daß Felix damals bereits mit einer andern Druſilla, Enkelin des Marcus Antonius und der Cleopatra verheirathet war, iſt wahrſcheinlich aus der Verwechslung mit der jüdiſchen Druſilla entſtanden.

**) *Παραβηναι τα τε πατρια νομιμα πειθεται*, dieſe Worte des Joſephus ſind von Vielen ſo verſtanden worden, daß Druſilla der jüdiſchen Religion entſagt habe.

daß der Sohn ihm folge. Sie ließ ihn zuerſt nach Oudenaarde kommen, ſchickte ihn dann nach Dornick (Tournai), doch gelang es ihm am Ende des Jahres 1567, ſich der von der Mutter angeordneten Beaufſichtigung zu entziehen und ſich zu ſeinem Vater nach London zu begeben. Hier fand er einen der hebräiſchen Sprache ſehr kundigen Lehrer, den früheren Profeſſor in Cadom, A. R. le Chevalier, der den jungen Druſius lieb gewann und, als er bald darauf als Profeſſor der hebräiſchen Sprache nach Cambridge berufen ward, ihn nicht nur mit ſich nahm, ſondern auch in ſeinem Hauſe wohnen ließ. Nach einem Jahre etwa kehrte le Chevalier in ſein Vaterland Frankreich zurück. Nach Meurſius (Athen. Bat.) folgte ihm Druſius dorthin; nach den Angaben Anderer, die glaubwürdiger ſind, blieb er mit Erlaubniß des Vaters noch ein Jahr in Cambridge, wo er ſich vorzugsweiſe mit dem Studium der griechiſchen Klaſſiker beſchäftigte. Nach London ging er 1571 zurück; von hier aus wollte er Frankreich beſuchen, gab aber dieſen Plan auf, als er die Nachricht von den Gräueln der Bartholomäusnacht erhielt. Um dieſe Zeit gelangten an ihn zwei Aufforderungen zur Uebernahme erwünſchter Aemter in Oxford und Cambridge. Er entſchloß ſich nach Oxford zu gehen, wo er, 22 Jahr alt, Profeſſor der orientaliſchen Sprachen ward. Nachdem er vier Jahre mit großem Erfolge als akademiſcher Lehrer in Oxford gewirkt hatte, ging er, wie angegeben wird aus Rückſicht auf ſeine Familie, nach Löwen, um hier die Rechte zu ſtudiren. Die in Folge der religiöſen Wirren ausgebrochenen Kriegsunruhen zwangen ihn Löwen zu verlaſſen und ſich wiederum zu ſeinem Vater nach London zu begeben, mit dem er dann 1576 nach dem Frieden von Gent in ſein Vaterland zurückkehrte. Das Anerbieten in Staatsdienſte zu treten, ſchlug er aus, nahm aber 1577 einen Ruf nach Leiden an, wo er Profeſſor der orientaliſchen Sprachen ward. Hier verheirathete er ſich 1580 mit einer Katholikin Maria van der Varent (Maria Varentia), die der proteſtantiſchen Lehre zugethan war und bald nach der Hochzeit zur proteſtantiſchen Kirche übertrat. Da ungeachtet der Fürſprache des Prinzen von Oranien die Behörde in Leiden nichts that, um ihn ihrer Univerſität zu erhalten, und eine ſorgenloſere Stellung, als Leiden ihm darbot, ihm erwünſcht ſeyn mußte, folgte er 1585 einem Rufe nach Franecker, wo er bis zu ſeinem am 12. Februar 1616 (alten Stils) erfolgten Tode als Profeſſor der hebräiſchen Sprache lebte. Eine ruhige Thätigkeit ward ihm nicht zu Theil und konnte mitten unter den theologiſchen Streitigkeiten und den dogmatiſchen Gegenſätzen, deren Schauplatz damals die Niederlande waren, einem Manne nicht zu Theil werden, der von ſich ſelbſt bekannte: non sum theologus; an Grammatici nomen, quod aliquando probrose mihi objectum, tueri possim, nescio. Amici, quos nosti, negant: ego non contradico. Quid igitur es, inquies? Christianus sum, φιλαληθής sum, qui scribendo proficio et proficiendo scribo (Drusii tetragrammaton, Franecker 1604, p. 81). Seine Gelehrſamkeit und Tüchtigkeit ward aber überall, wo der theologiſche Standpunkt das unbefangene Urtheil nicht trübte, anerkannt und geſchätzt. Als ſich das Bedürfniß kund gab, ſtatt der gebräuchlichen holländiſchen Ueberſetzung der Bibel, vorzugsweiſe des Alten Teſtamentes, quae, wie Philipp van Marnix, Herr von Mont Saint-Aldegonde in einem Briefe an Druſius ſich ausdrückt, ex vitiosa Germanica Lutheri facta est vitiosior Belgico-Teutonica, eine neue aus der Urſprache anzufertigen und zu dieſem Zwecke 1596 eine Commiſſion niedergeſetzt ward, ſchlugen die frieſiſchen Stände ihn zum Mitgliede derſelben vor. Arminius und Uytenbogard hatten ihn zum Mitgliede dieſer Commiſſion empfohlen, die ſich unverrichteter Sache wieder auflöste, wahrſcheinlich weil ihre Mitglieder mit Arminius befreundet waren oder doch in Verdacht ſtanden, ſeiner Lehre geneigt zu ſeyn. Wir wiſſen wenigſtens, daß die Synode des öſtlichen Hollands das Werk der Bibelüberſetzung lieber anderen Händen anvertrauen wollte und nach dem Tode von Philipp Marnix auch wirklich andere Männer dazu berief, vergl. *Vriemoet*, Athenarum Frisiacarum libri II. p. 52. Später, 1600, beauftragten die Generalſtaaten unſern Druſius, Anmerkungen zu den ſchwierigen Stellen des Alten Teſtamentes zu ſchreiben, und ſetzten ihm, damit er ungeſtört mit dieſer Arbeit ſich

beſchäftigen könne, nicht nur einen Gehalt von 400 fl. aus, ſondern erſuchten auch die frieſiſchen Stände, ihn von allen Geſchäften ſeines Amtes zu befreien. Dieſe gingen willig auf dieſes Geſuch ein, hielten ihm ſogar einen Schreiber auf öffentliche Koſten, ſchlugen dem berühmten Manne, der ſo vielen Studirenden der Theologie Franecker zu beſuchen Veranlaſſung ward, ſeine 1603 an ſie gerichtete Bitte, ihn aus ſeinem Amte zu entlaſſen, ab, und ſorgten dafür, daß Sixtinus Amama, einer ſeiner begabteſten Schüler, unter ſeiner beſonderen Aufſicht ſich weiter auszubilden in den Stand geſetzt ward, um dereinſt ſein Nachfolger zu werden. Wiewohl Druſius der ihm übertragenen Arbeit mit großem Fleiße oblag, mußte er doch nicht ſelten Vorwürfe über ihr langſames Fortſchreiten hören; auch hatte er, der Freund von Arminius und Uytenbogard, viele Anfechtungen von Seiten anderer Theologen zu erdulden, welche ſeine exegetiſchen Ergebniſſe, wo ſie von herrſchenden Annahmen abwichen, als Irrthümer und willkürliche Vermuthungen zu bezeichnen immer geneigt waren. Dadurch wurden die letzten 16 Jahre ſeines Lebens ihm vielfach verkümmert. Mußte er ſich doch ſchon im Jahre 1600 in einem Briefe an Pancratius Caſtricomius gegen den Verdacht vertheidigen, daß er es mit der proteſtantiſchen Kirche nicht aufrichtig meine. Man ſagte ihm auch nach, daß er ein Anhänger der katholiſchen Kirche ſey, was man wohl daraus ſchloß, daß er die confessio Belgica zu unterſchreiben ſich geweigert hatte, gewiß nur deßhalb, weil er nicht alle ihre einzelnen Beſtimmungen als richtig anerkennen konnte. Selbſt die ſittliche Ehrbarkeit ſeines Hauſes und ſeiner Familie ward angefochten. Wir wundern uns nicht, daß er viele Feinde hatte. Er galt eben in einer Zeit ſtürmiſcher Kämpfe und aufgeregter Leidenſchaften für einen unentſchiedenen Mann, weil er mit aller Kraft der Förderung der bibliſchen Wiſſenſchaften ſich zugewandt hatte und bei ſeinen Forſchungen die dogmatiſchen Beſtimmungen der Parteien nicht als maßgebend anerkennen konnte. Daher die Vorwürfe und harten Beſchuldigungen, die ihn leider oft nur zu ſehr erbitterten, deren Ungerechtigkeit im Ganzen und Großen nicht nur von ihm, oft mit harten Worten, aufgedeckt, ſondern auch von Amama und Anderen nachgewieſen iſt. Sie genau und im Einzelnen zu würdigen und zu beurtheilen, würde nur dem geſtattet ſeyn, der die Zuſtände der holländiſchen Kirche und die bedeutenden Theologen, mit denen Druſius Kämpfe zu beſtehen hatte, durch mühſame Forſchungen kennen zu lernen unternimmt. — Während ſeines Lebens ward nur ein kleiner Theil der Anmerkungen zu altteſtamentl. Büchern bekannt gemacht; nach ſeinem Tode beſorgten Amama und Andere die Herausgabe der Anmerkungen zum Pentateuch, Franecker 1617, 4.; zu Joſ., Richter und Sam., ibidem 1618, 4.; zu den 12 Propheten, ibidem 1627, 4.; zu Hiob, ibidem 1636. In den Criticis sacris ſtehen die Anmerkungen von Druſius nach denen des Sebaſtian Münſter, Paul Fagius, Vatablus, Caſtalio und Clarius; ſie gehören zu den bedeutendſten und vorzüglichſten Anmerkungen in dieſem großen Sammelwerke, vergl. *Richard Simon*, histoire critique du V. T., Paris 1680. p. 499. — Verzeichniſſe der Schriften des Druſius, die größtentheils exegetiſchen Inhalts ſind, findet man in *Meursius*, Athenae Bat. p. 254, in *Vriemoet*, Athenarum Frisiacarum libri II. p. 59 sqq., in (*Niceron*) mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, Tom. XXII. p. 67 und ſonſt. Nachrichten über ſein Leben bieten die ebengenannten Werke dar, außerdem vorzugsweiſe Vitae operumque Joh. Drusii editorum et nondum editorum delineatio et tituli per Abelum Curiandrum (er war der Schwiegerſohn des Druſius), Franecker 1616; auch ſind zu vergleichen *Bayle*, diction. hist. et crit., wo die Kämpfe und Anfechtungen, welche Druſius zu beſtehen hatte, nur mit wenigen Worten angedeutet werden, und die von Tholuck, das akadem. Leben des 17. Jahrhunderts, Abtheil. II. S. 377 f. in der Anmerk. 11 angeführten Werke. Bertheau.

Druthmar, Chriſtian, aus Aquitanien, ausgezeichnet durch Gelehrſamkeit und beſonders durch Sprachkenntniſſe, daher mit dem Namen Grammaticus geſchmückt, lebte in der erſten Hälfte des neunten Jahrhunderts als Mönch in Corvey, kam darauf gegen die Mitte dieſes Jahrhunderts nach Stablo in die Diöceſe Lüttich, erklärte den dortigen

Mönchen die heil. Schrift, und verfaßte auch für sie einen Commentar zum Evangelium Matthäi, welcher sich vortheilhaft auszeichnet durch Klarheit der Darstellung und Hervorhebung des historischen Sinnes, als fundamentum omnis intelligentiae, der zuerst erforscht werden müsse, und dem der mystische untergeordnet sey. Man begreift nun, daß er bei solcher Richtung an den betreffenden Stellen des Ev. Matthäi der von Paschas Radbert vertretenen Lehre von der Wandlung der Abendmahlselemente nicht beipflichten konnte. Es herrscht freilich Streit über seine Ausdrücke und die Katholiken behaupten, daß sie verfälscht worden sind. Die erste Ausgabe jenes Commentars zum Matthäus, von Wimpheling 1514 zu Straßburg besorgt, ist verloren gegangen. Eine zweite Ausgabe wurde von Secer in Hagenau 1530 veranstaltet; dieser Secersche Text ging über in die Kölner Bibliotheca patrum (Tom. IX.) und in die Lyoner M. Bibliotheca patrum (Tom. XV.). Darin finden sich die Worte: hoc est corpus meum, i. e. in sacramento — und transferens spiritualiter corpus in panem, et sanguinem in vinum. Dagegen fand Sixtus von Siena in einem Codex der Franziskanerbibliothek in Lyon die Worte: hoc est corpus meum, h. e. vere in sacramento subsistens, und transferens corpus in panem et vinum in sanguinem. So wie nun die katholischen Theologen sich bemühen zu zeigen, daß auch der Secersche Text nichts Protestantisches enthalte, worin das indirekte Geständniß seiner Aechtheit enthalten ist, so behaupten wir, daß auch der Text des Sixtus von Siena das Katholische nicht eigentlich enthält. Deßwegen möchten wir aber nicht behaupten, daß dieser Text dem Secerschen vorzuziehen sey; es ist ja bekannt, wie sehr auch die Kirchenväter zu einer gewissen Zeit im römisch-katholischen Interesse emendirt worden sind. Der Emendator wagte es aber nicht, die Worte zu auffallend zu ändern; er hätte sich ja dadurch verrathen können. Herzog.

Dubosc, Peter, Sohn eines Advokaten am Parlament von Rouen, war geboren 1623 zu Bayeux, studirte Theologie zu Montauban und zu Saumur, und wurde bereits in seinem 23. Jahr Pfarrer der reformirten Gemeinde von Caen. Früh durch eine seltene Rednergabe ausgezeichnet, war er einer der ersten unter den Predigern seiner Kirche, welche der trockenen dogmatischen Methode entsagten, um durch Bilder und oratorische Wendungen auf die Phantasie und das Gefühl der Zuhörer zu wirken. Zwar finden sich in den von ihm erschienenen zwei Predigtsammlungen (2 Bde. Rotterd. 1692. 8. und 4 Bde. ebendas. 1701. 8.) noch mehrere Stücke, die vorzugsweise nur Dogmen exponiren, die andern aber sind meist tief eindringende praktische Anwendungen biblischer Thatsachen und Ideen; so namentlich die treffliche Predigt über die Thränen Petri, wegen der er von den Jesuiten angeklagt, und nur auf Verwendung des Herzogs von Longueville nicht weiter verfolgt wurde. Sein Ruf war so groß, daß 1658 das Consistorium von Charenton ihn an diese Kirche, in die Nähe der Hauptstadt, berief; die Gemeinde von Caen entließ ihn aber nicht. 1663 präsidirte er die Synode von Rouen. Von den Katholiken wegen seines Einflusses gehaßt, wurde er auf eine Verläumdung hin, 1664 nach Châlons verwiesen; allein auf die Erklärung, die er dem Kanzler Letellier gab, durfte er nach Caen zurückkehren. In den seit 1665 immer heftiger werdenden Verfolgungen leistete er seiner Kirche, durch Muth und Gewandtheit in den Verhandlungen mit dem Hof, wichtige Dienste; seine würdevolle Beredtsamkeit verschaffte ihm Achtung selbst bei Ludwig XIV., vor dem er mehrmals die Sache seiner Glaubensgenossen zu vertheidigen hatte. Ein Spruch des Parlaments von Rouen, vom 6. Juni 1685, verbot ihm sein Amt länger in Frankreich auszuüben; er zog sich nach Holland zurück, wo ihn der Fürst von Oranien mit der größten Ehre aufnahm; er starb den 2. Jan. 1692 als Pfarrer zu Rotterdam. Sein Schwiegersohn Legendre, früher Pfarrer zu Rouen, dann zu Rotterdam, gab seine Lebensbeschreibung heraus, welcher er eine, für die Zeitgeschichte wichtige Sammlung von Reden, Bedenken und Briefen Dubosc's beifügte (Rotterd. 1694, 8. und vermehrt, 1716, 8.). S. auch Baile, Art. Bosc. C. Schmidt.

Ducange, s. Du Fresne.

Duchoborzen, s. Russische Kirche.

Dudith (Dudich, Dudics), Andreas, von der angesehenen Familie der Horehovicza zu Ofen in Ungarn geboren (1533), kam, nachdem er in Breslau seine erste Bildung erhalten, nach Verona und lernte in der Nähe dieser Stadt den damals im Exil lebenden Reginald Pole kennen, der sein Freund und Wohlthäter wurde. Durch ihn trat er in Verbindung mit dem berühmten Paulus Manutius in Venedig und erwarb sich daselbst eine ausgezeichnete Kenntniß der griechischen und lateinischen Sprache. Als Pole, nach der Thronbesteigung der katholischen Maria, in der Würde eines Abgesandten des Pabstes Julius III. nach England zurückkehrte, war Dudith sein Begleiter (1553), und hatte Gelegenheit, nicht nur hohe Häupter in der Nähe zu sehen, sondern auch mit ausgezeichneten Männern Verbindungen anzuknüpfen. Nach einem einjährigen Aufenthalte in London bezog er die Universität Paris und widmete sich daselbst vorzüglich der griechischen Sprache und der peripatetischen Philosophie. In sein Vaterland zurückgekehrt, wurde er Probst zu Felheviz bei Ofen und Domherr. Allein die Liebe zu den Wissenschaften ließ ihm keine Ruhe. Er verschaffte sich die Erlaubniß, nach Italien zu reisen. In Padua legte er sich unter berühmten Lehrern auf das Studium der Rechtswissenschaft, schrieb während eines einjährigen Aufenthaltes daselbst mehrere gelehrte Werke und übersetzte die Biographie seines Gönners Pole aus dem Italienischen in's Lateinische (Venedig 1563. London 1690.). Ueber Florenz, wo ihn Cosimo de Medici auf's Freundlichste aufnahm, über Paris, wo er der Katharina von Medici einen Brief des Cosimo überbrachte, kam er nach Ungarn zurück, wurde apostolischer Protonotar, Pfalzgraf, bald darauf Bischof von Tinninien, und die ungarische Synode vom Jahre 1561 ernannte ihn als einen ihrer Abgeordneten für das Concil von Trident. Hier erschien er in seinem höchsten Glanze (1562). Seine fünf daselbst gehaltenen Reden nach den drei ersten zu urtheilen, die wir uns verschaffen konnten, enthalten durchaus nichts evangelisch-reformatorisches, vielmehr starke Ausfälle gegen die Reformation. Die erste handelt von den Verdiensten Ungarns um das Christenthum; in der zweiten und dritten empfiehlt er dringend den Gebrauch des Kelches im Abendmahle. Die vierte ist eine Lobrede auf Maximilian, den neuerwählten König von Böhmen. Die fünfte dringt darauf, daß die Bischöfe ihre Residenz nicht verlassen sollen. Von der Aufhebung des Cölibats sprach er nicht zu Trident, obwohl er die Absicht hegte, es zu thun; allein es bot sich ihm dazu keine günstige Gelegenheit dar. Er schrieb darüber eine eigene Abhandlung, matrimonium omni hominum ordini, sine exceptione, divina lege permissum esse, demonstratio A. D., in welcher Abhandlung er bezeugt, daß er zu Trident gegen seinen Wunsch nicht dazu gekommen, gegen den Cölibat zu sprechen. Wegen seiner Abneigung dagegen hatte er auch nur auf Zureden der Mutter das Bisthum angenommen. Noch während seines Aufenthaltes in Trident wurde er Bischof von Csanad; nun erhielt er noch ein anderes Bisthum, Fünfkirchen, und wurde geheimer Rath und Secretär bei der ungarischen Hofkanzlei in Wien. Eine Sendung nach Polen, im Auftrage von Kaiser Maximilian, um den König Siegmund August zur mildern Behandlung seiner Gattin zu stimmen, brachte in ihm eine große Umwandlung hervor (1565). Er erglühte von Liebe für Regina Shaß, ein Hoffräulein der polnischen Königin. Er entsagte allen seinen Würden und seinem Stande, sowie auch seiner Kirche, um jenes Fräulein zu heirathen, und siedelte sich mit ihr auf einer angekauften Besitzung im Städtchen Smigla in Böhmen an, um mit ihr den Wissenschaften und dem ehelichen Glücke zu leben. Obwohl Paul V. den Bann gegen ihn schleuderte und sein Bildniß in Rom verbrennen ließ, machten doch später Katholiken den Versuch, ihn in den Schooß der katholischen Kirche zurückzuführen. Kaiser Maximilian, der selbst zur Reformation hinneigte, und gegen den er sich in einer eigenen Schrift rechtfertigte*), blieb ihm nach wie vor gewogen, und behielt ihn ferner als Geschäftsträger in Polen; in welcher Eigenschaft er vergeblich sich bemühte, seinem Herrn die Krone dieses Landes zuzuwenden. Auch Rudolf II.,

*) A. D. Excusatio ad serenissimum regem.

so wenig er der Reformation gewogen war, gebrauchte Dudith's Hülfe in seinen Bestrebungen, Polen zu gewinnen. Damals gelang es ihm, einen großen Einfluß in diesem Lande auszuüben. Aber verdrängt durch die Gegenparthei des Stephan Bathori, zog er sich nach Schlesien zurück und siedelte sich in Breslau an (1579), wo er 1589 starb. Nach dem Tode seiner ersten Frau hatte er wieder geheirathet. Die vorzüglichsten unter seinen zahlreichen Schriften gab Reuter, Prof. in Heidelberg, nebst einem Abrisse seines Lebens heraus. Offenbach 1610. Seine fünf in Trident gehaltenen Reden erschienen 1743 in Halle. Die vollständigste Lebensbeschreibung findet sich in Stief's Versuch einer ausführlichen und zuverlässigen Geschichte vom Leben und Glaubensmeinung A. Dudith's. Breslau 1756. Das vollständige Verzeichniß seiner Schriften findet sich in der Memoria Hungarorum von Horbengi. S. besonders den Art. v. Rumy bei Ersch u. Gruber. Herzog.

Du Fresne, Seigneur du Cange, daher öfter unter diesem zweiten Namen vorkommend, von den Franzosen mit Recht als der Vater ihrer Geschichtschreibung des Mittelalters angesehen, geboren zu Amiens 18. December 1610, zeigte frühe bedeutende Gaben, die durch eine sorgfältige Erziehung unter der Leitung seines Vaters, im Jesuitencollegium seiner Vaterstadt und auf der Universität zu Orléans, wo er die Rechte studirte, entwickelt wurden. Schon im 21. Jahre wurde er Advocat, aber ohne zu plaidiren; er beschäftigte sich vielmehr mit seinem Lieblingsstudium, der Geschichte des Mittelalters. Nach dem Tode seines Vaters und nach seiner Verheirathung verschaffte er sich, um sich den Lebensunterhalt zu sichern, die Stelle eines Finanzdirectors in der Generalität von Amiens. Die Pflichten dieser Stelle, die er immer gewissenhaft erfüllte, die Erziehung seiner Kinder, die er selbst leitete, füllten seine Zeit aus. Nachdem er die meisten seiner Kinder verloren, erachtete er, daß sein väterliches Erbgut fortan zu seinem Unterhalte hinreiche, und gab seine Stelle als Finanzdirector auf, um sich ungetheilt den Studien hingeben zu können. Bescheiden, wie er war, wollte er lange Zeit hindurch von den Früchten seines Fleißes nichts dem Drucke übergeben. Denjenigen, die deßhalb in ihn drangen, pflegte er zu sagen: mihi cano et Musis. Erst im Jahr 1657 erschien sein erstes Werk, histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs françois. Ungeachtet der guten Aufnahme, welche dieses Werk fand, vergingen acht Jahre, bis er wieder als Schriftsteller auftrat. Von da an aber sprudelte der Quell seiner literarischen Thätigkeit ununterbrochen bis an sein Lebensende fort. Seit 1688, als die Pest in Amiens wüthete, hatte er sich nach Paris übergesiedelt, das er nun nicht wieder verließ, weil er hier die meisten Hülfsmittel für seine Studien fand. Immer heiter und ruhig, täglich seinen Spaziergang machend, der Erholung und Uebung wegen öfter Ball spielend, erreichte er ohne Krankheit das 77. Lebensjahr. Um sich von einer Unpäßlichkeit zu erholen, begab er sich 1688 in die Abtei St. Germain des Près, welche damals für Paris und Frankreich von derselben Bedeutung war, wie St. Victor im Mittelalter. Die Erholung, die er bei den dortigen gelehrten Benedictinern, seinen Freunden fand, war nicht von langer Dauer. In einem Briefe an Renaudot, dem ein Verzeichniß der Schriften beigefügt ist, hat Baluze die letzten Augenblicke des Seligen beschrieben, der inmitten der größten Schmerzen immer dieselbe Klarheit des Geistes beibehielt (1688).

Du Fresne suchte in den Studien einen ehrbaren und angenehmen Zeitvertreib. Er pflegte zu sagen: „wenn ich arbeite, so geschieht es aus Liebe zur Arbeit, nicht um Jemand Verdruß zu machen, aber eben so wenig mir selbst.“ So war er auch von seltener Uneigennützigkeit in Mittheilung der Früchte seiner Studien. Seinem Freunde Baluze übergab er einst sehr wichtige gelehrte Materialien zur freien Benützung. Auch einen andern Gelehrten, mit dem er weiter in keiner Verbindung stand, erwies er dieselbe Freundlichkeit. Seine Bescheidenheit war aber nicht geringer als sein Trieb, Andern zu dienen. „Wenden Sie sich an Mabillon,“ sprach er einst zu einem Gelehrten, der von ihm, als dem besten Kenner der Geschichte, Aufschluß über eine historische Frage verlangte. Der Gelehrte kommt zu Mabillon und redet ihn auch als den besten Kenner der

Geschichte an. »Man hat Sie falsch berichtet,« entgegnet Mabillon, »gehen Sie zu Du Cange.« — »Aber dieser ist es eben, der mich zu Ihnen schickt,« erwidert der Besucher. — »Er ist mein Lehrer,« sagte Mabillon, »doch bin ich bereit, was ich weiß, Ihnen mitzutheilen.«

Um die Wichtigkeit der Arbeiten von Du Fresne und seine Verdienste zu würdigen, muß man sich den damaligen Stand der Kenntniß des Mittelalters in Frankreich vergegenwärtigen. Das Zeitalter des sogenannten Wiederaufblühens der Wissenschaften mit seiner Vorliebe für Rom und Athen war den mittelalterlichen Studien keineswegs günstig, eben so wenig die Reformationszeit. Die mittelalterlichen Einrichtungen, die unter Richelieu so tiefgehende Veränderungen erlitten hatten, waren unbekannt, was ihren Ursprung und den sie beseelenden Geist betrifft. Das mittelalterliche Latein und die romanische Sprache hatten ebenfalls noch keine Bearbeiter gefunden. Es existirte noch keine Chronologie, Numismatik, Archäologie, Paläographie und Geographie jener Zeit.

Die gedruckten und ungedruckten Werke von Du Fresne umfassen nicht bloß die allgemeine Geschichte des Mittelalters in Europa, sondern beziehen sich auch auf die Geschichte Frankreichs, sowie die des byzantinischen Reichs insbesondere. In diesen Fächern hat er Vorzügliches geleistet, und viele seiner ungedruckten Materialien sind von neueren Gelehrten benützt worden, als wären sie die Früchte ihrer eigenen Forschungen. Seine beiden Hauptwerke sind die beiden Glossarien mediae et infimae latinitatis und mediae et infimae graecitatis. Beide sind wahre Encyklopädien, das eine für das byzantinische Reich, das andere für die lateinische Christenheit in allen Beziehungen ihrer religiös-kirchlichen, politischen und bürgerlichen Verhältnisse, abgesehen von dem reichen Gewinne, den beide Werke für die Kenntniß der betreffenden Sprachen brachten. In der Vorrede zum lateinischen Glossarium gibt der Verfasser die Geschichte der lateinischen Sprache in ihrem Zerfalle und der französischen Sprache in ihrer ersten Entwicklung. Diese ungeheure Arbeit kam auf folgende Weise in die Oeffentlichkeit. Er hatte mit einigen Gelehrten über sein Werk gesprochen. Sie baten ihn inständig, dasselbe dem Publikum nicht vorzuenthalten. Es meldeten sich darauf einige Buchhändler, denen Du Fresne einen alten Koffer zeigte, worin sie, wie er sagte, Materialien zu einem Werke finden würden. Allein sie fanden nur einen Haufen von einzelnen Papieren, und erst die nähere Besichtigung ergab, daß jedes Papierstück einen bestimmten Artikel enthielt. Das lat. Gloss. erschien 1) in Paris 1678. 3 Bde. Fol. 2) in Frankfurt a. M. 1681 u. 1710. 3 Bde. fol. 3) in Venedig 1733—1736. 6 Bde. Fol. Opera et studio Monachorum O. S. Bened. 4) Ein Abdruck davon ist die Basler Ausgabe von 1562.*) Der Benediktiner Carpentier lieferte im Jahr 1766 Supplemente dazu in 4 Bänden. 5) Ein Auszug aus Du Fresne's und Carpentier's Werken erschien in Halle 1772—1784. 6 Bde von Adelung. 6) Die neueste Ausgabe ist von Henschel, cum supplementis integris Carpentarii et additamentis Adelungii et aliorum. 7 Tom. Paris 1840—50 bei Firmin Didot. Das griechische Gloss. erschien Paris 1688. 2 Bde. Fol. Sein letztes Werk, das erst nach seinem Tode vollendet wurde, ist die Herausgabe des Chronicon Paschale, Paris 1688, Venedig 1729. Vgl. über ihn *Perrault* im Journal des savants; *Du Pin*, in der bibl. des auteurs ecclesiastiques; *Niceron*, *Chaufepié*, und besonders *Leon Faugère*, essai sur la vie et les ouvrages de Du Cange. Paris 1852. Herzog.

Düguet, Jakob Joseph, ist am 9. December 1649 zu Montbrison an der obern Loire in einer Parlamentsfamilie geboren. Er trat 1667 in die Congregation des Oratoriums, der er seine Jugendbildung verdankte. In der Kirche St. Roch zu Paris hielt er mit seinem Gehülfen bei mehreren Schriften, Abbé von Asfeld, Conferenzen über die Geschichte und Disciplin der älteren Zeiten der Kirche, welche 1742 (Conférences ecclesiastiques in 2 Quartbdn.) gedruckt wurden. Als 1686 die Mitglieder der Congregation eine Verdammung des Jansenismus und Cartesianismus unterschreiben

*) Borne in dieser Ausgabe steht der genannte Brief v. Renaudot.

mußten, trat er aus und lebte einige Zeit bei Dr. A. Arnauld (ſ. dieſen) in den ſpaniſchen Niederlanden. Mit Quesnel blieb er in ſteter Verbindung und ſah deſſen réflexions morales zum N. T. vor dem Drucke durch. Daß er an der ſtreng auguſtiniſchen Lehre feſthält, beurkundete er durch ſeine Réfutation du système de Nicole touchant la grace universelle, in-12, 1716, und durch ſeine wiederholte Proteſtation gegen die Bulle Unigenitus. Gegen die Verirrungen des Janſenismus, namentlich die Convulſionen, erklärte er ſich. Nach vieljähriger Arbeit in verſchiednen Verſtecken ſtarb er zu Paris 25. Okt. 1733.

Unter ſeinen zahlreichen Schriften erwähnen wir mit Uebergehung der andern Parteiſchriften nach der Zeitordnung 1) die wiederholt aufgelegten: Traité de la prière publique et des dispositions pour offrir les saintes mystères. 1 Vol. in-12. Paris 1707. Lettres sur divers sujets de morale et de piété. 3 Vol. 1718, ſpäter bis auf 10 Bde. ausgedehnt. Explication du mystère de la passion, 2 Vol. in-12. Paris 1722; in der Ausgabe v. 1733 bis zu 14 Bänden erweitert. Er hatte nicht ganz die Monotonie, aber die Gedehntheit der janſeniſtiſchen Schriftſteller, zu deren beſten er gehört. Sie warfen ihm einen mitunter zu brillanten Styl vor, rühmen aber, daß er das Raiſonnement und die Genauigkeit Nicole's mit der Milde und Grazie Fenelon's vereinigt habe. — 2) Schriften über die heil. Schrift: Explication de la Genèse. 6 Vol. in-12. Paris 1732 und Explication du livre de Saül. 4 Vol. in-12. eod. — Expl. de Job in-12. 4 Vol. 1732. — Expl. de plusieurs pseaumes (David's) 4 Vol. in-12. Paris 1733. — Expl. des XXV premiers chapitres d'Jsaïe. 6 Vol. in-12. Paris 1734. — Expl. des livres des rois et des paralipomènes. 8 Vol. in-12. Paris 1738. — Règles pour l'intelligence des Saintes écritures. 1 Vol. in-12. Paris 1716.

Seine Biographie findet ſich in der zweiten von Goujet beſorgten Ausgabe ſeiner Institution d'un prince ou traité des qualités, des vertus et des devoirs d'un souverain. 1739 in-4.; ſie war für einen Prinzen von Savoyen geſchrieben, wurde aber in Frankreich verboten. — André, Bibliothekar von d'Agueſſeau, gab heraus: L'esprit de M. Duguet ou précis de la morale chrétienne, tiré de ses ouvrages. 1 Band von 490 Seiten 12. Paris 1764.

Wie er auf einem Gang durch einen Garten oder über eine Wieſe ungezwungen einen Blumenſtrauß von Gleichniſſen des innern Lebens zu ſammeln wußte, ſo ſchaute er im A. T. geiſtige Vorbilder und prophetiſche Beziehungen auf den neuen Bund. Wir laſſen als treffende Beiſpiele in Beziehung auf Gehalt und Form einige Stellen aus ſeinen Schriften buchſtäblich folgen: „Ohne den Menſchen iſt die Natur ſtumm; wo er als Mittelpunkt fehlt, läßt er Alles in Unordnung. Ohne den Menſchen wäre die Schöpfung wie ein Schloß, worin die Einſamkeit thront, wie ein Staat ohne Haupt und König, wie ein Tempel ohne Opferprieſter. Der Menſch iſt von Seiten aller Kreaturen ſolidariſch beauftragt, in ihrem Namen Alles zu erfüllen, was ſie dem ſchuldig ſind, der ihnen das Daſeyn gab. Er iſt ihre Seele, ihre Vernunft, ihre Stimme, ihr Abgeordneter, und je weniger ſie fromm ſeyn können, deſto mehr legen ſie dem Menſchen die Nothwendigkeit auf, für ſie fromm zu ſeyn. — Aber die Menſchen als Werkzeuge zu betrachten, deren Gott ſich bedient, heißt ihnen zuviel Ehre erzeigen. Er bedarf keines; ſein Wille genügt ihm; und die Menſchen dienen vielmehr dazu, ſeine Vorſehung zu verhüllen, als ſeine Abſichten zur Ausführung zu bringen.“ — „Wenn wir, ohne die dargebotne Hand unſeres Befreiers zu ergreifen, nur an dem bitteren Schmerz über unſere Sünde hängen bleiben, ſo iſt das vielleicht nur durchaus menſchlich; es kann nur die Folge einer in Demuth verkleideten (travestie) Eitelkeit ſeyn oder eines geheimen Mißvergnügens darüber, daß man nicht ſo iſt, wie man in ſeinen eignen Augen ſeyn möchte.“ Er weiſt ſtark darauf hin, daß Juda's Reue außer der Hoffnung und der Liebe alle von der Kirche erforderten Kennzeichen der Buße hatte: Angſt, Schmerz, Bekenntniß und Zurückerſtattung. „Ehe ſeine Verzweiflung zum Ausbruch kam (eclatât), hätten wir ihn alle bewundert. Was muß man da von ſo mancher Buße denken, welche gar ſo furchtſam und kalt iſt in Erſtattung der Ehre oder des Gutes?“ —

Wir ſehen auch aus dieſem Allem, wie er ſeinen Auguſtinianismus praktiſch anwandte. Düguet iſt lange nicht ſo bekannt, als er verdiente und wäre als ascetiſcher Schriftſteller, als frommer Exegete der würdige Gegenſtand einer Monographie.

Reuchlin.

Duldung, Toleranz, bezeichnet im Allgemeinen das Ertragen abweichender Anſichten, im Beſondern auf religiöſem Gebiete die Nachſicht mit dem Glauben anderer Perſonen, welcher mit unſerer eigenen religiöſen Ueberzeugung nicht übereinſtimmt. Der Karakter und der Umfang der Duldung iſt, abgeſehen von bloß individuellen Auffaſſungen, verſchieden nach dem Standpunkte der rechtlichen, ſittlichen und religiöſen Beurtheilung ſelbſt. In ſtreng juriſtiſcher Beſchränkung beſteht die Duldung in einem nur paſſiven Verhalten des Staats gegen Perſonen und Einrichtungen, welche ihm weder förderlich, noch nachtheilig ſind. Der Staat wird zu einem ſolchen überwiegend negativen Verhalten durch ſeinen nächſten Zweck beſtimmt, welcher nämlich in der Aufrechthaltung der äußern Rechtsordnung beſteht. Dieſe Ordnung wird dadurch nicht verletzt, daß Jemand Geſinnungen hegt, welche von den Prinzipien des Staats abweichen. Sobald jedoch dieſe Ueberzeugungen aus dem engern Kreiſe der Familie in die Oeffentlichkeit treten und, es ſey in Worten oder Werken, die Rechtsordnung ſelbſt antaſten, ſo kann der Staat um ſeiner eigenen Exiſtenz willen die Duldung nicht ferner üben, und er wird diejenigen Maßregeln zur Anwendung zu bringen haben, welche durch die Eigenthümlichkeit ſeiner Lage geboten ſcheinen. Das Weſen des Staats iſt aber mit jenem Zwecke nicht erſchöpft, derſelbe iſt vielmehr nur die unentbehrliche Vorausſetzung für die Erreichung höherer ſittlicher Aufgaben, zu denen der Staat beſtimmt iſt. Ja auch die Herſtellung der Rechtsordnung ſelbſt wird dadurch gefördert, wenn die Mitglieder des Staats nicht in bloß äußerlicher Legalität verharren, nur aus Furcht vor der im Fall der Uebertretung angedrohten Strafe des Geſetzes daſſelbe erfüllen, daher auch, wo ſie im Verborgenen das Geſetz verletzend ſtraflos bleiben können, ſich nicht ſcheuen, ihm zuwider zu handeln, ſondern wenn ſie aus Ueberzeugung von der Nothwendigkeit und Güte des Geſetzes demſelben nachzukommen beſtrebt ſind. Da dieſe Ueberzeugung eine innere iſt, welche ſich durch äußern Zwang nicht herſtellen läßt, ſo wird auch der ſittliche Staat gegen ſolche Perſonen, die von jener Geſinnung nicht durchdrungen und, von ſolchem Geiſte getragen, die Staatszwecke zu fördern nicht geneigt ſind, keineswegs direct einſchreiten dürfen, indeſſen wird er indirect es ſie fühlen laſſen können, daß ſie ihm nicht den Nutzen bringen, welchen er von ihnen erwartet. Er wird ſich darauf beſchränken, ihnen den allgemeinen bürgerlichen Schutz zu gewähren, ohne ihnen ſonſtige poſitive Gunſt zu erweiſen, welche er vielmehr denen zu Theil werden läßt, welche ſelbſt ſeinen Zwecken ebenfalls poſitiven Vorſchub leiſten. Daß der Staat nicht noch weiter geht und ſelbſt den Rechtsſchutz jenen Perſonen entzieht, rechtfertigt ſich im Allgemeinen durch die Achtung, welche der Staat vor der Gewiſſensfreiheit ſeiner Bürger hegt, d. h. vor der Befugniß jedes Menſchen, ſeiner Ueberzeugung zu folgen.

Während die gemiſchte Natur des Staats eine ſolche Auffaſſung mit ſich bringt, erſcheint dieſelbe von rein ſittlichem Standpunkte aus nicht ganz übereinſtimmend, wenn ſchon im praktiſchen Reſultate beide zuſammentreffen. Der Staat verhält ſich nämlich bis zu einem gewiſſen Grade in ſeiner Uebung der Toleranz indifferentiſtiſch, während das Sittliche nicht indifferent ſeyn kann. Die Sittlichkeit fordert für ſich Zuſtimmung und poſitive Theilnahme um des Gewiſſens willen. Ihr iſt die Freiheit des Gewiſſens nicht das Recht, irgend einer bloß ſubjektiven Ueberzeugung zu huldigen, ſie beanſprucht vielmehr, daß die in ihr enthaltene und von ihr vertretene Wahrheit von Jedem, welcher darauf Anſpruch macht, Gewiſſensfreiheit zu beſitzen, anerkannt werde. Das Gewiſſen iſt das vernünftige Selbſtbewußtſeyn im Menſchen, das mit der Schöpfung des Menſchen in ihn hineingepflanzte Geſetz der Sittlichkeit ſelber (Röm. 1, 19. 2, 14. 15.). Freiheit des Menſchen iſt ſittlich nicht Willkür, ſondern Uebereinſtimmung mit ſeinem innerſten Weſen, das iſt mit ſeinem Gewiſſen. Die Sittlichkeit kann deshalb gegen diejenigen,

welche mit ihren Grundsätzen nicht übereinstimmen, keine Nachsicht, keine Duldung üben, sie muß vielmehr gegen dieselben, weil sie sich in einem seelenverderblichen Irrthum befinden, den entschiedensten Widerspruch erheben, und durch die eindringlichste Zurechtweisung dahin zu wirken suchen, daß die Irrenden zur Wahrheit sich bekehren. Die ganze Sphäre der Sittlichkeit bringt es natürlich mit sich, daß um diese Bekehrung herbeizuführen, kein anderes Mittel als Belehrung und Ermahnung statthaft seyn kann.

Die Religion an sich ist die Quelle der Sittlichkeit, religiöse Gemeinschaften müssen deshalb eine Darstellung sittlicher Wahrheit seyn. Jede Religion, welche dies vollkommen zu seyn glaubt, kann nicht duldsam gegen andere Religionen seyn, die dies nicht zu seyn scheinen; sie wird vielmehr ihr Panier der Wahrheit gegen die andere erheben, als einen Spiegel, in welchem die anders Glaubenden ihren eigenen Irrthum erkennen. Weiter zu gehen und durch äußern Zwang die anderen zu gewinnen, ist der sittlichen Religion unmöglich. Zum Wesen derselben gehört Ueberzeugung und eine solche kann nur aus eigener freier Zustimmung erschlossen werden. Aeußerer Zwang wirkt Heuchelei oder Erbitterung, nicht freien Gehorsam.

Mit dieser Auffassung stimmen die Grundsätze der beiden Religionen, welche in einem innern Zusammenhange stehen und deren objektive Wahrheit nicht bloß durch eigenes Urtheil über sich selbst, sondern durch Thatsachen, durch den Verlauf der Weltgeschichte bestätigt wird. Die von Gott selbst durch Moses gegebenen Gesetze des jüdischen Volks beginnen mit der Erklärung: „Ich bin der Herr dein Gott, der ich dich aus Aegyptenland, aus dem Diensthause geführt habe“ und schließen als nothwendige Consequenz daran den Satz: „Du sollst keine andere Götter neben mir haben. Du sollst dir kein Bildniß, noch irgend ein Gleichniß machen, weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf Erden, oder des, das im Wasser unter der Erden ist. Bete sie nicht an und diene ihnen nicht. Denn ich der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott u. s. w.“ (2 Mosis 20, 1 folg.). Daß das Judenthum, indem nach ihm die anderen Culte unwahr sind und statt zu Gott zu führen von ihm entfernen, das Heidenthum verwirft, ist eben so natürlich, als daß deshalb die vorzüglichste Aufgabe der Theokratie seyn mußte, den Monotheismus rein zu erhalten und Vermischung mit dem Polytheismus zu verhindern. Von einer Bekehrung der Polytheisten durch Zwangsmittel enthält aber die jüdische Gesetzgebung Nichts (vgl. Saalschütz, das Mosaische Recht. Berlin 1853. Thl. II, S. 684 f. 704.). Das Evangelium, als die Erfüllung und Vollendung der alttestamentlichen Verheißung, bestimmt die ganze Welt dem Herrn zu unterwerfen, kann keine andere Grundsätze über Duldung enthalten. Die absolute Religion kann sich nicht gleichgültig gegen andere Religionen verhalten, daher auch weder der Herr selbst (Ev. Matth. 15, 13. 23.), noch die Apostel (2 Kor. 6, 14—18. Galater 1, 8. 1 Joh. 4, 1 f. 2 Joh. 7 f. u. a.) die Abweichung von der christlichen Wahrheit für berechtigt erklären. Bis zum Tage des endlichen Gerichts soll aber die Unwahrheit neben der Wahrheit bestehen (Ev. Matth. 13, 30.) und inzwischen mit den Waffen des Geistes für den Sieg der letztern gekämpft werden. Die Jünger Jakobus und Johannes, welche auf die, so den Herrn nicht annahmen, Feuer vom Himmel herabwünschten, bedräuete Er und sprach: „Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seyd? Des Menschen Sohn ist nicht kommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erhalten.“ (Ev. Luk. 9, 53—56.) vgl. auch Ev. Matth. 26, 51—53. u. a. Das Christenthum ruht auf dem Gebote der Liebe gegen alle Menschen (Ev. Matth. 5, 43 f. u. v. a.) Daher werden auch die Friedfertigen selig gepriesen (a. a. O. 5, 9.) und der Friede mit Jedermann an's Herz gelegt (Röm. 12, 18 u. v. a.), jedoch ohne daß der Heiligung Etwas vergeben werden darf (Ebräer 12, 14). Eben so wenig wie die Wahrheit, ist das Christenthum, wenn es auf das Evangelium selbst ankommt, neutral oder indifferent, und die Worte des Herrn: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich“ (Luk. 11, 23.), werden keineswegs durch den Ausspruch: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns“ (a. a. O. 9, 50.) bei richtigem Verständnisse des Verhältnisses beider Aeußerungen aufgehoben (s. darüber Ullmann in der deutschen Zeitschrift f. christl. Wissenschaft. 1851. Nr. 3. 4.).

Die Richtung gegen die Unwahrheit des widerchriſtlichen Lebens iſt ſelbſt ein Ausdruck der Liebe, welcher darum zu thun iſt, daß alle ſelig werden. Von dieſer Liebe getrieben beginnt die Kirche den Kampf gegen das Heidenthum mit Waffen des Geiſtes, welchen auch der Sieg über die vom heidniſchen Staate ausgehende Gewalt zu Theil wird. Da das Heidenthum an ſich nicht unduldſam gegen andere Religionen iſt, ſo konnten auch fremde Culte von ihm anerkannt werden. Der Staat unterſagte nur geheime, nicht approbirte Religionen, weshalb die Aedilen darüber zu wachen hatten, daß ſich kein fremder Gottesdienſt einſchleiche (vgl. die Zeugniſſe bei Schmidt, Geſchichte der Denk- und Glaubensfreiheit im erſten Jahrhundert der Kaiſerherrſchaft. Berl. 1847 S. 158 f.). Die chriſtliche Religion, mit den Grundſätzen des heidniſchen Staats nicht wohl vereinbar, fiel unter den Begriff der religo peregrina et illicita, und ihre Anhänger unterlagen den härteſten Strafen, deren Vollziehung nur von einzelnen milderen Kaiſern gehemmt wurde. Durch Galerius und Conſtantin im Jahr 312 und 313 erfolgte endlich die Reception des Chriſtenthums als Staatsreligion (*Lactantius*, de mortibus persecutorum cap. 34. 48. vgl. *Eusebius*, hist. eccl. lib. VIII. cap. 17. lib. X. cap. 5.). Durch ihre Verbindung mit der Kirche hielten die Kaiſer ſich bald für verpflichtet, gegen das Judenthum und dann auch gegen das Heidenthum gewaltſam einzuſchreiten. Sie entzogen den Nichtchriſten die Fähigkeit zu Aemtern und Ehren, ſprachen ihnen mannigfache bürgerliche Gerechtſame ab, ja ſuchten zuletzt durch Auferlegung harter Strafen die Annahme des Chriſtenthums ſelbſt zu erzwingen (vgl. Zimmern, Geſchichte des röm. Privatrechts. Bd. I. Thl. II. S. 472 f.). Dieſe Maßregeln wurden zuerſt zu Gunſten der Kirche überhaupt gebraucht, bald aber beſchränkt auf den Theil derſelben, welcher den auf den ökumeniſchen Concilien feſtgeſtellten Dogmen angehörte, ſo daß andersgläubige Chriſten ebenſo verfolgt wurden, wie Nichtchriſten. Die mehr und mehr aus dem geiſtigen Zuſammenhange mit Chriſtus gelöste und ſich in ihrer Aeußerlichkeit verhärtende katholiſche Kirche theilte, ja förderte ſolche Grundſätze des Zwanges. Indem man annahm, daß die äußere Zugehörigkeit zur katholiſchen Kirche die Seligkeit bedinge, rechtfertigte man den Zwang des weltlichen Arms mit der Sorge für das ewige Wohl. Von dauerndem Einfluſſe wurde die Autorität Auguſtin's, indem er bei der Erklärung des Gleichniſſes vom Gaſtmahle (Ev. Lucä 14.) das Wort *ἀναγκάζειν* (Vers 23.) dahin deutete, daß auch mit Gewalt Perſonen zum Gaſtmahle, d. h. zur allgemeinen ſichtbaren orthodoxen Kirche genöthigt werden dürften. „Hi qui inveniuntur in viis et sepibus, id est in haeresibus et schismatibus, *coguntur* intrare“ (Epist. XCIII. ad Vincentium): „Debet homo diligere proximum tanquam se ipsum, ut quem potuerit hominem vel beneficentiae consolatione, vel informatione doctrinae, vel disciplinae *coeratione*, adducat ad colendum Deum“ (Epist. CLV. ad Macedonium bei Gratian in c. 53. Can. XXIII. qu. IV.). „Multis profuit... prius timore vel dolore *cogi*, ut postea doceri“ (Epist. CLXXXV. ad Bonifacium) vgl. auch contra literas Petiliani lib. II. cap. 83 (in c. 33. Can. XXIII. qu. V.) de civitate Dei lib. XIX. cap. 16. (in c. 37. eod.). Sehr wahr bemerkt Neander (Kirchengeſch. II, I, 463.) darüber: Zwar erklärt Auguſtinus immer, daß Alles nur von der Geſinnung der Liebe ausgehen müſſe, aber was half dieſer Grundſatz bei einer Theorie, die aller Willkür freien Spielraum gab. Wie oft wurde nicht der Name der heiligen Liebe von Fanatismus und Herrſchſucht gemißbraucht. Es war nun durch Auguſtin eine Theorie aufgeſtellt und begründet, die, wenn ſie auch in der Anwendung durch ſeinen frommen, menſchenliebenden Geiſt gemildert wurde, doch den Keim des ganzen Syſtems des geiſtlichen Despotismus, der Intoleranz und der Verfolgungsſucht bis zu dem Inquiſitionsgericht enthielt.“ Die Verſchmelzung von Staat und Kirche während des Mittelalters erklärt die fortdauernde ſtrenge Behandlung der Ungläubigen, der Häretiker, der Schismatiker (man ſ. die betr. Art.). Zur Karakteriſtik der damaligen Anſichten genüge es, auf folgende Zeugniſſe hinzuweiſen. In Betreff der Juden heißt es in einer Inſtruction des Markgrafen Albrecht von Brandenburg von 1462: „So ein römiſcher Kaiſer und König gekrönt wird, mag er den Juden allenthalben im Reich all ihr Gut nehmen,

dazu ihr Leben und sie tödten, bis auf ein Anzal der lützel (klein) sein soll, zu einem Gedächtnuß« (Eichhorn, deutsche Staats- u. Rechtsgesch. Bd. II. §. 297. Note d.). Wegen der Ketzer bestimmte Kaiser Friedrich II. im Jahr 1220, 1232, 1238: „Haeretici vivi in conspectu hominum comburantur flammarum commissi judicio, ut animarum incendia patiantur, et infernum in hac vita adhuc subeant“ (*Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. IV. Fol. 244. 287. 327. vgl. *J. H. Böhmer*, jus eccl. Protest. lib. V. tit. VII. §. 160.). Die Bamberger Halsgerichtsordnung von 1507 verfügte noch im Art. 130.: »Wer durch den ordenlichen geystlichen Richter für einen Ketzer erkant, und dafur dem weltlichen Richter geantwort wurde, der sol mit dem fewer vom leben zum todt gestrafft werden.«

Zwar hat es wohl zu keiner Zeit an Männern gefehlt, welche für die Duldung der nicht dem Christenthume zugethanen Personen ihre Stimme erhoben, welche insbesondere die Abweichung in einzelnen Lehren von der Doctrin der römischen Kirche als nicht strafbare Verbrechen bezeichneten. Gerade diese aber traf der Vorwurf der Ketzerei. Dies gilt vor allen auch von den Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts. Kräftiger und beharrlicher ist von keinen andern für die Freiheit des Gewissens und Gewährung der Duldung gekämpft worden. »Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt wehren, es gehört ein andrer Griff dazu, und ist hie ein andrer Streit und Handel, denn mit dem Schwerdt. Gottes Wort soll hie streiten; wenn das Nichts ausricht, so wird's wohl unausgericht bleiben von weltlicher Gewalt, ob sie gleich die Welt mit Blut füllet. Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken. Es ist aber allein Gottes Wort da, das thut's, wie Paulus sagt 2 Kor. 10, 4. 5. Unsere Waffen sind nicht fleischlich u. s. w.« (Luther in der Ausgabe von Walch X. 461). »Wenn es Kunst wäre, mit Feuer Ketzer überwinden, so wären die Henker die gelehrtesten Doctores auf Erden; dürften wir auch nicht mehr studiren u. s. w.« (a. a. O. X, 374). — »Wenn mich jetzt ein Kaiser oder Fürst fragete, was mein Glaube wäre? soll ich's ihm sagen; nicht um seines Gebietens willen, sondern daß ich schuldig bin, meinen Glauben öffentlich vor Jedermann zu bekennen. Wenn er aber weiter wollte fahren, und mir gebieten, daß ich sonst oder so glauben sollte; so soll ich sprechen: Lieber Herr, warte Du Deines weltlichen Regiments, Du hast keine Gewalt, Gott in sein Reich zu greifen, darum will ich Dir gar nicht gehorchen u. s. w.« (a. a. O. IX, 740). Luthers Schrift: von weltlicher Obrigkeit 1523: stellt sich der Gewalt gegenüber, die vom Staate ausgehen könnte: »denn es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu man Niemand kann zwingen.« Nicht minder aber wird der Kirche ein gewaltsames Eingreifen auf diesem Boden bestritten, wie in dem Tractat von der Beicht, ob die der Pabst Macht habe zu gebieten, 1521: »Zu dem Glauben kann und soll man Niemand zwingen, sondern vorhalten das Evangelium, und vermahnen zum Glauben, doch den freien Willen lassen zu folgen oder nicht zu folgen. Es sollen alle Sakrament frei seyn Jedermann. Wer nicht getauft seyn will, der laß es anstehen. Wer nicht will das Sakrament empfangen, hat sein wohl Macht. Wer nicht beichten will, hat sein auch Macht vor Gott« (a. a. O. XIX, 1044).

Diese Grundsätze wurden dem damals geltenden Rechte gemäß als häretisch verworfen und über die Anhänger Luthers die Acht verhängt. Nun begann ein Kampf, welcher damit endete, daß der neuen Partei Duldung, ja Reception und gleiches Recht mit der alten Kirche zu Theil wurde. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 (m. s. insbesondere *Lehmann*, de pace religionis acta publica et originalia. Francof. 1707. Fol.) traf, auf der Grundlage des Reichsabschieds zu Speier von 1544 und des Passauer Vertrags von 1552, die näheren Festsetzungen. Hiernach dauerten noch mancherlei Beschränkungen fort, wie der geistliche Vorbehalt, welcher den Uebertritt der geistlichen Stände indirect hemmte (vgl. den Art. Confessionswechsel Bd. III. S. 109.); desgleichen die Möglichkeit, diejenigen, welche nicht seit längerer Zeit an einem Orte das Religionsexercitium besaßen, zu entfernen (Lehmann, a. a. O. S. 51 verb. Art. 24. des Religions-

friedens); auch wurde der Friede nur auf die »Altgläubigen« und »Confessionisten« d. h. Augsburgische Confessionsverwandte, zu welchen auch die Reformirten als Bekenner der A. C. variata von 1540 gehörten, bezogen, indem Art. 17. des Friedens bestimmte: »doch sollen alle andere so obgemeldten beyden Religionen nicht anhängig, in diesem Frieden nicht gemeint, sondern gäntzlich ausgeschlossen seyn.« Hierüber wurde eifrig gewacht und im Reichsabschiede 1566 §. 5. auf's Neue deklarirt »daß solcher Sekten und irriger Opinionen, so wie gemeldt, sich von beiden, der alten Religion und Augsburgischen Confession absondern oder denselben zuwider seyn, vermög des Religionsfriedens keineswegs gelitten, noch geduldet, sondern allenthalben der Gebühr und dem Religonsfrieden gemäß gänzlich abgeschafft werden.« Unter diese Sekten fing man auch an, die Reformirten als Sakramentirer (Sakramentsverächter) zu ziehen, und nicht bloß von Seiten der alten Kirche (Lehmann, a. a. O. S. 323 f.). Dazu kam der Druck gegen solche Personen, welche nicht schon lange ihren Cultus in einem Lande gehabt und zuletzt abermals der Ausbruch des Krieges, welcher durch den westphälischen Frieden beendet wurde. Indem derselbe, um den bereits Angesessenen für die Zukunft Sicherheit zu verschaffen, das Normaljahr 1624 bestimmt (J. P. O. art. V. §. 31. 32.), ebenso die Zweifel wegen der Reformirten hob (J. P. O. art. VII. §. 1.), erneute er die ältere Vorschrift wegen derer, die einem andern Bekenntnisse angehörten (art. VI. §. 2.) „Sed praeter religiones supra nominatas, nulla alia in sacro imperio recipiatur vel toleretur.“ Unterthanen der anerkannten Bekenntnisse, welchen das Normaljahr nicht zu Gute kam, erhielten den Anspruch auf Duldung (patienter tolerentur, et conscientia libera domi devotioni suae .... vacare .... non prohibeantur) oder das Recht zur Auswanderung. Diese konnte aber auch vom Landesherrn, mit wenigen Ausnahmen, gefordert werden (art. V. §. 34—37.). In den östreichischen Erblanden hatte der Kaiser schon in dem Frieden mit Sachsen zu Prag am 30. Mai 1635 den Evangelischen die Anerkennung versagt (§. 25. Sammlung der Reichsabschiede III, 538) und hierbei blieb es auch, mit Ausnahme eines Theils von Schlesien (J. P. O. art. V. §. 38 sq.). Sekten waren nach der obigen Bestimmung (art. VII. §. 2.) überall im deutschen Reiche verboten. Höchstens wurde gestattet, daß einzelne Personen, welche die recipirten Bekenntnisse nicht theilten, sich ohne jede öffentliche Aeusserung eines abweichenden Cultus in einem Lande aufhielten. (M. vgl. die einzelnen Verordnungen, welche über das Sektenwesen in Religionssachen in Deutschland in Moser's allgemeinem Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1853. Nr. 11 f. abgedruckt sind.)

Bei diesen Bestimmungen blieb es im Ganzen bis zum Anfange des neunzehnten Jahrhunderts. Da, wo früher eine mildere Gesinnung sich zeigte, durfte doch nicht in direkten Widerspruch mit dem Westphälischen Frieden getreten werden. Als z. B. im Jahr 1712 der Reichsgraf Ernst Kasimir zu Runkel und Isenburg durch eine Deklaration vom 29. März allen, welche sich in Büdingen niederlassen wollten, auch wenn sie nicht den drei anerkannten Religionen angehörten, unumschränkte Gewissensfreiheit verhieß, erhob der kaiserliche Fiskal bei'm Reichskammergerichte eine Klage, in deren Folge der gräfliche Erlaß zurückgenommen und eine Strafe von zehn Mark löthigen Goldes entrichtet werden mußte (Hering, Geschichte der Unionsversuche II, 339). Eine Aenderung der Ansichten erfolgte indessen durch den Einfluß von John Locke (Briefe über Religionsduldung), Pierre Bayle (vgl. über die hierher gehörige Schrift Bd. I. S. 750), Christian Thomasius (s. d. Art.) u. a., vorzüglich aber durch den Vorgang Preußens. Der Besitz Ostpreußens, welches nicht zum deutschen Reiche gehörte, gab den reformirten Landesherrn schon früher Gelegenheit, Toleranz zu üben, als dies in Deutschland selbst möglich war. Seit der Annahme der Königskrone 1701 konnte auch in den deutschen Provinzen ein freieres Prinzip befolgt werden, und dies geschah vor allen durch Friedrich II. (1740—1786), auf den d'Alembert, Voltaire u. a. noch besonders einwirkten. Die in Deutschland verbotenen Sekten der Mennoniten, Unitarier (Socinianer), Arianer, Schwenkfelder u. a. erhielten Duldung, so daß der König selbst in seiner Abhandlung

de la religion du Brandenbourg (Oeuvres de Frédéric le Grand. Berlin 1846. I. 212) aussprechen konnte: „Alle diese Sekten leben hier in Frieden und tragen in gleicher Weise zu dem Wohl des Staats bei. Es gibt keine Religion, die in Betreff der Moral sich wesentlich von den andern unterscheidet; also können sie der Regierung alle gleich seyn, die folglich einem Jeden die Freiheit läßt, auf dem Wege zum Himmel zu gehen, der ihm gefällt. Guter Staatsbürger soll er seyn, das ist Alles, was man von ihm verlangt. Der falsche Religionseifer ist ein Tyrann, der die Provinzen entvölkert, die Toleranz eine liebende Mutter, die sie pflegt und ihr Gedeihen fördert.“ Hierin wie in einer Marginalresolution: „In meinem Lande kann Jeder nach seiner Façon selig werden: lag allerdings zugleich ein Indifferentismus, welcher dem kirchlichen Leben nicht wenig geschadet hat und mit Recht von den Nachfolgern des großen Königs nicht gebilligt wurde (m. s. z. B. die Erklärung Friedrich Wilhelm's III. in dessen Biographie von Eylert I. 477 f.); gegenüber der sonst so weit verbreiteten und so stark betonten Unduldsamkeit konnte indessen eine solche Auffassung nicht ohne praktische Vortheile bleiben. So erklärt sich der Beschluß der Kammergerichts-Visitation vom 13. Oct. 1768, daß die Angelobung der Mennoniten bei Mannenwahrheit gerichtlich als ein Eid anzunehmen sey. Nach dem Muster Friedrich's II. erließ auch Joseph II. am 13. Oktober 1781 für die östreichischen Lande ein Toleranzedikt und diesem folgte der Kurfürst Erzbischof Clemens Wenceslaus von Trier seit 1783 (Jacobson, Geschichte der Quellen des Preußischen Kirchenrechts IV. 3, 457. 458). Nach dem Eindringen der Franzosen in Deutschland wurde auch in anderen Gebieten den bis dahin Excludirten Duldung zu Theil, wie im Erzstift Köln (a. a. O. S. 476. 483. 484), im Bisthum Münster, Paderborn u. a. (a. a. O. S. 511. 582). In Bayern erging unterm 21. Aug. 1801 ein Edikt, welches die Erlangung des Bürgerrechts nicht mehr an das Bekenntniß der katholischen Religion knüpfte, was Pius VII. in einem Breve vom 12. Febr. 1803 bitter beklagte. Die bisherige Beschränkung der deutschen Landesherren wurde in Bezug auf die Entschädigungslande durch den Reichsdeputationsschluß vom 25. Febr. 1803 §. 63. aufgehoben. Dies Alles genügte aber noch keineswegs zur Gewährung selbst billiger Forderungen. Dies erhellt aus einem kaiserlichen Hofdekret an den Reichstag vom 30. Juni 1803, daß „so vieles auch bereits über allgemeine und vollkommene Religionstoleranz gesagt und geschrieben worden, doch die Wirkung davon noch nicht in die Grundgesetzgebung des deutschen Reichs übergegangen heißen könne; daß der Grundsatz einer allgemeinen wechselseitigen Duldung und des vollen Genusses bürgerlicher Rechte für alle Religionsgenossen, noch nicht einmal in Ansehung der drei christlichen Confessionen in den sämmtlichen Landen des deutschen Reichs anerkannt sey, und daß noch andere, selbst feierlich garantirte Grundsätze bestehen, die durch den Geist einer allgemeinen und vollkommenen Religionsduldung weder gelitten seyen, noch als fortschreitende Wirkung derselben betrachtet werden können.“ Nach und nach, zumal seit der Auflösung des deutschen Reichs, erfolgte immer weiter die Gleichstellung der drei Confessionen bald in politischer, bald auch in religiöser Hinsicht. Die bisher zum Theil einseitig confessionellen Staaten wurden gemischte und die Aufrechthaltung des ältern strengern Prinzips war nicht mehr möglich. Bei der Bildung des deutschen Bundes kam diese Angelegenheit mit zur Sprache. Das Ergebniß der Verhandlungen war Art. 16. der Bundesakte vom 8. Juni 1815: „die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen.“ Die zur Erklärung dieses Artikels dienenden Akten des Wiener Congresses ergeben Zweierlei, nämlich, daß der Ausdruck: christliche Religionsparteien: im Sinne des westphälischen Friedens gebraucht ist, also nicht die christlichen Sekten mit umfaßt; sodann, daß die kirchlichen Verhältnisse unter diesem Artikel nicht mit begriffen sind. Das Erste erg[illegible] aus folgender Stelle: Ad Art. 14. (später 16.) wurde, soviel die christlichen Rel[illegible] parteien betrifft, bemerkt, daß in einigen Abschriften des Entwurfs der Ausdruck [illegible] christliche Religionsparteien eingeschlichen sey, und auf die Frage hierauf: ob die [illegible]

nung dieses Artikels auch auf andere christliche Sekten, z. B. Anabaptisten, Mennoniten, Herrnhuter u. s. w. zu ziehen sey? zwar diese Ausdehnung bedenklich gefunden, gleichwohl, da die Bezeichnung von drei christlichen Religionsparteien selbst der vormaligen deutschen Reichsverfassung nicht angemessen sey, beliebt, die Zahl drei zu streichen, und bloß zu setzen: christliche Religionsparteien (Klüber, Akten des Wiener Congresses II. 439. 440). Daß über die kirchlichen Verhältnisse nichts im Art. 16. bestimmt ist, folgt nicht bloß daraus, daß in demselben nur bürgerliche und politische Rechte genannt sind, sondern auch aus den Verhandlungen selbst. Es war nämlich ein eigener Artikel über das Kirchenwesen im Entwurfe zur Bundesakte vorgeschlagen, der nach wiederholter Revision zuletzt die Fassung erhalten hatte: „die katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten wird eine ihre Rechte und Dotation sichernde Verfassung (Einrichtung) erhalten. Eben so werden die Rechte der Evangelischen, in jedem Bundesstaat, in Gemäßheit der Friedensschlüsse, Grundgesetze, oder anderer gültigen Verträge aufrecht erhalten.“ Nach weiterer Berathung beschloß man aber in der zehnten Sitzung die Weglassung (Klüber a. a. O. I. 110. II. 305. 307. 313. 320 f. 365 f. 379. 387. 439 f. 471. 476. 490. 516. 535 f. verb. Klüber, Uebersicht der diplomatischen Verhandlungen des Wiener Congresses S. 375 f.). Hiernach blieb das kirchliche Verhältniß der Verfassung der einzelnen Bundesstaaten überlassen und diese ist auch jetzt noch maßgebend. Darnach ist mit wenigen Ausnahmen das römisch-katholische und evangelische Kirchenthum ein paritätisches. Ein solches ist es in Lippe-Detmold nach den Edikten vom 9. und 15. März 1854 geworden, dagegen noch nicht in Oestreich, in Mecklenburg (Erlaß des Ministeriums vom 23. August 1852. Die entgegengesetzte Ansicht von v. Linde [Gleichberechtigung der Augsburger Confession mit der katholischen Religion in Deutschland u. s. w. Mainz 1853] ist unhaltbar). Hinsichtlich der bürgerlichen und politischen Rechte ist seit 1815 nach und nach eine größere Gleichstellung der verschiedenen Confessionsverwandten in Deutschland erfolgt, und es sind besonders seit 1848 die meisten frühern Differenzen aufgehoben (m. s. die sogen. Grundrechte des deutschen Volks Art. 14 f. und die Frankfurter Verfassung vom 28. März 1849 §. 144 f.). Die Verfassungsurkunden enthalten darüber gewöhnlich folgende Bestimmung: der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ist unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse (Preußische Verfassung Art. 12.) oder die bürgerlichen und politischen Rechte aller Religionstheile sind gleich (Badische Verfassung Art. 19 u. a.). Eben so wenig, wie durch die deutsche Bundesakte, ist aber dadurch über die religiöse und kirchliche Stellung der verschiedenen Bekenntnisse etwas bestimmt worden. Darüber finden sich vielmehr in den Verfassungsurkunden noch besondere Festsetzungen, wie: die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religionsgesellschaften und der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religionsübung wird gewährleistet.... den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen (Preußische Verfassung Art. 12. u. a.). Ueber das gegenwärtig bestehende Verhältniß spricht sich der Erlaß des Hannöverischen Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten vom 5. Februar 1853 sehr klar also aus: „der an die Stelle des §. 32. des Landesverfassungsgesetzes getretene §. 6. des Gesetzes vom 5. September 1848 sichert jedem Landeseinwohner neben völliger Glaubens- und Gewissensfreiheit nur das Recht zu Religionsübungen mit den Seinigen in seinem Hause. Eine weiter gehende Religionsübung wird aber nach richtiger Gesetzesauslegung dadurch noch nicht als ohne Weiteres verboten, sondern nur als verfassungsmäßig nicht als garantirt zu betrachten seyn. Vielmehr erscheint, da zugleich im §. 4. des Gesetzes von 1848 freies Vereinigungs- und Versammlungsrecht unter Beobachtung der Gesetze gewährt ist, da ferner diejenigen Bestimmungen außer Kraft gesetzt sind, nach welchen landesverfassungsmäßig die Zulassung von Sekten der ausdrücklichen Aufnahme bedurfte, wie jede sonstige Vereinigung und Versammlung, so auch diejenigen zu religiösen Zwecken als staatlich erlaubt, wenn und soweit sie unter Beobachtung der Gesetze stattfindet. Auch fehlt es gegenwärtig, nachdem die Zulassung

von Sekten durch ausdrückliche Aufnahme nicht mehr bedingt ist, an einem gesetzlichen Grunde, um die Vornahme religiös-geistlicher Akte in den sektirerischen Religionsgesellschaften und in deren Namen von Staatswegen schlechthin zu verbieten, nur daß selbstverständlich solche Akte in Ermangelung einer Ermächtigung von Seiten der Staatsbehörde bürgerliche Wirksamkeit nicht in Anspruch nehmen dürfen.

Der Umfang der Duldung ist hiernach in Deutschland folgender. Jedem Einwohner des Staats steht persönliche Duldung, d. i. Gewissens- und Glaubensfreiheit zu, so daß er ungezwungen sich für irgend ein Bekenntniß entscheiden kann (s. d. Art. Confessionswechsel Bd. III. S. 108 f.). Es hängt ferner von Jedem ab, ob er für sich allein oder in religiöser Gemeinschaft mit andern leben will. Thut er das Letztere, so bildet er mit seinen Glaubensgenossen eine (religiöse) Association. Der Cultus ist auf dieser Stufe einfache und qualificirte Hausandacht (devotio domestica simplex et qualificata), d. h. ohne oder mit Zuziehung eines Geistlichen. Wenn die Association vom Staate als religiöse Gemeinschaft anerkannt wird, so wird sie zunächst eine geduldete Religionsgesellschaft, *ecclesia tolerata*, mit einem exercitium religionis privatum ohne Corporationsrechte, ohne persönliche Vorrechte der Beamten, welche auch nicht religiöse Akte mit bürgerlicher Wirkung vollziehen können, ohne Parochialrechte. Die Duldung wird Anerkennung im vollen Sinne, Aufnahme, Reception, die Gesellschaft eine *ecclesia publica, recepta*, Landeskirche, sobald die eben erwähnten Privilegien derselben zu Theil werden (m. vgl. über diese Unterscheidungen z. B. das Preußische Landrecht Thl. II. Tit. XI. §. 1. f. Patent vom 30. März 1847. Bayrisches Edikt vom 26. Mai 1818 nebst den dazu gehörigen Beilagen u. a. m., außerdem den Art.: Staat und Kirche u. a.).

Außerhalb Deutschlands sind die Grundsätze über Duldung sehr verschieden. In Nordamerika besteht allgemeine Religionsfreiheit. „Der Congreß soll kein Gesetz machen, welches die Einführung einer Religion betrifft oder die freie Ausübung derselben verbietet“ (Constitution vom 17. Sept. 1787). In den Niederlanden bestimmt das Grundgesetz vom 24. August 1815 Art. 190 f. die Freiheit des Cultus, soweit er nicht die Ordnung und öffentliche Ruhe stört (vgl. vom 14. Okt. 1848 §. 164 f.). Ebenso in Belgien nach der Staatsverfassung vom 25. Febr. 1831 Art. 14 f.; in England, Frankreich u. a.; auch in Dänemark ist in dem neuen Staatsgrundgesetz vom 5. Juni 1849 §. 80. f. die frühere Strenge aufgehoben, so wie in Spanien erst im December 1854 mildere Grundsätze beschlossen sind. In Rußland besteht Duldung, unter gewissen Beschränkungen im Confessionswechsel u. s. w. Sie fehlt dagegen in Italien, Norwegen, Schweden u. a. (m. s. die betr. Artikel).

Ueber den hier besprochenen Gegenstand im Allgemeinen vgl. man außer der bereits citirten Literatur: *J. H. Boehmer*, diss. de jure circa libertatem conscientiae vor dem zweiten Bande des jus ecclesiasticum Protestantium). Heinse über die Gewissensfreiheit im Staate, in Daub und Creuzer Studien Bd. I. (Frankf. u. Heidelb. 1805) S. 292 f. Wilda, Erörterungen und Betrachtungen über Gewissensfreiheit, in der Zeitschrift für deutsches Recht und deutsche Rechtswissenschaft von Beseler, Reyscher u. Wilda. Bd. XI. (Tübingen 1847) Heft II. S. 161 f. H. F. Jacobson.

Du Moulin, Peter (*Molinaeus*), bekannt als unerschöpflicher Polemiker der französischen reformirten Kirche, wurde geboren 1568 im Schlosse Buhy, an den Gränzen der Normandie, wo sein Vater, Prediger zu Orléans, bei Mornay eine Zuflucht gefunden hatte. Der ihn zur Zeit der Bartholomäusnacht, in der Gegend von Soissons, bedrohenden Gefahr entging der junge Du Moulin durch die Ergebenheit einer katholischen Dienstmagd, die ihn vor den Verfolgern verbarg. Seine ersten Studien machte er in der protestantischen Akademie von Sedan; von Paris, wo er sie fortzusetzen gedachte, vertrieben ihn die Unruhen der Ligue; 1588 begab er sich nach England, vier Jahre später nach Leyden. Ein schön geschriebenes lateinisches Gedicht, um Gott zu danken, daß er ihn während der Ueberfahrt beschützt, lenkte die öffentliche Aufmerksamkeit auf den jungen

Gelehrten; er erhielt eine Anſtellung als Lehrer der alten Sprachen, und bald darauf als Profeſſor der Philoſophie. Da er ſich aber bewußt war, er ſey ſeine Dienſte der Kirche ſeines Vaterlandes ſchuldig, ließ er ſich 1599 zu Paris ordiniren, und nahm, zu Charenton, eine Kaplansſtelle an bei der Schweſter Heinrichs IV. Katharina, Gemahlin des katholiſchen Herzogs Heinrich von Bar. Dieſe Fürſtin, gedrängt ihren evangeliſchen Glauben abzuſchwören, vertraute die Vertheidigung deſſelben Du Moulin an. Eine deßhalb, 1602, veranſtaltete Conferenz mit einem Convertiten, Palma Cayet, der nur ſchwach den Katholicismus vertheidigte, wurde durch höhern Befehl unterbrochen (ſ. *Narré*, de la conférence verbale et par escrit tenue entre Mess. P. Du Moulin et Cayer (sic) par Archibault Adaire, gentilhomme escossois, Genf 1533, 8.) In demſelben Jahre diſputirte Du Moulin ſchriftlich mit dem Theologen de Beaulieu über die Meſſe und die Lehre von der Kirche (Cartel de deffy du sieur de Bonin, surnommé de Beaulieu, envoyé au sieur du Moulin, avec les responses (Genf 1636, 8.) und ſchrieb gegen einen portugieſiſchen Franziskaner ſeinen gründlichen, aber in dem heftigen und ſatiriſchen Tone der damaligen Polemik verfaßten Traktat gegen das Fegfeuer: Eaux de Siloë pour esteindre le purgatoire, 1602. Mehrere gegen dieſe Schrift publizirte noch heftigere Satiren widerlegte er in dem Accroissement des eaux de Siloë, pour esteindre le feu de purgatoire, et noyer les satisfactions humaines et les indulgences papales (Larochelle, 1604, 8.)

Da Katharina kurz darauf ſtarb, kehrte Du Moulin nach Paris zurück; die Univerſität von Leyden bot ihm eine theologiſche Kathedra an; Moritz von Naſſau und ſelbſt die Synode von Angers und Mornay unterſtützten dieſen Ruf; Du Moulin lehnte ihn aber ab; er blieb Prediger zu Paris, wo er mehrmals zu öffentlichen Discuſſionen mit katholiſchen Theologen aufgefordert wurde, ſo mit dem Jeſuiten Cotton, über die Dogmatik und Moral des Jeſuitenordens (Trente-deux demandes proposées par le P. Cotton, avec les solutions, et 64 demandes proposées en contréchange, Larochelle 1607, 8., Genf 1635, 8.); ferner mit dem Jeſuiten Gontier, über die Transſubſtantiation (Véritable narré de la conférence entre les sieurs Du Moulin et Gontier, 1609.; Genf 1635, 8.), welche letztere Du Moulin noch beſonders bekämpfte in ſeiner Apologie pour la sainte cène du Seigneur, Genf 1610, 8. Den Dominikaner Coeffeteau, welcher dieſe Apologie angriff, widerlegte Du Moulin in ſeiner Anatomie du livre du sieur Coeffeteau etc. (Genf 1625, 8.).

Inzwiſchen wurde Heinrich IV. ermordet; Du Moulin hielt zu Charenton eine Lobrede auf ihn, in welcher der rüſtige Vertheidiger der Reformation nichtsdeſtoweniger die Proteſtanten ermahnte, mit den Katholiken Frieden und Eintracht zu halten. In der reformirten Kirche ſelber wurde jedoch bald darauf dieſe Eintracht durch heftigen Zwieſpalt geſtört. Tilenus, Profeſſor der Theologie zu Sedan, beſchuldigte die Reformirten Frankreichs und namentlich Du Moulin, die Ubiquität zu behaupten. Eine zu Paris gehaltene Synode forderte ihn auf, dieſe Anklage zu beweiſen; er erſchien nicht, und ſein Beſchützer, der Herzog von Bouillon, ging auf Du Moulin's Bitte, dieſen auf nichts beruhenden Streit in der Stille beizulegen, nicht ein; er verbot ſogar der Akademie von Sedan, die zu ſeiner Herrſchaft gehörte, fernerhin die franzöſiſchen Synoden zu beſchicken. Tilenus änderte jedoch ſeine Abſicht und kam nach Paris, in Begleitung eines Schotten und des Herzogs ſelber; er forderte die Pariſer Prediger zu einer Conferenz auf, an der Du Moulin Theil nahm, und die im höchſten Grade heftig war. Der Streit wurde hierauf vor mehrere Synoden gebracht; die Genfer und der König von England miſchten ſich darein, um die Kämpfenden zum Schweigen über eine ſo dunkle Frage, wie die der zwei Naturen in Chriſto, zu bewegen; der Herzog von Bouillon ſelber rieth Tilenus, ſich zu mäßigen. Die Synode von Tonneins beſchloß, um das Andenken dieſer traurigen Streitigkeiten auszulöſchen, die Schriften Tilenus' und Du Moulin's zu unterdrücken. Erſt 1617 verſöhnten ſich beide Partheien, durch gegenſeitige Unterſchreibung einer aus den Schriften Beider gezogenen Theſe, welche ihre gemeinſame Lehre ausſprach.

Während dieſer Polemik hatte Du Moulin die gegen die römiſche Kirche nicht vernachläſſigt. 1612 gab er zu Larochelle, in 8., ſein Accomplissement des prophéties heraus (auch Sedan 1624, 8.), worin er, beſonders aus dem Ueberhandnehmen der Jeſuiten, auf große Zerrüttung in Staat und Kirche ſchließt, und zu zeigen ſucht, wie durch die Verbreitung der katholiſchen Irrthümer die Weiſſagungen des Daniel, des Paulus (1 Tim. 4, 1—4., 2 Theſſ. 2, 1—11.) und der Apokalypſe verwirklicht ſind. Da er in dieſem Buche durchgängig Rückſicht nahm auf eine Schrift des Königs von England Jakob I., für welchen er ſchon früher eine Apologie gegen Bellarmin (Défense de la foy pour Jacques I., Larochelle 1604 und 1612, 8.) und 1614 einen beſondern Traktat gegen die Einmiſchung des Pabſtes in das weltliche Regiment geſchrieben (de monarchia temporali papae, Lond., 8.), berief ihn Jakob, 1615, zu ſich, um einen Entwurf einer Vereinigung aller reformirten Kirchen auszuarbeiten; dieſe Idee hatte Du Moulin in einer, zwei Jahre vorher, gehaltenen Conferenz ausgeſprochen; Mornay unterſtützte ſie durch ſein Anſehen; es blieb jedoch bei der Idee. Du Moulin veröffentlichte in demſelben Jahr 1615 eine zweite Ausgabe ſeiner Apologie des Königs von England, welche auf Befehl Ludwigs XIII. mit Beſchlag belegt, auf Verwendung des engliſchen Geſandten aber freigegeben wurde. Zu dieſer Zeit predigte der Jeſuit Arnoux vor dem Könige gegen das reformirte Glaubensbekenntniß, behauptend, die bei den einzelnen Artikeln angeführten Bibelſtellen ſeyen nicht auf dieſelben anwendbar. Gegen dieſe Anklagen, welche Arnoux in einer Reihe von Sätzen zuſammenfaßte, ſchrieb Du Moulin zuerſt ſeine Défense de la confession de l'Eglise réformée de France (Charenton 1617, 8.) und dann ſein Bouclier de la foy (ib. 1617, 8.; 3. Ausg. 1619; Genf 1624, 8.; deutſch, Bremen 1643, 8.), in welchem ſehr ausführlichen Werke ſämmtliche Glaubensartikel der beiden Kirchen discutirt, die katholiſchen mit Kenntniß und Scharfſinn bekämpft, und die reformirten mit Beweiſen aus der Bibel und den Kirchenvätern begründet werden. Das bouclier de la foi gehört zu den vollſtändigſten Controverſchriften der franzöſiſch-reformirten Theologie, iſt aber in Form und Ton veraltet, ſo daß die neue Ausgabe (Paris 1845, 12.) füglich hätte unterbleiben können. Da Arnoux ſich weigerte, auf mehrere von den Pariſer Predigern ihm vorgelegte Fragen zu antworten, ſchrieb Du Moulin ſeine Fuites et évasions du sieur Arnoux jésuite (Charenton 1619, 8.); ferner vertheidigte er gegen ihn die Prädeſtination, in dem Traktate de la juste providence de Dieu (Genf 1624. 8.). Seine Schrift über das Abendmahl, unter dem Titel de la toute-puissance de Dieu et de sa volonté (Larochelle 1617, 8.) gab Anlaß zu einem neuen Streite mit dem Dominikaner Coeffeteau; auf dieſen folgte, das Jahr darauf, eine in jener Zeit ſo häufigen Conferenzen, welche von angeſehenen Perſonen berufen wurden, um ſich über die ſtreitigen Punkte aufzuklären; Du Moulin diſputirte vor zwei Edelleuten mit dem Profeſſor de Racouis; beide gaben hierauf Berichte über das Geſpräch heraus, worin jeder dem andern vorwarf, er habe zuletzt die Flucht ergriffen; der Bericht Du Moulin's hat den Titel: Véritable narré de la conférence entre les sieurs D. et de Rac., et de la forme de la rupture, Larochelle 1618, 8.

1617 war Du Moulin von der National-Synode von Vitré beauftragt worden, mit mehrern andern Theologen ein Einigungsproject aller reformirten Kirchen auszuarbeiten und der Synode von Dordrecht beizuwohnen; die Delegirten erhielten aber die zu dieſer Reiſe nöthige königliche Erlaubniß nicht. Du Moulin ließ daher durch einen Freund die Denkſchrift gegen den Arminianismus vorleſen, die er für die Synode beſtimmt hatte; dieſe ſprach ihm dafür öffentlich ihren Dank aus; die Schrift erſchien unter dem Titel Anatomie de l'Arminianisme, Leyden 1619, und mehrmals. Auf der Synode von Alais, 1620, betrieb Du Moulin abermals die Verwerfung der arminianiſchen Lehre; er verfaßte ſogar eine Eidesformel zu dieſem Zweck, die von den Anweſenden unterſchrieben wurde. Dieſe heftige Maßregel verwickelte den ſtreng calviniſtiſchen Du Moulin in neue Zwiſtigkeiten mit Tilenus und andern Remonſtranten. Er wurde zu derſelben Zeit ſelbſt politiſcher Umtriebe angeklagt; ein Schreiben an den König von England, worin

er dieſen um Beiſtand für den bedrängten Kurfürſten von der Pfalz anrief, veranlaßte Ludwig XIII., auf Anſtiften der Jeſuiten, ihm nachſtellen zu laſſen. Von einem Freunde gewarnt, konnte er nach Sedan entkommen, wo ihm der Herzog von Bouillon dießmal eine Anſtellung gab. Trotz der Bitten mehrerer Synoden verweigerte ihm der König die Rückkehr nach Paris. Zu Sedan verfaßte er, wie ſchon früher zu Paris, mehrere kleine erbauliche Traktate, in denen ſich lebendige Frömmigkeit und feſtes Vertrauen auf Gott in Noth und Verfolgung ausſprechen, und die man mit mehr Befriedigung lieſt, als manche ſeiner polemiſchen Schriften. Folgende verdienen noch immer empfohlen zu werden: Héraclite ou de la vanité et de la misère de la vie humaine, Larochelle 1609, 12.; Théophile, ou de l'amour divin, ib. 1609, 12. (beide zuſammen Genf 1624, 8.); Familière instruction pour consoler les malades, Briefe und Gebete, Genf 1625, 8.; beſonders aber der an die Glieder der Pariſer reformirten Kirche gerichtete troſtreiche Traktat: Du combat chrestien ou des afflictions, 3. Ausg., Genf 1624, 8.

Nachdem ſich Du Moulin hierauf eine Zeitlang zu London aufgehalten, kehrte er 1626 nach Sedan zurück, wo er von nun an, als Profeſſor der Theologie, ruhiger obgleich nicht unthätig den Reſt ſeines Lebens zubrachte. Seine in dieſer Zeit verfaßten Schriften ſind, bis auf wenige Ausnahmen, polemiſcher Natur. Die vorzüglichſten ſind: Nouveauté du papisme opposée à l'antiquité du vray christianisme, Sedan 1627, 4.; 3. Ausg. Genf 1633, 4.; in England geſchrieben, um eine, 1620, gegen den König von England gerichtete Schrift des Kardinals Duperron zu widerlegen; ein reiches hiſtoriſches Material, gründliche Kenntniß des chriſtlichen Alterthums und ſcharfſinnige Dialektik dienen dem Verfaſſer, um das Vorgeben der katholiſchen Theologen zu beſtreiten, das Pabſtthum nebſt ſeinen Dogmen von der Kirche, den Heiligen, der Hierarchie, den guten Werken, den Sakramenten, habe ſeinen Urſprung in der Bibel und ſey auf göttliche Einſetzung gegründet; — Anti-barbare, ou du langage inconnu tant ès prières des particuliers qu'au service public, Sedan 1627, 8., ſatiriſcher Traktat gegen die Gebetsformeln in lateiniſcher Sprache und gegen das Verbot der Bibel; — Du juge des controverses, Sedan 1630, 8.; in jener polemiſchen Zeit wurde gewöhnlich die Frage aufgeworfen, wem die höchſte Auctorität zuſtehe, über die ſtreitigen Punkte zu entſcheiden; Du Moulin antwortet, die Bibel allein ſey oberſte Richterin, ſie beſitze die hiezu erforderlichen Eigenſchaften, ohne der Vervollſtändigung oder der Erklärung durch die Kirche zu bedürfen; — an dieſe Schrift ſchließt ſich: Des traditions et de la perfection de l'Ecriture sainte, Sedan 1631, 8.; Genf 1632, 8.; — Theses de imaginibus et idolis eorumque cultu, in dem thesaurus disputat. theol. Sedanensium, B. I. S. 262 u. f.; — Iconomachus; Sedan 1635, 8.; — Abrégé des controverses, ou sommaire des erreurs de l'Eglise romaine; Sedan 1636, 8.; — Hyperaspistes, seu defensor veritatis, gegen den Jeſuiten Silveſter Petraſancta, Genf 1636, 8.; — Anatomie de la Messe, Sedan 1636; 2. Theil, 1639, 8. (2. Ausg., Genf 1638, 8.; die 3., Elzevir'ſche, 12., enthält nur den 1. Theil, der 1637 von Du Moulin's Sohn Ludwig in's Lateiniſche überſetzt wurde, und auch bei Elzevir erſchien, 12.; auch in's Deutſche und Engliſche überſetzt; eine neue Ausgabe erſchien 1851; Paris, 2 B. 18.), das bekannteſte Werk unſres geiſtreichen und kühnen Polemikers; nicht nur wird darin die Lehre vom Meßopfer auf's Gründlichſte widerlegt, ſondern auch das Unnatürliche und Widerſinnige der ſcholaſtiſchen Argumente für die Transſubſtantiation mit beißender Satire anſchaulich gemacht. Das Aufſehen, das dieſe Schrift machte, war außerordentlich; ſie wurde von den Katholiken ſo ſorgfältig unterdrückt, daß ſie, obgleich mehrmals gedruckt, zu den bibliographiſchen Seltenheiten gehört.

1640 predigte Du Moulin in Gegenwart mehrerer Kapuziner, was zur Veröffentlichung ſeiner ſatiriſchen Schrift über den Urſprung und die Regeln des Kapuzinerordens Anlaß gab: Le capucin, traité auquel est descrite et examinée l'origine des capucins, leurs voeux etc., s. l. 8.; auch die von den Mönchen gehaltenen Predigten gab er heraus, Genf 1641, 8. Nach allen Seiten hin kämpfend, gerieth er auch mit Grotius in

Streit; er ſchrieb gegen deſſen Anſicht, der Antichriſt ſey nicht der Pabſt, ſondern Caligula: Strigil adversus commentationem Grotii ad loca de Antichristo, unter dem Pſeudonym Hippol. Fronto Caracotta, Amsterd. 1640, 8. Zuletzt fing er Streit an mit Amyrault, über deſſen hypothetiſchen Univerſalismus, gegen den er, ſeit 1638, mehrere Schriften publizirte, namentlich: Examen de la doctrine des Messieurs Amyraut et Testard, touchant la prédestination et les points, qui en dépendent; Amst. 1638, 8.; Eclaircissement des controverses Salmuriennes, ou défense de la doctrine des Eglises réformées sur l'immutabilité des décrets de Dieu,. etc.; Leyden 1648, 8.; u. ſ. w. Dieſer Zwiſt drohte die Kirchen zu entzweien, bis die Dazwiſchenkunft der Genfer und ein Beſchluß der Synode von Alençon ihm ein Ende machte. Die wichtigern der letzten literariſchen Arbeiten Du Moulin's ſind: eine Sammlung von 100 ſeiner zu Paris und Sedan gehaltenen Predigten, Dix décades de sermons, Genf 1643 u. f., 8. (ſchon früher hatte er einige Predigten herausgegeben, z. B. 1625, Genf, 8.); — und die vollſtändige franzöſiſche Ausgabe ſeines, in ſeiner Jugend zu Leyden gehaltenen Curſus über Philoſophie (Sedan 1644; Rouen 1661, 18.), deſſen einzelne Theile ſeit 1596 ſchon mehrmals, theils lateiniſch, theils franzöſiſch, erſchienen waren. Du Moulin theilt die Philoſophie in Logik (Dialektik), Phyſik und Ethik; er behandelt ſie, ohne über Ariſtoteles hinauszugehen, auf ganz elementare Weiſe; der Ethik miſcht er einige pſychologiſche Unterſuchungen bei, die von untergeordnetem Werthe ſind. Er ſtarb den 10. März 1658, nachdem er bis in ſeine letzten Tage, obgleich 81jährig, ſein Amt als Profeſſor und als Prediger verſehen. — Aymon, Synodes nationaux de France, B. II., S. 273 u. f., gibt die unvollſtändigen Titel noch mehrerer andrer Schriften Du Moulin's an, die wir nicht ausfindig zu machen wußten. Ueber ſein Leben gibt es nur die kleine Schrift von Armand, Essai sur la vie de D. et sur quelquesuns de ses écrits; Straßburg 1846, 8.

Du Moulin hatte mehrere Söhne, von denen der älteſte, Peter, ſich gleichfalls als theologiſcher Schriftſteller ausgezeichnet hat. Er lebte in England, wo er 1684, 84 Jahre alt, als königlicher Kaplan und Kanonicus von Canterbury ſtarb. Seine Hauptſchriften ſind: Vindication of the sincerity of the protestant religion gegen die Jeſuiten; und der erbauliche, das religiöſe Gefühl ſehr anſprechende Traktat De la paix de l'âme et du contentement de l'esprit; neue Ausgabe, Amſterd. 1675, 18.; wieder abgedruckt Paris 1840, 8. C. Schmidt.

Dungal. In dem Artikel über Claudius von Turin iſt des Schotten Dungal Erwähnung gethan, der um 828 ſeine responsa contra perversas Claudii sententias verfaßte (herausgeg. von Pap. Maſſon, Paris 1608, 8., und in der Bibl. PP. Max, B. XIV). Von den Lebensumſtänden dieſes Mannes iſt wenig bekannt. Einzelne, theils unſichere Notizen über einen Dungal, der reclusus bei der Abtei von S. Denis war, finden ſich in der Histoire littéraire de la France, B. IV., S. 493 u. f. Dieſem, welchem die Verfaſſer der Hist. litt. die responsa zuſchreiben, ſcheinen aber bloß einige lateiniſche Gedichte (bei Martène et Durand, amplissima collectio etc., B. VI, S. 811 u. f.) und eine Epistola ad Carolum Magnum de duplici eclipsi solari (bei *d'Achery*, Spicilegium, B. III, S. 324 u. f., neue Ausg.) anzugehören. Es iſt zu vermuthen, daß die responsa eher von einem Dungal geſchrieben ſind, der in einem Dekrete Lothar's von 823 als Lehrer der Schule zu Pavia genannt wird. In dieſem Werke nun, das an Ludwig den Frommen und ſeinen Sohn Lothar gerichtet iſt, wird zwar Claudius beſtritten und die Verehrung der Heiligen, des Kreuzes und der Reliquien vertheidigt, aber dennoch der Grundſatz aufgeſtellt, daß dieſe Verehrung nicht in abergläubiſche Anbetung ausarten ſoll, damit der Ehre, die Gott allein gebühre, kein Abbruch geſchehe. Dungal theilte hierin die Anſichten der damaligen fränkiſchen Kirche, wie ſich dieſelben in den libris carolinis ausgeſprochen finden, und wie ſie auch von Hincmar von Rheims entwickelt worden ſind.

S. über ihn Bähr, Geſch. der römiſchen Literatur im karolingiſchen Zeitalter, S. 372 u. f. C. Schmidt.

Dunin (Martin von), Erzbiſchof von Gneſen-Poſen, wurde am 11. November 1774 im Dorfe Wal bei Xava in Polen geboren und unter den ungünſtigen Verhältniſſen der Familie, da er noch zwei und zwanzig Geſchwiſter hatte, für den geiſtlichen Stand beſtimmt. Nachdem er 1793—97 im Collegium Germanicum zu Rom ſeine Studien vollendet und die Prieſterweihe erhalten hatte, wurde er in ſeinem Vaterlande zuerſt Canonicus zu Wiślica, dann in Cujavien zu Włocławek, 1808 in Gneſen, 1824 in Poſen, wo er zugleich die Stelle als Provinzialſchulrath bei der Regierung bekleidete. Der Erzbiſchof von Wolicki nahm ihn zu ſeinem Weihbiſchofe an. Nach deſſen Tode 1829 wurde er Capitularvicar und Adminiſtrator des Erzſtifts, 1831 Erzbiſchof. Als ſolcher ſtarb er am 26. December 1842. Bemerkenswerth iſt v. Dunin vornehmlich wegen der unter ſeiner Verwaltung geführten Streitigkeiten über die gemiſchten Ehen.

Die Grundſätze des kanoniſchen Rechts über gemiſchte Ehen (ſ. d. A.) galten in voller Strenge in den polniſchen Bisthümern und wurden durch Benedict XIV. unterm 29. Juni und 8. Auguſt 1748 in beſonderen Erlaſſen für die Prälaten Polens eingeſchärft (Bullarium Magnum ed. Luxemburg. Tom. XVII. fol. 230. 272). Durch einen zu Warſchau am 13. (24.) Februar 1768 zwiſchen Rußland, Preußen, Dänemark, England und Schweden mit Polen abgeſchloſſenen Tractat (vrgl. meine Geſchichte der Quellen des preußiſchen Kirchenrechts. B. I. Th. I. S. 29. 30) wurde aber die Anwendung der bisherigen Beſtimmungen verboten. Es ſollten gemiſchte Ehen von Niemanden verhindert, die Kinder aus denſelben nach der Religion der Eltern ſo erzogen werden, daß die Söhne dem Vater, die Töchter der Mutter folgten. Die Trauung wurde dem Pfarrer der Braut aufgetragen; wenn ſich der Pfarrer der römiſch-katholiſchen Braut weigere, dann ſolle der Geiſtliche des andern Theils copuliren. Die Wirkung dieſer Beſtimmung war eine mildere Praxis, welche ſeit der preußiſchen Beſitznahme durch Einführung des allgemeinen Landrechts (Theil II. Tit. II. §. 76 folg.) noch mehr befeſtigt wurde. M. v. Dunin ſelbſt gab darüber als Capitularverweſer unterm 20. Januar 1830 ein Zeugniß: „Wir atteſtiren, daß in dieſer Poſen'ſchen Diöceſe Gebrauch iſt, diejenigen Ehebündniſſe, welche von Perſonen verſchiedener Religionen, nämlich einem Katholiken einer und einem Akatholiken andrer Seits geſchloſſen werden, von dem katholiſchen Pfarrer ſelbſt dann, wenn die Braut katholiſcher Religion iſt, in der katholiſchen Kirche jederzeit einzuſegnen; niemals aber von ſolchen Perſonen ein Verſprechen zu fordern, daß die aus der Ehe zu erwartenden Kinder beiderlei Geſchlechts in der katholiſchen Religion erzogen werden ſollen“ (vrgl. meine Schrift: Ueber die gemiſchten Ehen in Deutſchland und insbeſondere in Preußen. Leipzig 1838, S. 45). Von Seite des römiſchen Stuhls iſt eine förmliche Approbation dieſer Praxis niemals erfolgt und konnte auch nach römiſchem Prinzip nicht ertheilt werden; indeſſen beſtand doch eine ſolche Praxis unter Connivenz des Pabſtes, weil derſelbe ſich in die Nothwendigkeit fügt und dem von ihm angefachten Eifer der Biſchöfe überläßt, bei günſtiger Gelegenheit die Strenge des Prinzips geltend zu machen (vgl. Beiſpiele a. a. O. S. 19. 22. 47). Die ſeit der franzöſiſchen Revolution tief gebeugte römiſch-katholiſche Kirche hatte ſich ſeit 1815 wieder allmälig erholt und angefangen, das verlorene Terrain wieder zu gewinnen. In Preußen fing die Geiſtlichkeit der Rheinlande an, die dortige Praxis in den gemiſchten Ehen umzugeſtalten, da Pius VII. durch Breve vom 31. October 1819 die älteren Grundſätze in's Gedächtniß zurückgerufen hatte. Die mannigfachen Conflicte machten es endlich wünſchenswerth, eine Verſtändigung herbeizuführen, welche durch ein Breve Pius VIII. vom 25. März 1830 angebahnt wurde. Die darüber gepflogenen Verhandlungen blieben zuletzt kein Geheimniß und, wenn auch nur eine allgemeine Kunde davon verbreitet wurde, ſo war ſie hinreichend, den Epiſkopat bedenklich zu machen. Dies war im Jahr 1836 der Fall bei v. Dunin, welcher mit dem preußiſchen Gouvernement deshalb eine Unterhandlung begann, um das Breve von 1830 auch auf Poſen-Gneſen ausgedehnt zu haben, oder, da dies abgelehnt wurde, eine beſondere päbſtliche Beſtimmung für das Erzbisthum zu erlangen, falls man ihm nicht geſtatten wolle, die Benedictina von 1748 zur Anwendung zu bringen. Da auch dies

nicht gestattet wurde, entschloß sich Dunin, durch die päbstliche Allocution vom 10. December 1837 in der rheinischen Streitsache des Erzbischofs Clemens August von Droste-Vischering (s. d. A.) in seiner Auffassung bestärkt, die ältere Behandlungsweise der gemischten Ehen aufzuheben. Zu dem Behuf erließ er ein Circular an die Geistlichkeit in polnischer Sprache unterm 30. Januar 1838, und demnächst ein kürzeres unterm 27. Februar d. J. in lateinischer Sprache (meine Schrift a. a. O. S. 55—57). Er machte dem Könige davon Anzeige. Von diesem wurde er vergebens aufgefordert, die Erlasse zurückzunehmen, weshalb durch das Cultusministerium unterm 25. Juni 1838 die Annullirung derselben ausgesprochen, über den Erzbischof aber eine Criminalunterſuchung verhängt wurde. Das Urtheil des Oberappellationsgerichts zu Posen vom 23. Februar 1839 lautete wegen Ueberschreitung der Amtsgewalt auf Festungsstrafe eines halben Jahres und Amtsentsetzung. An die Stelle der Festungsstrafe setzte der König den dauernden Aufenthalt in Berlin, bis die Sache ausgeglichen wäre. Schon vorher verließ aber v. Dunin selbstständig die Residenz, um sein Amt wieder zu verwalten. Er wurde deshalb verhaftet und nach Colberg gebracht, wo er bis nach des Königs Tode verweilte und durch Friedrich Wilhelm IV. im August 1840 restituirt wurde, nachdem er sich bereit erklärt hatte, seine früheren Circulare zu modificiren. Eine Herstellung der ältern Praxis vor 1837 war jetzt allerdings nicht mehr möglich. Was nun die Circulare von 1837 bestimmt hatten, die Priester sollten bei Strafe der Suspension keiner gemischten Ehe assistiren, bevor der nicht römisch-katholische Theil die Kindererziehung im römischen Bekenntnisse versprochen haben würde, so bestimmte nunmehr ein erzbischöfliches Rundschreiben vom 27. August 1840 (in der Berliner allgem. Kirchenzeitung 1840. Nro. 74), es sollten die Priester kein Versprechen fordern, aber auch gemäß Bestimmung des Landrechts Th. II. Tit. XI. §. 442. ihre Assistenz versagen. Darauf folgten noch wiederholte Bestätigungen und Erläuterungen unterm 27. Februar und 11. April 1841 (Berliner allg. Kirchenzeitung Nro. 65. 67) und 24. Februar 1842. Der Erzbischof hatte 1841 bestimmt, daß der Katholik, welcher eine gemischte Ehe eingeht, von den Sakramenten ausgeschlossen werden solle, im Hirtenbriefe 1842 aber declarirt, daß nach dem Gemüthsstande des in gemischter Ehe lebenden Katholiken der Priester beurtheilen solle, ob es einer solchen Strenge bedürfe. — Das Endergebniß des Conflicts war also eigentlich der Sieg des römischen Prinzips, der Staat aber erlangte wenigstens, daß seine Gesetze nicht willkührlich übertreten werden durften. Der Standpunkt der Kirche und des Staats in den außerdem hierbei zur Sprache kommenden Gesichtspunkten, namentlich die Frage über die Competenz der Behörden in bischöflichen Angelegenheiten, findet sich in einer päbstlichen Allocution vom 13. September 1838 und einem dadurch veranlaßten Publicandum der Regierung vom 30. December d. J. Beide sind öfter gedruckt, namentlich bei Rintel, Vertheidigung des Erzbischofs von Gnesen und Posen, Martin v. Dunin. Würzburg 1839. S. 154 folg., 210 folg., wo sich auch andere Materialien zur Geschichte dieses Streits abgedruckt finden. Außerdem vrgl. man die Biographie von Pohl: Martin v. Dunin, Erzbischof von Posen und Gnesen. Marienburg 1843. **H. F. Jacobson.**

Duns, Johannes, Scotus, wie vermuthet wird, in Duns, an der südlichen Grenze Schottlands, nach Andern in Dunston in Northumberland geboren. Sein Geburtsjahr ist unbekannt, ebenso die Zeit, in welcher er in den Franziskanerorden trat. Er lehrte zuerst in Oxford, ging — wahrscheinlich im Jahre 1301 — nach Paris, wo er Doctor der Theologie wurde und die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria gegen die Dominikaner vertheidigte. Im Jahre 1308 wurde er zur Bekämpfung der Begharden nach Köln geschickt, wo er 1308 starb. — Duns fand die Scholastik in ihrer vollen Ausbildung vor und bildete sein religions-philosophisches und dogmatisches System in beständigem Gegensatze gegen Anselm und Richard von St. Victor, insbesondere aber gegen Thomas von Aquino und dessen nächste Schüler aus. Er wurde die dogmatische Auktorität der Franziskaner, wie Thomas die der Dominikaner ist. — Die Schriften des Aristoteles waren durch Albert den Großen vollständig zugänglich geworden, mit

den arabiſchen Commentatoren des Ariſtoteles hatten ſich bereits mehrere der ſcholaſtiſchen Vorgänger des Duns beſchäftigt, die Auslegung der Schrift und die Benutzung der Väter war in überlieferter Weiſe in der Kirche gegeben. Duns bediente ſich aller dieſer Hülfen, um, von einem ganz ausgezeichneten philoſophiſchen Talent unterſtützt, ſein eigenes theologiſches Syſtem zu ſchaffen, das er in ſeinem Commentar über den Lombardus vortrug. — In dieſer Arbeit ſtellt er ſich durchaus auf den Standpunkt der Kirche, von deren Auktorität ihm die Glaubwürdigkeit der Schrift ſelbſt abhängt, und in welcher, nach ſeiner Ueberzeugung, allein das rechte Wiſſen und Leben und die rechte Sündenvergebung gefunden wird. Dadurch ſtellt er ſich den Philoſophen entgegen, denen er eine wahre Erkenntniß theologiſcher Dinge nicht zugeſteht. Nur die Theologie iſt ihm die rechte Wiſſenſchaft alles Erkennbaren, und ſie iſt ihm dies deßhalb, weil ſie Alles in Gott ſieht. Die allgemeinen Begriffe ſeyen Muſter, nach denen Gott Alles ſchaffe und Gott wolle, daß ſie von unſerem Verſtande im Lichte der ewigen Wahrheit erkannt würden; denn Gott bewege und erleuchte den Verſtand in natürlicher Weiſe. Auch die natürliche Erkenntniß in ihrer höchſten Deutlichkeit könne nur von Gott, dem höchſten Seyenden, der Quelle aller Dinge abgeleitet werden; deßhalb ſey die Theologie die höchſte Erkenntniß. Doch nimmt er auch eine Fortbildung der Theologie, dieſer durchaus auf Offenbarung ruhenden Wiſſenſchaft an; die Offenbarung ſelbſt erklärt er für unentbehrlich, weil der Menſch einer übernatürlichen Erleuchtung bedürfe, wenn er zu ſeinem Ziele, der Seligkeit, ſolle gelangen können. Doch wird die Seligkeit nicht ohne Mitwirkung des Menſchen von Gott allein und ausſchließlich verliehen, ſondern der Menſch wirkt dazu ſelbſt mit, weil auch die Gnade eines der von Gott dem Menſchen verliehenen Seelenvermögen iſt, wodurch eben dem Menſchen die Möglichkeit der Aufnahme einer übernatürlichen Erleuchtung einwohnt. Denn auf übernatürliche Weiſe wird dem Menſchen von Gott die theologiſche Erkenntniß mitgetheilt, und die ſo mitgetheilte Erkenntniß iſt in der heiligen Schrift genügend überliefert, die Offenbarung (revelatio, die den Scholaſtikern die inspiratio mitbegriff) iſt unentbehrlich, weil der menſchliche Geiſt nicht einmal den Begriff der Anſchauung Gottes, geſchweige dieſe Anſchauung ſelbſt aus ſich erlangen könne. Die Annahme der Kirche ſeiner Zeit, daß, außer der Ueberzeugung des Einzelnen von den Gegenſtänden des Glaubens auch von Gott ſelbſt in jedem Einzelnen eine Ueberzeugung von dieſen Gegenſtänden — der ſeligmachende Glaube — gewirkt werde, beſtreitet Duns, inſofern man dieſe Wirkung für abſolut nothwendig erklärt. — Der höchſte Zweck der Offenbarung iſt ihm ein ſittlicher. Die Eigenthümlichkeit ſeiner Theologie läßt ſich aus ſeiner Behandlung der Lehren von Gott und den göttlichen Eigenſchaften, von der Dreieinigkeit, der Perſon Chriſti, der Schöpfung und den Engeln, dann aus ſeiner Anthropologie, ſeiner Lehre von der Erbſünde (wobei ihm die Unſündlichkeit der Maria zur Betrachtung kommt), und von den Sakramenten, ſowie aus ſeiner Eſchatologie, theils an ſich, theils im Gegenſatz zu ſeinen Vorgängern erkennen.

In Bezug auf das Daſeyn Gottes behauptet er, daß es keine Beweiſe für daſſelbe gebe, weil uns Gott an ſich nicht bekannt ſey; er muß ſich deßhalb gegen Anſelms ontologiſchen Beweis erklären, und läßt nur den Beweis aus der Nothwendigkeit einer letzten Urſache, eines letzten Zweckes und eines höchſten Weſens zu, wie er denn auch nur die Möglichkeit eines Beweiſes für die Unendlichkeit der Macht Gottes, nicht für deſſen Allmacht zuläßt. So läugnet er auch die Möglichkeit eines natürlichen Beweiſes für die Dreieinigkeit; nur der Gläubige nehme deren Spur in der Geſchichte wahr. Gott zu begreifen ſey für uns hienieden unmöglich, weil die Worte, die wir zur Bezeichnung Gottes gebrauchen, eben nur Accidenzen, nicht Subſtanzen bezeichneten; Duns läugnet aber auch die Möglichkeit einer Erkenntniß Gottes auf dem negativen Wege der Myſtiker und der auf dem Wege der Analogie angeſtrebten, jene weil jede Erkenntniß eine Beziehung vorausſetze, dieſe, weil was durch Analogie erkannt werden wolle, vorher ſchon an ſich erkannt ſeyn müſſe. Er widerſpricht der Annahme nicht, daß Gott im

höchsten Grade seyend sey, aber nicht der Begriff des Seyenden, sondern der des schlechthin Einfachen ist ihm der höchste, weil auf Gott als Seyendes auch der Satz des Widerspruchs angewandt werden könne. Andererseits setzt er von Gott als schlechthin Einfachem doch auch eine gewisse Vielheit, in dem Grund von Gottes Wesen einen kleineren und verborgenen und einen größeren Unterschied, den letzteren findet er in der Entfaltung der göttlichen Eigenschaften, der Personen und in der schöpferischen Thätigkeit. — Was nun die Welt und deren Schöpfung betrifft, so läßt Duns die Dinge in der Welt zufällig und nur bedingt nothwendig seyn, und dies deßhalb, weil die Welt ihre Ursache in Gott hat. Und weil sie zufällig ist, so hat sie auch einen Anfang gehabt. Die Ewigkeit des göttlichen Willens, der sich nur auf Gott bezieht, bedingt nicht die Ewigkeit seiner Wirkungen, die sich auf die Geschöpfe beziehen. Nur der seiner Dreieinigkeit angehörige Wille, ohne den er nicht selig seyn könne, komme Gott an sich zu, nur diese Beziehung auf sein Wesen sey ihm wesentlich, jede Beziehung dagegen auf etwas außer ihm zufällig. Gottes Wille wird zum Schaffen bestimmt nicht durch den Verstand Gottes, sondern durch die Erkenntniß des Guten; nicht des Guten wegen hat Gott die Welt gemacht, sondern die Welt ist gut, weil Gott sie gemacht hat. Doch ist Gottes Wille in Bezug auf die Geschöpfe ewig, weil Gott sich nicht ändern kann. Thomas irre, wenn er behaupte, daß Gott die Dinge in seinem Wesen erkenne, insofern er dieses Wesen andern Dingen mittheile. Duns selbst unterscheidet einen ersten Verstand in Gott, den ewigen, als die Erkenntniß Gottes von seinem Wesen, an den selbst Gottes Wille gebunden sey, und einen zweiten als die Erkenntniß der zufälligen Dinge, die von seinem Willen abhänge. — Die Vorgänger des Duns hatten die himmlischen Körper, die Gestirne, sehr hoch gestellt. Duns thut das nicht; die Belebtheit der Gestirne ist ihm zweifelhaft; er nimmt auch keine Mittelursachen in der Natur an und beschränkt den Wunderbegriff nicht wie Thomas und Albert der Große gethan hatten.

In Bezug auf die Erlösung setzt Duns zunächst Gott als das Ziel des Menschen; zu ihm gelangt der Mensch durch die Liebe Gottes. Die Sittlichkeit ist ihm fast allein von den Geboten Gottes abhängig und selbst die Liebe des Nächsten nicht nothwendig mit der Liebe Gottes verbunden. Die Mittel zur Seligkeit sind zufällig; Gott hätte auch andere wählen können, als die Menschwerdung Christi; auch diese also ist zufällig. Als unveränderlichen Zweck des Willens des Menschen hat Gott sich selbst gesetzt, nur die Mittel, die zu diesem Zweck führen, hängen von unserer Willkür ab. Es ist in uns ein natürliches Begehren, das nach unsrer Vollkommenheit — Gott — strebt und ein freies, das nicht alle haben; beide aber müssen zusammenstimmen. Da der Mensch zur Seligkeit und zum Begehren des Höchsten bestimmt ist, so muß er ein unendliches Vermögen haben; da aber nur Mögliches in wirksamer Weise gewollt werden kann, so muß das, was der Mensch begehrt, möglich seyn, unser Vermögen, dasselbe zu erlangen, also unendlich, und zwar in Bezug auf Verstand und auf Willen; unser Verstand muß Gott erkennen können, weil er sonst nicht selig seyn könnte. Hierin widerspricht Duns dem Thomas, welcher behauptet, daß der Verstand nicht zu erkennen vermöge, was höher sey als sein eigenes Seyn. Dagegen lehrt Duns, daß Alles erkennbar, und daß jedes vernünftige Wesen Alles zu erkennen im Stande sey; der Verstand erkenne zugleich Entgegengesetztes und strebe nach dieser Alleskenntniß von Natur; das vollkommenste Erkennen sey anschaulich in Gott, zu diesem aber gelange der Mensch nur allmählig, erst habe er von sich und von Gott nur eine allgemeine, verworrene Erkenntniß, und das nicht bloß wegen der Sünde, sondern auch wegen der Ordnung der Kräfte dieser Welt. Die Seele sey bloß das Subjekt des Erkennens und bedürfe zum Erkennen ein Objekt, und zwar bedürfe ihre natürliche Erkenntniß ein natürliches, ihre übernatürlicher ein übernatürliches Objekt. Die Individuen sind etwas Reales, das Individuellseyn ist ein Zweck des Schöpfers, der in den edelsten Geschöpfen angestrebt wird, um ihnen die Seligkeit zu verleihen. Die vernünftigen Seelen sind zwar reine Formen, aber doch mit einer vervollkommnungsfähigen Materie verbunden. Sie scheinen allerdings, wie die

Engel, keine Körper zu haben, wohl aber hatten ſie die erſte Materie. Wenn wir allgemeine Grundſätze erkennen ſollten, müſſe Gott immer unſern Verſtand in übernatürlicher Weiſe bewegen und erleuchten. Die Frage nach dem Verhältniß der Freiheit und der Nothwendigkeit, die Möglichkeit der Vereinigung der Freiheit des Willens und der Abhängigkeit der Geſchöpfe von Gott hat Duns beſonders eindringend behandelt. Ihm ſind Freiheit und Nothwendigkeit nicht durchaus unvereinbar, denn zwar ſeyen Gottes Beziehungen auf ſich ſelbſt frei, liegen aber doch nothwendig in ſeinem Weſen, der Vollkommene wolle nothwendig das Gute. Die natürliche Richtung der Geſchöpfe auf ihren letzten Zweck hebe daher die Freiheit nicht auf. Doch nimmt Duns die Prädeſtination im ſtrengſten Sinne, den er doch durch die Forderung mildert, daß man ſich dieſelbe in ihrem Verhältniß zum Willen der Geſchöpfe nicht als ein zeitlich Vorhergehendes denken müſſe. Die Verwerfung der Böſen erklärt er für unerforſchlich; zwar habe ſie einen Grund im Menſchen, das aber dürfe den Rathſchluß Gottes nicht beſtimmen. Er läugnet gegen Thomas die Abhängigkeit des Willens vom Verſtande, weil nichts Anderes als der Wille ſelbſt die totale Urſache des Willens ſeyn könne. Weder könne der Wille erkennen, noch der Verſtand wollen, beide aber wirkten zuſammen. Gegen den Determinismus des Thomas erklärt ſich Duns auf's Stärkſte. Er unterſcheidet, wie alle Scholaſtiker, moraliſche und theologiſche Tugenden, und eine dreifache Klaſſe von Werken: gute Werke im Allgemeinen, gute Werke aus ſittlichen Triebfedern und aus Liebe zum göttlichen Geſetze, und gute Werke, die durch die Gnade veranlaßt und in der Liebe zu Gott ſelbſt gegründet ſeyen. Die beiden erſten Klaſſen hätten noch keinen Anſpruch auf Verdienſt und Lohn, erſt die dritte, die theologiſche Tugend, habe dieſen Anſpruch. Duns nimmt die Erbſünde an, läßt aber die übernatürlichen Gnadengaben ganz unabhängig von derſelben ſeyn. Die Folgen der Erbſünden müßten getilgt werden, doch habe Adam auch vor ſeinem Fall nicht aus natürlicher Kraft ſelig werden können. Sinnliches Begehren und Wille ſeyen verſchieden, zur Seligkeit aber ſey eine vollſtändige Uebereinſtimmung beider nöthig, und dieſe Uebereinſtimmung könne der Menſch durch natürliche Kräfte nicht erlangen, ſondern es müſſe dazu eine übernatürliche Einwirkung des Objekts unſerer Liebe ſtattfinden. Sünde iſt Abwendung des Willens von Gott und Hinwendung zur Kreatur. Gott nimmt unſere Handlungen an, er läßt ſie ſich gefallen, er rechnet ſie uns zum Verdienſt an; die Perſon gefällt ihm früher als die Handlung, und doch muß die ſittliche Handlung als nothwendige Bedingung für die Liebe Gottes vorhanden ſeyn und von dem Menſchen ausgehen, dem ſie als Verdienſt angerechnet werden ſoll. Hienieden ſind wir noch im Glauben, noch nicht im Schauen.

In den Sakramenten nimmt Duns zwar eine übernatürliche Kraft an, die aber, weil ſie noch in Bewegung iſt, unvollkommen ſey. Im ſterblichen Körper, ſo lehrt er in Bezug auf die letzten Dinge, kann der Menſch einer unvergänglichen Luſt nicht theilhaft werden, er kann an das Unvergängliche nur glauben, auf das ewige Leben nur hoffen. Die menſchliche Wiſſenſchaft kann aus ſichern Gründen die Unſterblichkeit des Menſchen nicht begreifen, nur mit Wahrſcheinlichkeit läßt ſich darthun, daß die Seele unvergänglich ſey, nicht daß der Körper auferſtehen und ewig dauern werde. Die Gewißheit von der Unſterblichkeit des ganzen Menſchen beruht bloß auf der Gewißheit, daß der erwählte Menſch im Beſonderen zum ewigen Leben beſtimmt ſey. Dieſe Gewißheit kann aber nicht auf natürlichem Wege gewonnen werden. Der Lehre des Duns von der Auferſtehung liegt der metaphyſiſche Begriff des Körpers zu Grunde; die Unſterblichkeit kann ſich dem Menſchen mittheilen; aber die verſchiedenen Menſchen ſind zur Seligkeit verſchieden vorbereitet, alſo muß auch die Seligkeit eine verſchiedene ſeyn. Das Uebernatürliche iſt nur der Grund des Natürlichen, das Ziel iſt Aufhebung des Widerſpruchs im Menſchen.

Die vollſtändigſte Ausgabe der Werke des Duns, die aber mehreres ihm fälſchlich Beigelegtes enthält, hat der Franziskaner Wadding beſorgt (Lugd. 1639. T. I—XII. fol.). Die bedeutendſten dieſer Werke ſind in T. V—X. enthalten in tres primos libros et in quar-

tum Sententiarum Commentaria (das ſogen. opus Oxoniense), und das im T. XI. ſtehende opus Parisiense s. quaestiones reportatae in IV. libr. sententiarum und Quaestiones quodlibetales XXI. — Eine Summa theologica ex Scoti operibus hat der Franziskaner Hieronymus de Fortino in ſechs Folianten herausgegeben; ein ſehr brauchbares Hülfsbuch zum Verſtändniß ſcotiſcher Theologie iſt: *F. El. Albergoni*, resolutio doctrinae scoticae. Lugd. 1643. 8. Dann: Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum, in quibus pugnantes sententiae referuntur, potiores difficultates elucidantur et responsiones ad argumenta Scoti rejiciuntur, auct. R. R. F. Joanne de Rada (nicht Arada, wie er manchmal citirt wird) — Venet. 1599. 4. De Rada war ein ſpaniſcher Franziskaner, Profeſſor der Theologie in Salamanca.

Ueber die Theologie des Duns hat Baumgarten-Cruſius geſchrieben (de theologia Scoti. Jen. 1826. 4.), ſein philoſophiſches Syſtem hat Ritter (nach den ungenügenden Darſtellungen von Tiedemann und Tennemann) im Zuſammenhange dargeſtellt. Außer einem Theile der Schriften des Duns, und der Baumgarten'ſchen Abhandlung, ſowie des Werkes des De Rada liegt Ritter's Arbeit dem vorſtehenden Artikel vorzugsweiſe zu Grunde. De Rada hat die Streitpunkte zwiſchen Thomiſten und Scotiſten in fünfzig Fragen gefaßt, von denen ich folgende anführen will, die beſonders bedeutende Sätze enthalten: I. 28. Utrum Deus sit in omnibus rebus? I. 29. Utrum Deus intelligat distincte omnia alia a se? I. 30. An Deus cognoscat futura contingentia? II. 3. An principium individuationis substantiae materialis sit materia? II. 15. An homo in statu innocentiae fuisset simpliciter incorruptibilis? —. Was Ritter über die ausgezeichnete philoſophiſche Begabung dieſes Scholaſtikers ſagt, iſt geeignet zu einem ernſten Studium des Hauptwerkes deſſelben zu veranlaſſen. „So wie Duns Scotus," ſagt er: Geſchichte der Philoſophie VIII. 461 ff. — „ohne Zweifel der ſcharfſinnigſte und eindringendſte Geiſt unter den Philoſophen des Mittelalters iſt, ſo möchte man ihm auch wohl zugeſtehen müſſen, daß er am tiefſten und vollſtändigſten die Beſtrebungen der Philoſophie in dieſem Zeitraum nach ihren Stärken und Schwächen aufgedeckt hat. Seine Kunſt iſt im Allgemeinen roh, ſeine Sprache barbariſch, aber auf das Feinſte arbeitet er ſeine Gedanken aus; Ueberſicht fehlt ſeinen Vorſtellungen faſt ganz; wer aber von der feinen Gliederung der einzelnen Gedanken zu genauerer Betrachtung ſich anlocken läßt, wird allmählig gewahr werden, daß doch der ſcheinbar verworrenen Maſſe ſeiner Sätze eine ſehr beſtimmt entwickelte Anſicht der Dinge zum Grunde liegt; den Auktoritäten des Alterthums bezeugt er ſeine aufrichtige Verehrung und ſeine Ehrfurcht vor den Lehren der Kirche iſt unbedingt; aber dabei weiß er durch die Feinheit ſeiner Unterſcheidungen dem kühnen und eigenthümlichen Geiſte ſeiner Lehre eine freie und ſichere Bahn zu brechen."

Engelhardt.

Dunſtan, Erzbiſchof von Canterbury. Von den noch vorhandenen Lebensbeſchreibungen (ſ. *Papenbrock*, Acta SS. 19. Mai; *Wharton*, Anglia S. II, 88; 211.) iſt die wichtigſte die eines Zeitgenoſſen, Mönch Bridferth zu Ramſey. Die ziemlich freie Ueberarbeitung des Osbern, Mönch in Canterbury, hat inſofern Werth, als demſelben einige in's Sächſiſche überſetzte Stücke aus Schriften zu Gebot ſtanden, die im Brand ſeines Kloſters 1070 zu Grunde gingen. Hiemit ſind die Chroniſten der Zeit zu vergleichen, namentlich die Sachſenchronik und Florenz von Worceſter. Von neueren Bearbeitern iſt beſonders Lappenberg (Geſch. v. Engl. I. 397) und Lingard (Hist. of the Anglos. Church II, 266) zu nennen.

Dunſtan, der Sohn des Heorſtan und der Cynedryd, aus edlem Geſchlechte, wurde in der Nähe des altberühmten Glaſtonbury geboren. Die Zeit ſeiner Geburt ſetzt Bridfehrt in die Regierung des Königs Aethelſtan, Osbern genauer in deſſen erſtes Jahr (925) und 497 Jahre nach der Sachſenankunft. Osberns Angaben widerſprechen ſich jedoch, da er ihn als Knaben zu Erzbiſchof Athelm († 924) kommen läßt. Auf ein früheres Jahr würde auch die Angabe des Florenz führen, nach welchem er ſchon 942 Abt wurde.

In dem alten Kloſter von Glaſtonbury hielten ſich damals viele in geiſtlichen und weltlichen Wiſſenſchaften wohl bewanderte Iren auf, denen die Söhne der ſächſiſchen Edlen zur Erziehung übergeben wurden. Von ihnen erhielt auch Dunſtan ſeine erſte Bildung. Der reichbegabte Knabe zeichnete ſich bald vor andern aus und zog die Aufmerkſamkeit des Königs auf ſich, der ihn an ſein Hoflager berief. Hier erregte er aber den Neid der andern Edelknaben. Dieſe klagten ihn bei dem König der Vorliebe für heidniſche Lieder und Geſchichten an („avitae gentilitatis vanissima didicisse carmina et historiarum frivolas colere incantationum naenias"). Er wurde von Hofe entfernt und von ſeinen Genoſſen ſchmählich mißhandelt.

Auf Zureden ſeines Verwandten Aelfheag, Biſchof von Wincheſter, und durch eine gefährliche Krankheit ernſter geſtimmt, entſagte er der Welt und trat als Mönch in das Kloſter ein, in welchem er ſeine Erziehung erhalten. Hier beſchäftigte er ſich mit der heiligen Schrift und den Vätern und übte ſich daneben in verſchiedenen Künſten, Malen*), Schreiben, Harfenſpiel und vielleicht auch Metallarbeiten. Zugleich unterwarf er ſich der ganzen Strenge klöſterlicher Zucht, ſo daß ſpäter die Sage ging, er habe ſtatt einer Zelle ein Loch, das er in die Erde grub, zur Wohnung genommen. Der Ruf ſeiner Frömmigkeit zog eine ihm und dem Königshauſe verwandte Wittwe Aethelflede nach Glaſtonbury, die ihn zu ihrem Beichtiger und zum Erben ihrer Schätze machte. Als Eadmund zur Regierung kam (940—46), berief er ihn um ſeines tadelloſen Lebens und ſeiner Beredtſamkeit willen an den Hof und wies ihm unter den Großen des Reiches eine Stelle an. Aber dem Jüngling erging es nicht beſſer als dem Knaben. Er erwarb ſich die Liebe Vieler, hatte aber auch nicht wenig Neider. Abermals wurde er von Hof vertrieben. Auf einer Hirſchjagd aber in Lebensgefahr gerathen, gedachte der König des an Dunſtan verübten Unrechts. Aus der Gefahr errettet, machte er ihn zum Abt von Glaſtonbury und ſetzte ihn ſelbſt auf die „sacerdotalis cathedra." Dies geſchah nach Florenz 942, nach der Sachſenchronik 943. Es iſt aber kaum glaublich, daß dem 17jährigen Jüngling eine ſolche Stelle übertragen worden wäre, und daher anzunehmen, daß entweder ſein Geburtsjahr zu ſpät oder ſeine Wahl zum Abt zu früh angeſetzt iſt. Letzteres iſt nicht unwahrſcheinlich, denn die Schenkungsurkunde vom Jahr 944 beweiſt nichts, weil ſie falſch iſt, ſodann hat Dunſtan überhaupt unter Eadmund keine Urkunde unterzeichnet, ſondern erſt ſeit der Thronbeſteigung des Eadred (946—55). Der jugendliche Abt übernahm die Leitung des Kloſters in einer Zeit, wo Kirchen- und Kloſterzucht in tiefem Verfall war, aber auch im Auslande ſchon ein Anfang zur Reform gemacht wurde. Als das beſte Mittel dazu erſchien die Wiederaufnahme und Verſchärfung der Regel des heil. Benedikt. Der erſte Prälat des Landes, Odo, hatte vor Beſteigung des erzbiſchöflichen Stuhles dieſelbe angenommen, zeigte aber nicht den Muth, ſie durchzuführen. Dunſtan unternahm das ſchwierige Werk, für das er den lebhafteſten Dank der Einſichtsvolleren ſeiner Zeit, aber auch den heftigſten Widerſtand der verweltlichten Geiſtlichkeit und den lauteſten Tadel der kurzſichtigen Nachwelt erntete.

Jetzt iſt nur eine Stimme über die Bedeutung, die der Benediktinerorden in jenem finſtern Jahrhundert hatte. Dunſtan führte denſelben zunächſt in Glaſtonbury ein. Zugleich ſchrieb er eine Expositio Regulae Benedicti, welche noch handſchriftlich in einer ſchönen Abſchrift mit Dunſtans Bild im britiſchen Muſeum (Bibl. Reg. 10. A, XIII.; 4. und 212 Seiten) vorhanden iſt. Die Erklärung iſt ganz in der Art einer Schriftauslegung gehalten. Faſt jedes Wort wird herausgehoben und theils eine etymologiſche und

*) Eine Probe ſeiner Kunſt findet ſich in dem Mſt. der Bodleianiſchen Bibliothek Oxford (D. 11, 19. cf. Hick. Thesaur. I, 144.). Es iſt ein Bild von Chriſtus ganz in Art der iriſchen Zeichnungen. Chriſtus hat ein Buch in der Linken mit den Worten: „Venite filii, audite me, timorem Dei docebo vos," und einen Stab in der Rechten mit der Aufſchrift: „virga recta est — virga regnitur." Die Worte ſind in ſchöner iriſcher Schrift. Zu den Füßen Chriſti kniet Dunſtan in eine Kutte gekleidet.

grammatische Erörterung, theils eine erbauliche oder belehrende Ausführung gegeben. Dunstan zeigt darin bei mancher Abenteuerlichkeit im Etymologisiren eine gute Bekanntschaft mit dem Griechischen, überhaupt eine für seine Zeit seltene Bildung. Diese weiter zu verbreiten, gründete er eine Klosterschule, in welcher Männer, wie Aethelwold, gebildet wurden, der das Kloster Abingdon nach dem Muster von Glastonbury einrichtete und noch als Bischof von Wincheſter mit Vorliebe der Jugenderziehung sich widmete und zu dem Behuf Schulbücher in sächsischer Sprache verfaßte, und wohl auch seine Kenntniß der Theorie der Musik seinem Meister zu verdanken hatte. Die Reichthümer, die Dunstan von Aethelflede geerbt, sowie Geschenke des Königs, verwandte er theils für die Armen, theils auf Erweiterung und Verschönerung seines Klosters. Zugleich war er der vertraute Rathgeber des Königs. Es sind noch viele Urkunden vorhanden, die er als Abt entweder mit unterzeichnete oder selbst abfaßte, wie die in schöner irischer Schrift geschriebene vom Jahre 949, die im britischen Museum aufgestellt ist. Seiner Obhut vertraute der König die wichtigsten Urkunden und seine Schätze. Daß Dunstan die letzteren für sein Kloster verwendet, ist eine unbegründete Behauptung. Er scheint überhaupt die königliche Gunst nicht zur Bereicherung seines Klosters mißbraucht zu haben, denn es findet sich nicht Eine ächte Urkunde über eine Schenkung an Glastonbury, so lange Dunstan Abt dieses Klosters war. Ob ihn die Liebe zu seinem Kloster oder die Aussicht auf eine einflußreichere Stellung bewog, das kleine Bisthum Kirton in Devonshire auszuschlagen, ist schwer zu sagen. Auch in seiner bisherigen Stellung hatte er Einfluß genug und war thätig für die Verbreitung der Benediktinerregel bis zum Tode des Eadred, der für Dunstan nur zu früh eintrat. Der Thronwechsel war für ihn ein verhängnißvolles Ereigniß. Gleich beim Krönungsfest in Kingston machte er sich durch einen leidenschaftlichen Schritt den jungen König Eadwig zum erbittertsten Feind. Der Vorfall wird freilich nie ganz aufgehellt werden können, da fast nur parteiische Berichte darüber vorliegen. Diese erzählen die Sache so: der König sey am Krönungsfeste von dem Gelage weg zu zwei Frauen, Mutter und Tochter, geeilt, mit denen er zuvor schon buhlerischen Umgang gepflogen. Entrüstet darüber habe der Erzbischof die Thane aufgefordert, den König zurückzuholen, und als diese sich scheuten, den Bischof von Litchfield und Dunstan abgesandt. Dunstan habe den König aus den Armen der Frauen gerissen, ihm die am Boden liegende Krone aufgesetzt und ihn mit Gewalt zurückgeführt. Allein auf einer höchst wahrscheinlich ächten Urkunde vom Jahr 956 hat sich Aelfgyfu als Königin unterzeichnet, war also schon mit Eadwig vermählt. Und dafür spricht auch die Nachricht der Sachsenchronik, daß Odo das königliche Paar wegen zu naher Verwandtschaft 958 geschieden habe. War demnach Aelfgyfu des Königs Gemahlin, so fällt der gerechte Vorwurf einer übermüthigen, leidenschaftlichen That auf Odo und Dunstan. Dabei ist aber nicht zu vergessen, daß fast in Nichts die sächsische Sitte und das römische Gesetz einander so schroff gegenüberstanden als in Fragen über Zulässigkeit einer Heirath. War den Sachsen die Heirath mit des Vaters Wittwe etwas Gewöhnliches, so pflegten die Mönche Ehefrauen wegen zu naher Verwandtschaft durch Namen wie concubina, pellex, ganea zu verunglimpfen. In ihren Augen war Dunstans Verfahren der Strafeifer eines Pinehas, während andere ein Majestätsverbrechen darin sahen. Dieser Schritt kam aber Dunstan theuer zu stehen. Er blieb zwar noch eine Zeitlang in seiner bisherigen Stellung, wie das drei von ihm unter Eadwig unterzeichnete Urkunden beweisen, sah sich aber bald genöthigt, aus dem Lande zu fliehen. In Flandern fand er bei Graf Arnulf und in dem Kloster Blandinium bei Gent eine Zufluchtsstätte. Dunstans Sturz war die Losung zum Ausbruch der langverhaltenen Feindschaft der Geistlichkeit gegen die von Dunstan ausgegangene Reform. Die Benediktiner wurden vertrieben, ihre Klöster geplündert. Damit war aber die Ruhe nur auf kurze Zeit hergestellt. Eadwig, von einigen späteren Chronisten wegen seiner Schönheit und Liebenswürdigkeit gepriesen, war zum mindesten schwach genug, um sich durch schlimme Rathgeber mißleiten zu lassen. Seine Habsucht kannte keine Grenzen. Er beraubte sogar seine Mutter und Großmutter,

und machte ſich überhaupt durch ſeine ſchlechte Regierung ſo verhaßt, daß das ganze Land nördlich von der Themſe von ihm abfiel und ſeinen jüngern Bruder, den 14jährigen Eadgar auf den Thron erhob (957). Die Berathung des jungen Königs glaubte man keinem beſſern anvertrauen zu können, als Dunſtan. Er wurde aus ſeiner Verbannung zurückgerufen und von der Synode in Bradford zum Biſchof erwählt, und ihm bald das erledigte Bisthum von Worceſter und dazu das von London (958) gegeben. Nicht lange darauf ſtarb Eadwig (959) und das ganze Reich ward unter Eadgars Scepter vereinigt. Gleichzeitig öffnete ſich für Dunſtan der Zugang zu der wichtigſten Stelle im Reich. Er beſtieg 959 den Erzſtuhl von Canterbury, den er faſt 30 Jahre inne hatte. Der Vorwurf, daß er einen unbeſchränkten Einfluß auf den jungen König ausgeübt, gereicht ihm zur größten Ehre. Denn Eadgar's Regierung wird als die glücklichſte geprieſen. Und die Hand, die bei der drohenden Stellung der mächtigen Dänen und kampfluſtigen Walliſer, bei dem vielfachen Landesunglück und der Gährung im Innern die Regierung ſicher und ruhmvoll führte, zeigt keine gewöhnliche Herrſchergabe. Es wird von Dunſtan ausdrücklich gerühmt, daß er für Herſtellung der Rechtspflege, Handhabung der Ordnung und Hebung der Sittlichkeit des Volkes viel gethan habe. Darüber verſäumte er die Kirchenreform nicht. Er benützte dazu vornehmlich den großen Einfluß, den er in Kirche und Staat hatte. Um die Reformen durchzuführen, beſetzte er die erledigten Stellen mit Männern ſeiner Richtung. Oswald, der in Fleury in den Benediktinerorden eingetreten war, wurde ſein Nachfolger in dem Bisthum Worceſter (960—972) und nachher Erzbiſchof von York (972—992). Sein Schüler Aethelwold erhielt das Bisthum Wincheſter (962—984). Sodann wurden viele Benediktiner aus dem Auslande nach England gezogen, darunter Abbo, der Abt zu Ramſey wurde. Mit Hülfe dieſer Männer führte Dunſtan die Benediktinerregel ein, aber nicht ohne heftigen Widerſtand und große Gewaltthätigkeit. Anders jedoch konnte in jener Zeit nicht reformirt werden. Amtsvernachläſſigung, Habſucht, Wucher, Jagdliebhaberei, Trunkſucht und noch Schlimmeres ging damals unter der Geiſtlichkeit im Schwange. Beſonders verderblich erſchien die Prieſterehe, da die Prieſter mehr für die Bereicherung ihrer Familien als für die Kirche ſorgten und lieber ihren Glauben als ihre Schätze hingaben. Dunſtan ſuchte deßhalb die Kanoniker durch Mönche zu erſetzen. Es ſind noch viele Verordnungen in Beziehung auf Kirchenreform vorhanden (*Wilkins*, Concilia I, 225.; *Kemble*, Cod. Dipl. II. III.), welche Eadgar und Dunſtan zugeſchrieben werden. Ob dies bei den Ueberarbeitungen der Ecgbert'ſchen Beicht- und Bußbücher (ebend.) mit Recht geſchieht, iſt ſehr zweifelhaft. Auch das Oswaldeslaw vom Jahre 964 wird von Kemble für unächt erklärt. Dagegen ſind die in ſächſiſcher Sprache verfaßten Verordnungen vom Jahre 967, welche die Entrichtung des Kirchenzehntens und Peterpfennigs einſchärfen (ebend.), ſowie ein Erlaß oder Concilbeſchluß ohne Zeitangabe (Cod. Dipl. Nr. 590.) ächt. Nach dieſem müſſen ſich die Kanoniker entweder der ſtrengen Regel unterwerfen, oder den Mönchen Platz machen. Die Biſchöfe ſind aus der Mitte der Mönche zu wählen, von dem König zu beſtätigen und müſſen der bisher gewöhnlichen ſchwelgeriſchen Gelage ſich enthalten, dürfen die Einkünfte der Klöſter nicht antaſten, ſondern ſollen, was über den nöthigen Bedarf der Mönche vorhanden iſt, im Einverſtändniß mit ihnen den Armen zuwenden.

Wie weit Dunſtan die Durchführung dieſer Reformen gelang, läßt ſich nicht genau nachweiſen. In Wincheſter und Worceſter wurden die Kanoniker durch Mönche erſetzt. In Canterbury geſchah dies aber erſt nach Eadgars Tod. Die übrigen Kathedralen ſcheinen ihre Kanoniker beibehalten zu haben. Dagegen wurde die Reform der Klöſter mit großem Nachdruck durchgeführt, und eine große Zahl neuer Benediktinerklöſter gegründet, namentlich von Eadgar (wie erzählt wird über 40), Aethelwold und Oswald. Zu früh für die Kirchenreformen wie für das Wohl des Staates ſtarb der junge König (975). Bei dem Regierungswechſel brachen die alten Kämpfe wieder aus. Eadgars älteſter Sohn Eadward war von ſeinem Vater und vielen Edlen zum Nachfolger be-

ſtimmt. Dunſtans Gegner wollten durch Erhebung des jüngern Sohnes Aethelred, ein 7jährigen Knaben, an's Ruder kommen. Sie unterlagen, erhoben aber die Waffen i Mercien und vertrieben die Benediktiner. Dieſe fanden jedoch Vertheidiger in Oſtan lien und Kent. Um eine neue Spaltung des Reiches zu verhüten, wurde ein Reichstag i Wincheſter und dann zu Calne in Wiltſhire gehalten (977). In dem Zuſammenbrech des Bodens, wodurch viele der Gegner umkamen, und in der wunderbaren Rettu Dunſtans ſahen die Freunde des Letzteren ein Gottesurtheil. Aber ſeine Feinde ſann auf Rache. Eadward fiel durch Meuchlerhand (978) und Aethelred beſtieg den Thro Wohl wurde der 10jährige Knabe Dunſtans Einfluß möglichſt entzogen, aber de ſcheint es den Gegnern nicht gelungen zu ſeyn, dem mächtigen Prälaten die Zügel d Regierung zu entreißen. Zum Beſten der Kirche und des Staates handhabte er dieſel bis an ſein Ende. Er ſtarb am 19. Mai 988, zwei Tage nach Himmelfahrt, als beim Hochamte die Doxologie ſprach, und wurde in der Kathedralkirche in Canterbu beigeſetzt.

Selten hat ein Mann eine ſo hervorragende Stellung in Kirche und Staat ein nommen, wie Dunſtan. Dazu war er aber auch beſonders befähigt. Er war ein rei begabter, für ſeine Zeit gelehrter und vielſeitig gebildeter Mann, hochſtrebend und herrſ ſüchtig, von ungemeiner Thatkraft und unbeugſamem Willen, ſtreng und unerbittlich gegen Freund und Feind, gegen Hoch und Niedrig. Mußte doch ſein geliebter König Ead ſelbſt wegen Entehrung einer Novize 7 Jahre Buße thun. Auch dem Pabſte wagte entgegenzutreten, als dieſer die Partei eines von Dunſtan excommunicirten Edlen ergr Sein Leben war untadelig, mönchiſch ſtreng. Aber die Tugenden der Milde und muth waren ihm fremd. Rückſichtslos verfolgte er ſeine Zwecke. Und doch war er leicht eben durch ſolche gute und böſe Eigenſchaften allein geeignet, die Kirche aus Verſunkenheit zu heben, den Staat, während Knaben auf dem Throne ſaßen, auf Höhe der Macht zu ſtellen. Seine Kirchenreform war einſeitig, faſt nur auf das Aeu liche gerichtet. Er glaubte genug zu thun, wenn er die Benediktinerregel einführte durch ſtrenge Kloſterzucht die Habſucht und Genußſucht der Geiſtlichen in Schranken Doch verſäumte er darüber ein viel Wichtigeres nicht. Es iſt ſchon geſagt worden, er mittelſt der Benediktinerklöſter für die Bildung der Geiſtlichen und des Volkes Sein Verdienſt war es, daß die Sicherheit im Lande und die Gerechtigkeitspflege geſtellt wurde. Was das Land an ihm gehabt, wurde nur zu bald erkannt, als ſeinem Tode das Reich von der Höhe, auf die er es erhoben, raſch herabſank.

Dunſtan iſt auf die verſchiedenſte Weiſe beurtheilt worden. Während die Einen als einen Heiligen, als den größten Mann ſeiner Zeit verehrten, ſahen die meiſten ſchichtſchreiber ſeit der Reformation in ihm den ehrgeizigſten Prälaten, der kein Mit ſcheute, um die Herrſchaft in ſeine Hand zu bringen, und den Staat der Kirche, Kirche Rom zu unterwerfen. Man wirft ihm vor, daß er das Cölibat eingeführt, vergißt, daß dieſes mit den Mönchen, die die Sachſen bekehrten, herübergekommen von Ecgbert im 8. Jahrhundert durch die ſchärfſten Strafen aufrecht gehalten wur Dunſtan gegenüber wollte man in dem ſchwachen Eadwig den Vorkämpfer der religiöſ und politiſchen Freiheit ſehen, während die Kämpfe unter ihm und ſpäter nichts weit waren als einestheils der Widerſtand, den die Geiſtlichkeit überall der Einführung d ſtrengen Benediktinerregel entgegenſetzte, andererſeits die Streitigkeiten der Parteien i Lande. Wird aber Dunſtan nicht vom modernen Standpunkte aus beurtheilt, ſo muß ohne ſeine Herrſchſucht und Leidenſchaftlichkeit zu vertheidigen, zugeſtanden werden, d er für die Kirche ſeiner Zeit viel gethan, und als der Tüchtigſte im Staat die Regi rung zum Wohl des Landes geführt hat. **C. Schöll.**

Duperron, Jaques Davy, geboren 1556 in der Schweiz von reformirten El tern aus St. Lo in der Normandie, die wegen der Religion auf einige Zeit ihr Vater land hatten verlaſſen müſſen, von ſeinem Vater ſorgfältig erzogen, wurde bald an d Hof gebracht, 1576, und erhielt bei König Heinrich III. von Frankreich eine Stelle al

Vorleſer. Seine Geſinnung gab ſich kund, als er einſt vor dem König die Exiſtenz Gottes gegen die Atheiſten ſiegreich vertheidigte und hinzufügte, er ſey bereit, auch den Atheismus zu verfechten. Da der Katholicismus ihm eine glänzendere Laufbahn verſprach, als der Glaube der Reformatoren, wurde er katholiſch und Prieſter, und als ſolcher eifriger Proſelytenmacher und Polemiker gegen die Kirche, von welcher er abgefallen. Er hatte vorzüglichen Antheil an der ſogenannten Bekehrung Heinrichs IV., d. h. dieſer, der aus politiſchen Gründen, nicht ohne innern Kampf, ſich zur Abſchwörung des evangeliſchen Glaubens entſchloſſen, ließ Duperron nebſt andern Geiſtlichen in ſeiner Gegenwart zu Gunſten des katholiſchen Glaubens lange Reden halten und nahm von ihnen zum Scheine Unterricht an. Er war es auch, der in Verbindung mit dem Cardinal d'Oſſat, auf Befehl des Königs, die Abſolution deſſelben in Rom betrieb und erhielt (1595). Darauf weihte ihn der Pabſt zum Biſchof von Evreux, wozu ihn der König bereits deſignirt hatte. In dieſer Stellung wandte er alle möglichen Künſte an, um ſeine ehemaligen Religionsgenoſſen abtrünnig zu machen, und leiſtete ſeinem Könige eine neue Hülfe, indem er die Auflöſung von deſſen kinderloſer Ehe mit Margarethe v. Valois in Rom betrieb. Ueber ſeinen Streit mit Du Pleſſis und die Conferenz in Fontainebleau ſ. d. Art. Du Pleſſis. Im Jahr 1604 wurde er Cardinal, zwei Jahre darauf Groß-Almoſenier von Frankreich und Erzbiſchof von Sens. Im Jahr 1604 lud ihn Clemens VII. ein, an den Verhandlungen der congregatio de auxiliis über das Moliniſtiſche Syſtem Theil zu nehmen. Das Urtheil, das Clemens VII. von dieſer Angelegenheit fällte, ward ihm von Duperron eingegeben. Zu gleicher Zeit wirkte er für Ausſöhnung des Pabſtes mit der Republik Venedig. Sein Anſehen in Rom war ſo hoch geſtiegen, daß Clemens ausrief: „Bitten wir Gott, daß er den Cardinal Duperron erleuchte, denn er kann uns zu Allem, was er will, bereden.“ In Frankreich that er ſich noch hervor auf einer in Paris 1612 gehaltenen Synode, welche auf ſeinen Betrieb das Buch des Edmund Richer über kirchliche und politiſche Gewalt verdammte, in der Verſammlung der Reichsſtände zu Paris 1614—1615, wo er in Verbindung mit der Geiſtlichkeit, wiewohl vergeblich, die Annahme der canones und decreta des Concils von Trident betrieb (es handelte ſich nur um die Disciplinar- und Reformdekrete). Duperron ſtarb 1618. Seine Schriften erſchienen 1620 und 1622 in 3 Foliobänden in Paris. Der erſte Band enthält ſein traité sur l'Eucharistie gegen Du Pleſſis Mornay zunächſt gerichtet. Der zweite Band enthält die Akten ſeiner Controverſe mit Jakob I. von England. Dieſer König, der ſich auch ſchmeichelte, die Theologie zu verſtehen, hatte gegen Heinrich IV. die anglikaniſche Theſe vertheidigt, daß er mit ſeiner Kirche zur katholiſchen Kirche gehöre, und alles annehme und glaube, was die alten Katholiken für nothwendig zum Heile anſahen. Das gab dem Cardinal Anlaß zu einer langen Erwiederung. Im dritten Bande findet ſich eine Entgegnung auf ein Schreiben mehrerer reformirter Geiſtlicher über die Berufung, ſodann der Bericht über die Conferenz in Fontainebleau mit Du Pleſſis Mornay, die Zuſammenſtellung der Artikel, die man in einer für die Bekehrung der Schweſter Heinrichs IV. zu veranſtaltenden Conferenz zu behandeln gedachte, endlich die Widerlegung der Schrift des Daniel Tilenus, Prof. in Sedan, betreffend die apoſtoliſchen Ueberlieferungen. S. *Dupin*, nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Tome 17. p. 25 sqq.

Herzog.

Duplessis-Mornay gewöhnlich, genauer aber „Philippe de Mornay, Seigneur du Pleſſis-Marly“ genannt, nimmt unter den Reformirten Frankreichs eine bedeutende, in einer Beziehung vielleicht die bedeutendſte Stelle ein. Denn wenn er auch als Kriegs- und Staatsmann gegen den Admiral Coligny weit zurückſteht, das allgemein hiſtoriſche, man könnte hinzufügen dramatiſche Intereſſe weniger, als der feurige und originelle Agrippa d'Aubigné, in Anſpruch nimmt und keine ſo anziehende Erſcheinung iſt, als Franz de la Noue, genannt Eiſenarm, der ſich durch ſeine ſittliche Reinheit bei Katholiken den Namen des jungfräulichen erwarb: ſo glauben wir ihm doch den Preis der Vielſeitigkeit, ja der Univerſalität zuerkennen und inſofern den

Rang über allen Heroen des französischen Calvinismus anweisen zu müssen. Krieger, Hofmann, Diplomat, Publicist, finanzieller und administrativer Kopf und Beamter in gleichbedeutendem Grade, hat er, als Christ, Mitglied der französisch-reformirten Kirche und als Theologe unter seinen Glaubensbrüdern einen rühmlichen Namen sich gemacht und bis auf den heutigen Tag behalten, der katholischen Polemik aber die Anerkennung eines „rechtschaffenen Mannes“ abgenöthigt. Der ihm von dieser Polemik gegebene Beiname des „hugenottischen Pabstes“ ist ihm in unsern Augen eben so ehrenvoll, gewiß aber nicht ehrenvoller als jene Anerkennung, unter Umständen, die, wie er selbst klagte, es so schwer machten, ein rechtschaffener Mann zu seyn, in einem Zeitalter, welches der die sittlichen Ansprüche keineswegs sanguinisch steigernde Bayle das „eiserne“ nennen mußte. Was aber jener Viel- oder Allseitigkeit vor unserm Blick erst die rechte Bedeutung gibt, ist die, so weit sie sich erkennen läßt, völlige Harmonie der in ihm sich vereinigenden Charaktere des Kriegs-, Hof- und Staatsmannes und Publicisten, unter dem überwiegenden Einflusse des Christen und Theologen. Beide, wie damals nicht anders zu erwarten war, in ihm exclusiv-calvinistisch, gaben wohl seinen Ansichten eine schneidend polemische Schärfe, vermochten aber, auch unter den schwierigsten Verhältnissen nicht, einen seine Loyalität, Menschen- und Vaterlandsliebe erschütternden oder schwächenden Einfluß zu gewinnen. Zum Verständnisse seines christlichen, kirchlichen und theologischen Charakters, auf den es hier allein ankommt, müssen wir auf jene Eigenschaften und Mornay's äußeres Leben überhaupt, einen Blick werfen.

Er wurde im Jahre 1549 auf seinem Stammschlosse Buhi, in dem französischen Berry, von adeligen Eltern geboren, welche ihre Abstammung weit zurückführten und verwandtschaftliche Verbindungen mit den höchsten Häusern Frankreichs, ja selbst mit dem der Bourbonen, nachzuweisen vermochten oder suchten. Seine Mutter war schon für die „lutherische Lehre“ oder die „neuen Meinungen“, denen damals gerade die ausgezeichnetsten Geister und Persönlichkeiten in Frankreich mehr oder weniger entschieden sich hingaben, gewonnen, und es war daher natürlich, daß dieselben auf den jungen Philipp einwirkten. Diese Einwirkung gewann nach und nach um so tiefere Wurzeln je mehr sie, anstatt von einem, dem Neuen mit Begeisterung sich hingebenden feurigen Geiste, von einem über das jugendliche Alter weit hinausgehenden, ernsten, besonnenen ja kritischen Sinne und Verstande und, bei glücklichen natürlichen Anlagen, von einem außerordentlichen Fleiße und Wissenstriebe aufgenommen und unterstützt wurde. Sprachliche und wissenschaftliche Studien waren des Knaben einzige Freuden, und wenn sie, die er später selbst in dem unruhigsten und bewegtesten Leben fortsetzte, auch eine ungemeine Ausdehnung gewannen, so war es doch die Theologie, bei welcher er mit entschiedener Vorliebe verweilte und die ihn, auf seinen Reisen, u. a. in Padua die Rabbinen für sein Studium des Alten Testaments und in Köln den spanischen Theologen Peter Ximenes (Freund des berühmten Irenikers Georg Cassander), um mit ihm zu disputiren, aufsuchen ließ *). Es ist daher kaum zu bezweifeln, daß, wenn er nicht durch Geburts-, Familien- und Zeitverhältnisse auf ein weiteres Feld seiner Kraft und Thätigkeit gewiesen oder getrieben worden wäre, er sich unter den Theologen einen bedeutenden Namen gemacht haben würde. Mit evangelischen Eindrücken, an dem alten Glauben zweifelnd, aber für den neuen noch nicht entschieden, wissensdurstig und wahrheitsforschend, war er, als ein achtjähriger Knabe, von seinem der katholischen Religion und Kirche treu gebliebenen Vater nach Paris gebracht und dem Collége de Lisieux zu

*) Ximenes hielt sich, bei freimüthiger Anerkennung der Irrthümer der römischen Kirche hinter den Bollwerken der sichtbaren Kirche, welche man nicht verlassen dürfe. Der 23jährige Duplessis verlangte und erhielt von ihm seine Gründe schriftlich und suchte sie in einer Schrift zu widerlegen, die er, weil sie die Arbeit von drei Tagen war, „Triduanum Scriptum“ nannte. Ximenes erbat sich Zeit zu einer Duplik, die aber Mornay, trotz seiner wiederholten Erinnerung, nicht erlangen konnte.

weitern Erziehung und Ausbildung übergeben worden. Dort befand er sich unter Lehrern, welche für den neuen Glauben zwar gewonnen waren, aber, da das Januaredikt (1562) den Reformirten noch nicht die ihnen bald verkümmerte Gewissensfreiheit gewährt hatte, nicht öffentlich ihn zu bekennen wagten und daher nur still und vorsichtig auf den Knaben einwirken mochten. So noch mehr auf die selbstständige Erforschung der Wahrheit gewiesen, wurde er, nach einem zweijährigen Aufenthalte in jener Anstalt, theils um der Beerdigung seines Vaters beizuwohnen, theils Kränklichkeit wegen, von einem Priester in das elterliche Haus zurückgeholt. Dieser, welcher die noch verstohlene Abwendung der Mutter Mornay's von dem katholischen Glauben bemerkt hatte, hielt es für seine Pflicht, den Knaben zum Beharren in demselben zu ermahnen. In Erstaunen gesetzt wurde der Priester und durch ein gewisses Vernunftgefühl von stürmischem Andringen auf das kindliche Gemüth abgehalten, als ihm Philipp erwiderte, er sey entschlossen, fest in Dem, was er von dem Dienste Gottes gelernt hätte, zu verharren und, wenn ihm über irgend einen Punkt Zweifel aufstießen, fleißig in den Evangelien und in der Apostelgeschichte zu lesen. Die völlige Entscheidung des jungen Mannes für den reformirten Glauben erfolgte aber erst nach der Bekehrung seiner Mutter und seines Bruders zu demselben und nach eigenen Forschungen in einem französisch-lateinischen neuen Testamente, welches man aus Genf hatte kommen lassen, endlich aber, nachdem diese auf das Krankenbette, von dem aufzustehen sie verzweifelte, geworfen, ihre Kinder ermahnt und Gott auf den Fall ihrer Genesung für sich selbst gelobt hatte, „die Wahrheit nicht länger mehr in Ungerechtigkeit aufzuhalten, sondern öffentlich zu bekennen.“ Diese Entscheidung fiel mit dem Religionsgespräche von Poissy (1561) zusammen und wurde durch dessen starken Einfluß und die durch dasselbe erregten noch stärkeren Hoffnungen sehr unterstützt. Der neue Glaube war unserm Duplessis nun nicht mehr Sache der von ihm auch unter den ungünstigsten Verhältnissen nie aufgegebenen Spekulation und gelehrten Forschung, sondern sein eigentlicher Lebensquell, aus dem er stets Kraft, Trost und Segen schöpfte. Er war aber auch das äußere Panier, welches er, vor keiner Gefahr, vor keiner Versuchung senkte, gemäß der Lehre Calvin's, der dem katholischen Gottesdienste auch nur zuzusehen, wenn es nicht mit einem Gesichte geschehe, auf welchem „*acerrima abominatio*“ dieses Schauspieles zu lesen sey, für Sünde erklärte*). Einer Versuchung hatte er schon vorher von Seite eines Oheims mütterlicher Seite, Philipps du Bac (oder Bec), damaligen Bischofs von Nantes und spätern Erzbischofs von Rheims, widerstanden, der, nachdem seine Aufforderung, die Kirchenlehrer zu studiren, wohl befolgt worden, aber ohne Wirkung geblieben war, durch die Aussicht auf das Bisthum, das er ihm abtreten würde, ihn zu gewinnen suchte. Doch war diese Entschiedenheit von aller schwärmerischen Aufregung frei und mit einer Besonnenheit verbunden, die ihn weder Gefahr, noch Versuchung suchen, sondern ihnen, wo es ohne Verläugnung seines Glaubens geschehen konnte, ausweichen ließ, eine Besonnenheit, welche, verbunden mit der Achtung, in der die Bekenner des Protestantismus in den wissenschaftlichen und zum Theil auch in den höhern Kreisen anfänglich standen, es dem jungen Manne möglich machte, in den Jahren 1561 bis 1567 in dem aufgeregten Paris seine Studien fortzusetzen. In diesem Jahre hieß ihn aber sein Eifer für seine Religion, deren Bekenner, nach vierzigjährigen geduldigen Leiden fatalistische Nothwendigkeit zu den Waffen getrieben und um den längeren Ruhm des Märtyrerthums verkümmert hatte, seine Studien aufgeben und nach der Schlacht von St. Denys die Fahnen des Prinzen von Condé aufsuchen. Aber ein Beinbruch in Folge eines Sturzes vom Pferde hielt ihn von der neuen Laufbahn zurück und seine einstweilige Untüchtigkeit zum Kriegsdienste und der bald folgende Frieden von Longjumeau (1568) veranlaßten ihn Bäder zu gebrauchen und nach seiner Heilung seine Studien, zu denen sein unglückliches Vaterland ohnedies nur wenig einladend war,

*) „De fugiendis impiorum illicitis sacris et puritate Christianae religionis observandae.“ (P. 54 der Opusc. Calvini.)

auf Reisen fortzusetzen. Sie gingen in die Schweiz, nach Italien, Ungarn, Oesterreich, zweimal nach Deutschland, wo er, namentlich in dem dem französischen Calvinismus so befreundeten Heidelberg, besonders Jurisprudenz studirte, und endlich nach den Niederlanden. Auf diesen Reisen erlangte der Jüngling, außer einer weitern, wenn auch rhapsodischen wissenschaftlichen Ausbildung, im nähern Umgange mit den bedeutendsten Gelehrten, eine umfassende Kenntniß der verschiedenen staatlichen Interessen fast aller europäischen Länder, und einen politischen Blick, dessen Sicherheit ihn, auch unter den verwickeltsten und schwierigsten Verhältnissen, kaum je verließ. In den damals gegen Spanien im Aufstande begriffenen Niederlanden fielen für ihn die Interessen seines Glaubens und Vaterlandes so glücklich zusammen, daß er, wie bald darauf Coligny, die Unterstützung der Niederländer zu einer Lebenssache und -Aufgabe für beide machte und als solche mit beharrlichster Ausdauer verfolgte. Zwei Staatsschriften, in welchen er die Niederländer zur Abwerfung des spanischen Joches aufmunterte, machten ihn denselben vortheilhaft bekannt und ein Memoire, in dem er der französischen Regierung jenes ihr politisches Interesse nachwies, und das der Admiral nach dem treulosen Frieden von Saint-Germain (1570) dem Hofe vorlegte, würde dessen Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt haben, wenn man ihn als dessen Verfasser gekannt hätte. Die Bartholomäusnacht (1572), in der Duplessis, nach Paris zurückgekehrt, eine fast wunderbare Lebensbewahrung erfuhr, machte aber diesen politischen Combinationen, denen auch der Hof, wenigstens theilweise, sich hingegeben hatte, ein blutiges Ende, und warf denselben wieder in das alte Verfolgungssystem und mit ihm unter den spanischen Einfluß zurück. Als nach der Bluthochzeit die den Calvinisten sich anschließende Partei der »Politiker«, unter dem jüngsten Bruder des Königs, dem Herzoge, damals von Alençon und später von Anjou, auftauchte, war es der noch junge Duplessis, der, aus England, wo er der Königin Elisabeth und ihren Staatsmännern sich bald vortheilhaft bekannt gemacht hatte, zurückgekehrt, mit gleich richtigem christlichen und politischen Takte gegen das Bündniß mit England sich erklärte und in der über dasselbe gehaltenen Berathung dem weit ältern und erfahrenern la Noue einwarf, »daß man die Angelegenheit der Religion nicht mit der Unzufriedenheit des Herzogs vermengen dürfe, wohl aber erwägen müsse, wie die Sache der Reformirten, weil ganz heilig, durch ihre Verbindung mit den Interessen der Menschen viel von ihrem Gewichte verlieren würde.« Glücklicher war er später in seinen Vorstellungen, als man es im Conseil des Königs von Navarra zur Sprache brachte, für eine Diversion zu Gunsten der Calvinisten in Südfrankreich mit den Türken Unterhandlungen anzuknüpfen. Denn die französischen Reformirten waren auf der schlüpfrigen Bahn der Politik zu tief hinabgeglitten, um durch jene Vorstellungen auf derselben aufgehalten zu werden. Ueberstimmt, konnte Duplessis sogar dem gefährlichen Auftrage des Herzogs sich nicht entziehen, verkleidet zu dem damals vor Mastricht stehenden Grafen Ludwig von Nassau sich zu begeben, um ihn zu bewegen, in das französische Gebiet einzurücken, wo Anjou mit seinen Streitkräften zu ihm stoßen würde: eine Sendung, welche ebensowenig, als alle großartigen Unternehmungen des ihnen keineswegs gewachsenen französischen Prinzen einen glücklichen Erfolg hatte. Mit Uebergehung aller weitern Schicksale Mornay's und seiner in der Campagne erfolgten Gefangennehmung und glücklichen und geschickten Loskaufung aus derselben, finden wir ihn im Jahre 1576 bei dem der Gefangenschaft gleichfalls entronnenen damaligen Könige von Navarra, nachherigen Heinrich IV., von welcher Zeit an seine militärische, finanzielle, administrative und diplomatische Bedeutung in dem Maße zunahm, daß der »Bearner«, in seiner gewohnten gascognischen und stets schlagenden Redeweise, von ihm sagte, er könne eher seine Hunde, als Duplessis missen. Der Gegensatz des Herrn und Dieners, in fast all' ihren Eigenschaften und Zügen, würde, ausgeführt, von großem psychologischen Interesse seyn und auf die Karakteristik Beider Licht werfen. Diese Ausführung kann aber hier so wenig versucht werden als eine Schilderung des mit der damaligen französischen Geschichte verwachsenen öffentlichen

Lebens Mornay's. An vielen Kriegsereigniſſen jener Zeit einen weſentlichen Antheil nehmend, gab es wohl kaum einen diplomatiſchen und adminiſtrativen Akt von Bedeutung, bei dem er nicht rathendes und ausführendes Werkzeug war: wie denn auch die meiſten und wichtigſten Staatsſchriften faſt ausſchließlich aus ſeiner Feder gefloſſen ſind und Heinrich ihn ſein „Schreibzeug“ nannte. Jene Schriften und der Briefwechſel Mornay's mit den bedeutendſten Männern ſeiner Zeit dürften auch heute noch eine Quelle von Belehrung für Staatsmänner und Publiciſten ſeyn, wie ſie denn unzweifelhaft ein bedeutendes hiſtoriſches Material ſind. Von ſeiner Thätigkeit als Diplomat und Staatsmann greifen ſeine Unterhandlungen mit dem engliſchen Hofe und den Niederlanden und ſein weſentlicher Antheil an der Verbindung ſeines Herrn mit dem König Heinrich III., ohne welche Frankreich wahrſcheinlich der gewaltigen Ligue anheimgefallen und eine Beute ausländiſcher Fürſten und der eigenen Kronvaſallen geworden wäre, ſo tief in die franzöſiſche Geſchichte ein, daß ihrer hier wenigſtens vorübergehend gedacht werden muß.

Sein Calvinismus war der ſittlich ſtrenge derjenigen Partei, welche damals die „conſiſtoriale“ genannt, von ſpätern Geſchichtſchreibern aber als die „puritaniſche“ nicht unpaſſend bezeichnet wurde, und hielt zwiſchen der ſchroff abſtoßenden und republikaniſchen Richtung d'Aubigné's und der politiſchen Sully's die richtige Mitte. So ſtrafte er nicht, wie jener, mit unziemlichen und bittern Sarkasmen die vielen ſittlichen Verirrungen Heinrich's IV., noch ſah er, wie dieſer, über ſie hinweg, ſondern rügte ſie in demjenigen Tone, den ihm ſein chriſtlich-calviniſtiſches Bewußtſeyn, ſeine unerſchütterliche Unterthanentreue und ſeine perſönliche Verehrung und Liebe für ſeinen königlichen Herrn gleich glücklich eingaben. Die Geſchichte hat uns mehrere ſolcher Rügen, aber auch wirklich rührende Beweiſe ihrer gutmüthigen, faſt kindlichen Aufnahme von Seiten des Monarchen aufbewahrt. In demſelben mit vollem Rechte die mächtigſte äußere Stütze ſeiner Religion und Kirche ſehend und auf ihn, wie viele damalige franzöſiſche Reformirte, ſanguiniſche Hoffnungen bauend, mußte Dupleſſis jene Verirrungen um ſo mehr beklagen. So war er lange gleichſam das den Monarchen umgebende ſittliche, religiöſe und kirchliche Gewiſſen, und es gereicht, wenn man alle perſönlichen und ſonſtigen Verhältniſſe in hiſtoriſchem Blicke zuſammenfaßt, dem Könige gewiß mehr zum Lobe als Tadel, daß er lange gegen daſſelbe ankämpfte, anſtatt es von ſich zu ſtoßen.

Dieſe Abſtoßung erfolgte nach ſeiner Abſchwörung des reformirten Glaubens, wenn auch, bei der natürlichen Gutmüthigkeit des Herrn und den großen Verdienſten des Dieners, nur allmählig und in demſelben Maße, als dieſer, nun enttäuſcht, nicht ſeiner Loyalität, ſondern ſeiner tiefern Geſinnung nach, von ihm ſich abwendete. Mit jener Gutmüthigkeit war aber in dem „Bearner“ eine ſtarke Doſis gascogniſcher Liſt und jenes unüberſetzbaren, altfranzöſiſchen „esprit prime saultier“ verbunden, welcher, wie äußere ſo innere Schwierigkeiten leicht überſpringend, das Endziel in's Auge faßt, und, wie es nicht geläugnet werden kann, dem Könige eine glückliche Leichtigkeit unter Hinderniſſen gab, denen geſetztere Geiſter wohl erlegen wären. Hiervon liefert uns die Geſchichte ein Beiſpiel, welches uns zugleich in Mornay's Theologie einführt.

Wenn auch Heinrich IV. durch die geſchickten Unterhandlungen des Cardinals d'Oſſat und Duperron's, Biſchofs von Evreux und ſpätern Cardinals, von dem päbſtlichen Banne gelöst worden war, ſo hatte doch die Ligue nach ihrer äußern Niederwerfung immer noch einen Bodenſatz ſich erhalten, der in wiederholten Mordanfällen dem Könige ſich höchſt gefährlich zeigte und ſo wie ſie die Zurückberufung der Jeſuiten veranlaßte, ſo den Monarchen Alles verſuchen ließ, mit dem Pabſte in gutem Vernehmen ſich zu erhalten. Dazu kam, daß er deſſelben zu ſeiner Scheidung von ſeiner erſten Gemahlin und zu ſeiner zweiten Vermählung bedurfte und überall Zweifel an ſeiner aufrichtigen Bekehrung erhoben und Gerüchte, daß er im Herzen noch Proteſtant geblieben ſey, verbreitet wurden. Da veröffentlichte Dupleſſis im Jahre 1598 aus ſeinem Gouvernement Saumur, wohin er aus der katholiſchen Hofluft ſich zurückgezogen hatte, ein ſehr umfaſſendes Werk über

die Euchariſtie*) mit einer umfangvollen Zueignung „an die Herrn der römiſchen Kirche“ und einer außerordentlichen Fülle von Citaten aus griechiſchen und lateiniſchen Vätern, Scholaſtikern und ſonſtigen Kirchenlehrern. Schon der flüchtigſte Blick auf dieſes Buch zeigt die Abſicht ſeines Verfaſſers, der römiſch-katholiſchen Kirche den ſie zuſammenhaltenden Nerv der Verwandlungs- und Meßopferlehre durch ihre eigene Darſtellung ſelbſt, als mit der Einſetzung des Herrn und der alten Einfalt der chriſtlichen Kirche ſtreitend, zu durchſchneiden. Die Katholiken, wenn auch an ſolche und weit ſtärkere Angriffe gewöhnt, hielten doch dieſen für beſonders gefährlich, da er von einem ſo angeſehenen Manne und einem Staatsrathe des „älteſten Sohnes der Kirche“ ausging und die Schrift, wie ſelbſt der katholiſche de Thou (Hist. Lib. 133.) bemerkt, „wegen der Eleganz ihres Styls durch Aller Hände flog und um ſo begieriger geleſen wurde, als ihr Verfaſſer ſeine Anſichten durch das Anſehen und die Zeugniſſe griechiſcher und lateiniſcher Kirchenväter, ſowie auch einiger Scholaſtiker, vertheidigte.“ Dieſe Vertheidigung war übrigens ein eben ſo unerwarteter, als drohender Angriff: indem Dupleſſis, anſtatt wie gewöhnlich nur die heilige Schrift als Trutz- und Schutzwaffe zu gebrauchen, durch Berufung auf Kirchenväter und Scholaſtiker die gegen die Proteſtanten angewendeten Waffen den Gegnern nicht bloß aus den Händen riß, ſondern auch gegen ſie geradezu umkehrte. Es entſtand daher eine außerordentliche und ſelbſt nach Rom ſich verbreitende Bewegung, und es gelangten von dort und namentlich von dem Pabſte bittere Beſchwerden über den frechen Calviniſten an den König. Dieſe waren aber leichter zu erheben, als ihnen mit Erfolg abzuhelfen. Die wider die Ketzer gewöhnlich gebrauchten Waffen gegen Dupleſſis anzuwenden, geſtatteten die Zeitumſtände ebenſowenig als des Königs Geſinnung und Ehrgefühl. Waren ſie doch nicht einmal gegen das Buch anwendbar gefunden worden: da das Parlament von Bordeaux ſich geweigert hatte, es den Flammen zu übergeben! Und hatte eine Fluth von katholiſchen Streitſchriften daſſelbe nur noch berühmter und gefahrdrohender gemacht! Uebrigens hatte der päbſtliche Legat, dem wohl das Religionsgeſpräch von Poiſſy vorſchweben mochte, vorgeſtellt, daß „eine Disputation, welche die religiöſen Controverspunkte in Zweifel ſtelle, gefährlich und ohne päbſtliche Genehmigung unſtatthaft ſey.“ Man mußte daher einen Weg einſchlagen, der ungefährlicher, ausführbarer und des Königs Abſichten und Geſinnungen entſprechender war. Da die Autorität der Kirchenväter und Scholaſtiker nicht in Zweifel gezogen werden konnte, ſo verbreiteten katholiſche Biſchöfe und ſonſtige Theologen das Gerücht, Dupleſſis habe die aus ihnen angeführten Stellen verfälſcht, und Duperron, der Hofkanoniſt und -Theologe Heinrichs IV., dem ſchon der auch bald darauf ihm gewordene Cardinalshut winkte, gab die Zahl derſelben auf fünfhundert an. Begierig ergriff der König dieſe Gelegenheit, in einem feierlichen Akte durch öffentliche Demüthigung ſeines treuen Dieners der Kirche aber auch ſeinem eigenen verletzten Gefühle und ſeiner Politik Genugthuung zu verſchaffen. Dupleſſis kam ſelbſt dieſer Abſicht dadurch entgegen, daß er zu ſeiner Rechtfertigung eine Unterſuchung wünſchte und bei ſeinem königlichen Herrn beantragte. Es wurde daher eine Commiſſion von Laien beider Religionen niedergeſetzt. Allein ſchon die Wahl der Mitglieder der Commiſſion zeigte, wenigſtens nach proteſtantiſcher Darſtellung, des Königs Parteilichkeit. Denn wenn auch gegen die Wahl der drei katholiſchen Commiſſarien (unter denen der Leibarzt des Königs) nichts einzuwenden geweſen wäre, ſo mußte doch die der beiden reformirten um ſo größeres Mißtrauen erregen, als der eine (der Parlamentspräſident Frêne Canaye) dem Könige ſchon ſeinen

*) „De l'institution, usage et doctrine du Sainct Sacrement de l'Eucharistie, en l'Eglise Ancienne. Ensemble, comment, quand et par quels degrez la Messe s'est introduite en sa place. Le tout en quatre livres. Par Messire Philippes de Mornai, Seigneur du Plessis-Marli, Conseiller du Roi en son Conseil d'Estat .... A Geneve 1599.“ Ohne die lange unpaginirte „Préface de l'Autheur à Messieurs de l'Eglise Romaine“ und die „Sommaires des Chapitres.“ 1116 S. in 8.

nachher erfolgten Uebertritt zur katholischen Religion zugesagt hatte und der andere, der berühmte Philologe Casaubonus, im Rufe der Lauheit und der Bereitwilligkeit stand, alle Theologie der Welt der Auffindung einer griechischen Handschrift zu opfern *). Duplessis wurde schon durch diese Wahl mit trüben Ahnungen erfüllt und sprach sich über dieselbe gegen den König bittweise offen, allein ganz erfolglos aus. Die Parteilichkeit gegen ihn ging aber in wahre Perfidie über, als er, nach gleicher Darstellung, erst an dem Tage der Conferenz und zwar um ein Uhr früh von Duperron das Verzeichniß der von ihm als falsch ausgehobenen Citate und eine Stunde später die betreffenden Bücher erlangen konnte. De Thou war einer der katholischen Commissarien, und der Umstand, daß er sich der Conferenz entziehen wollte und seine ganze, mit der reformirten hier zusammengehaltene und benutzte sehr ausführliche Erzählung lassen wenigstens Absichtlichkeit gegen Duplessis deutlich zwischen den Zeilen hindurchlesen. Duperron eröffnete die Conferenz, welche als die von Fontainebleau (4. Mai 1600) einen geschichtlichen Namen erhalten hat, vor dem Könige und einer glänzenden und zahlreichen Versammlung, mit einer lobenden Anerkennung der Bescheidenheit Heinrichs, der, anstatt wie jener König von Juda, welcher das Rauchfaß ergriffen hatte und dafür mit dem Aussatze behaftet wurde, sich irgend priesterliches Ansehen und kirchliche Gewalt anzumaßen, vielmehr den Beispielen Constantins, Valentinians und Theodosius' des Ersten und Zweiten folgend, den von Gott verordneten Hirten ein freies und ungehindertes Urtheil über Glaubensstreitigkeiten und kirchliche Angelegenheiten gewähre. Auf diese Weise gab er der Conferenz, auf welcher doch nur über die Identität von Citaten eines dickleibigen Buches entschieden werden sollte, inconsequent, aber wohl kaum absichtlos, das Ansehen einer ächt kirchlichen Concils. Gegen die Zuversichtlichkeit dieser Ansprache stachen die von Duplessis gesprochenen wenigen Worte sehr ab. Denn außer dem Eindrucke, den das ganze gegen ihn beobachtete Verfahren und die Furcht, der von ihm erkannten und bezeugten Wahrheit und seiner Religion und Kirche etwas zu vergeben, auf sein Gemüth gemacht hatten, war er auch durch die Nothwendigkeit, die Stunden des Schlafs auf das Nachschlagen der angefochtenen Citate zu verwenden, körperlich abgemattet worden. So wurde ihm eine schmähliche Niederlage, wie seinen Gegnern ein glänzender Sieg bereitet. Aber der wahrheitsliebende de Thou schwächt durch seine, von katholischer Seite allerdings angefochtene Darstellung diesen Glanz und jene Schmach in gleichem Maße. Schon die Beschränkung jener mit solcher Zuversicht angegebenen Stellen von fünfhundert auf einundsechzig trägt dazu bei, und vor dem nachstehenden auf die Autorität dieses katholischen Geschichtschreibers sich gründenden und nirgends widerlegten Ergebnisse erbleicht vollends der Glanz des katholischen Sieges: „1. u. 2. Nach Untersuchung der Stellen von Johannes Scotus und Durandus über die Gegenwart und Verwandlung des Leibes des Herrn im Abendmahl wurde entschieden, daß Duplessis, durch die unter den Scholastikern gewohnte Weise irregeleitet, Beider Einwürfe (objecta) für Entscheidungen genommen habe. 3, 4 u. 5. Man fand, daß er zwei Stellen von Chrysostomus und eine Stelle von Hieronymus über die Anrufung der Heiligen, nicht, wie er es hätte

*) Dies das Urtheil der damaligen strengen Calvinisten oder „Consistorialen", welches aber die Zeit gemildert hat. Hören wir ihn selbst. Er schrieb im Oktober 1611 aus London an Daniel Heinsius: „Clamant Pontificium esse me qui errores Pontificiorum acrius quam ipsi fatant paratus sim confutare. Est vero haec mea sententia: Quum una sit futura atque esse ossit vera Ecclesia, non tumere recedendum est ab iis dogmatibus fidei quae consensu omnium vetus Catholica Ecclesia probavit. Et cum Basin verae Religionis praeter Scripturam ivinitus inspiratam nullam agnoscam, opto cum Melancthone et Ecclesia Anglicana; per Canalem Antiquitatis deduci ad nos dogmata fidei e fonte Scripturae derivata; alioquin quis uturus est novandi finis? aut novarum rerum studiosis ingeniis quod fraenum poterit imponi?" Aus der Brieffamml. „Praestant. et erudit. Virorum" bei *Ancillon*, Mél. Crit. et Lit. Art. Casaubon.)

thun ſollen, vollſtändig citirt habe, daß 6. eine vom heil. Cyrillus über die Anbetung des Kreuzes angeführte Stelle nirgends bei dieſem zu finden ſey, daß 7. eine Conſtitution Theodoſius' und Valentinian's um einige Worte verſtümmelt worden wäre und nicht aus Petrus Crinitus, einem modernen Autor von geringer Autorität, hätte genommen werden ſollen, daß er 8. zwei (getrennte) Stellen des heil. Bernhard über die heil. Jungfrau (in der Abſicht) zuſammengezogen habe (um zu beweiſen), daß ſie nicht für die Menſchen als Vermittlerin bei Gott eintrete und 9. in einer Stelle des heil. Theodoret über die Bilder, in deſſen Commentar über Pſ. 113., Götzenbilder und nicht Bilder hätte überſetzt werden ſollen und überhaupt die Stellen über die heidniſchen Bilder nicht von den chriſtlichen zu verſtehen wären.« Mit dieſem Punkte wurde, da es ſchon ſpät geworden war, die Conferenz abgebrochen und ihre Fortſetzung auf den folgenden Tag angeſagt. Da konnte Dupleſſis wegen Krankheit nicht erſcheinen und begab ſich von Fontainebleau nach Paris und von dort nach Saumur zurück. So war es denn ganz natürlich und hatte Mornay es zum Theil eigentlich ſich ſelbſt zuzuſchreiben, daß jene an die Fabel des gebährenden Berges erinnernden armſeligen und höchſt zweideutigen neun Sätze vor den Gegnern zu eben ſo vielen glänzenden Trophäen ſich aufſchwellten, die ſie in Reden und Schriften ſiegestrunken umhertrugen. Selbſt der König entblödete ſich nicht, in dieſes Siegesgeſchrei mit Jubel, aber auch mit unedler Verſpottung des Beſiegten einzuſtimmen und ſeine Parteinahme auf eine des Sohnes der glaubenshelden-müthigen Johanna d'Albret höchſt unwürdige Weiſe zu zeigen. »Ich habe Wunder gethan,« ſchrieb er dem Herzoge von Epernon, und »was dünkt euch von euren Pabſte?« fragte er ſchon während der Disputation ſpöttiſch den Herzog von Sully; worauf dieſer, in gleicher Münze ihn bezahlend, erwiderte: »Es kommt mir vor, Sire, daß er mehr Pabſt iſt, als Sie denken, denn in dieſem Augenblick gibt er dem Herrn von Evreux den Cardinalshut.« Doch gewann bald eine Miſchung von Wahrheitsgefühl und gascogniſchem Humor die Oberhand in Heinrich, indem er das Siegesgeſchrei Duperron's mit den Worten: »Geſtehen wir die Wahrheit: *Bon droit a eu besoin d'aide*« mäßigte.

Indeß verlor Dupleſſis, der, wie Sully als Augenzeuge erzählt, ſich Mitleid erregend vertheidigt und einen ſchmählichen Rückzug genommen hatte, durch dieſe Demüthigung nichts von ſeinem Anſehen bei den »Conſiſtorialen« unter ſeinen Glaubensbrüdern. Ja, man könnte eher behaupten, daß Mitgefühl und Unwillen daſſelbe noch vermehrten. Uebrigens erwarb er ſich durch ſo viele den franzöſiſchen Reformirten erzeigte Wohlthaten und ihnen geleiſtete weſentliche Dienſte in deren Herzen ein Andenken, welches auch die verſchuldete Schmach einer wirklichen Niederlage nicht hätte verwiſchen können. Und die einzige von ihm mit großen Opfern errichtete Akademie von Saumur blühte noch und trug herrliche Früchte, als der Sieg von Fontainebleau theils längſt ſchon vergeſſen war, theils ſelbſt Katholiken als ein lächerlicher, des beſten und größten franzöſiſchen Königs höchſt unwürdiger Staatsakt galt!

Uebrigens war durch denſelben Dupleſſis auch als Theologe nicht aus dem Felde geſchlagen, die polemiſche Ader ihm nicht unterbunden worden. Sie floß reichlicher als je in ſeiner unten näher angegebenen*) »Geſchichte des Pabſtthums«, deren alle-

*) „Le Mystère d'iniquité, c'est-à-dire l'Histoire de la Papauté.“ Ich habe mir nur die von Dupleſſis ſelbſt verfaßte lat. Ueberſetzung verſchaffen können. Sie iſt ohne Illuſtrationen und hat den Titel: „Mysterium Iniquitatis, seu Historia Papatus. Quibus gradibus ad id fastigii eniſus sit, quamque acriter omni tempore ubique a piis contra intercessum. Asseruntur etiam jura Imperatorum, Regum et Principum Christianorum adversus Bellarminum et Baronium Cardinales. Auctore Philippo Mornayo ..... Secunda Editio, locupletior, ab ipso Authore recognita. Salmurii 1612.“ Ohne die Dedication, die „Praefatio ad Ecclesiae Romanae sectatores“ und den Index 1420 S. in 8. Und dennoch war, nach Mornay's Biographie, dies Werk, welches er im Jahre 1607 unternahm, die Arbeit von weniger als neun Monaten und

gorische Illustrationen mit ihren Sinnsprüchen gewiß eine größere Theilnahme erregen, als ihr umfangreicher Inhalt. Auf dem Titelkupfer steht der babylonische Thurm, auf hölzernen in den Boden eingerammelten Pfählen ruhend, den ein Mann, entblößten Hauptes und ärmlich gekleidet, in beiden Händen eine Fackel haltend, in Brand steckt. Zur Rechten des Thurmes sieht man einen Jesuiten, der mit über einander gekreuzten Armen und trauriger Miene den nahe bevorstehenden Einsturz des Gebäudes betrachtet, welcher ihm zum Ueberfluß noch durch folgendes Distichon verkündet wird:

„Falleris aeternam qui suspicis ebrius arcem:
Subruta succensis mox corruet ima tigillis."

Hinter der an die Katholiken gerichteten Vorrede ist das Bild des Pabstes Paul V., wie es zu Rom und Bologna gestochen worden sey und er es den ihm zugeeigneten Büchern habe hinzufügen lassen," mit einer Ueberschrift: „Vultu portendebat Imperium." und der Unterschrift: „Paulo V. Vicedeo, Christianae Reipublicae Monarchae invictissimo et Pontificiae omnipotentiae conservatori acerrimo" u. s. w. Das so ausgestattete Buch galt natürlich als ein Meisterstück sinn- und geistreicher Polemik. Aber den Katholiken, besonders den Jesuiten, wurden durch seine Uebertreibungen und Prophetenaussprüche die Waffen des Lächerlichen in die Hände gegeben, und der Jesuit d'Avrigny wußte sie eben so geschickt gegen Dupleſſis, als gegen den spätern Jurieu, der ja den Fall des Pabstthums in den Anfang des 18. Jahrhunderts gesetzt hatte, zu gebrauchen. Noch unglücklicher zeigt sich uns, die wir freilich *rückwärts* sehen, die Zueignung an den König Jakob I., der, nach seinem Antwortschreiben nur *sie* gelesen hatte, aber ihn fragen mußte, auf *welche* Stelle der heil. Schrift er seine Aufforderung gründe, die mit so großem Ruhme gegen den Antichrist gebrauchte Feder mit dem Schwerte zu vertauschen?

Ungeachtet dieser durch ihn, wie durch die meisten damaligen französischen Calvinisten sich hindurchziehenden starken polemischen Ader, gibt er doch viele Beweise, daß die von dem christlichen Bewußtseyn gebildeten Bande ihm nicht durch die Schärfe des dogmatischen Begriffs zerschnitten wurden, sondern daß jenes diesen milderte. Dies zeigte sich namentlich in seinen vielen Beziehungen zu den ihm so nahe stehenden Niederländern; besonders zur Zeit der Dortrechter Synode, die zwar, nach Ludwigs XIII. Verbot, die französisch-reformirten Kirchen nicht beschickten, mit der er aber in stetem schriftlichen Verkehr stand. So schrieb er dem Staatsrathe der Vereinigten Provinzen, van der Myln, daß, so lange als die Grundlagen des Heils nicht angegriffen sind und der Kultus nicht durch Idololatrie oder Aberglauben besudelt ist, man auch in dem Falle, daß man selbst über wichtige Punkte sich nicht vereinigen könne, sich nicht trennen dürfe. „Unsere Gegner der römischen Kirche," fügt er hinzu, „haben uns hier ein gutes Beispiel gegeben; denn die großen Streitigkeiten zwischen den Jesuiten und Dominikanern über die Gnade haben kein Schisma unter ihnen hervorgebracht." Und dem französischen Gesandten im Haag, du Maurier: „Was die Streitigkeiten in der holländischen Kirche betrifft, so verabscheue ich sie: sie gereichen dem Staate eben so zum Verderben, als unsern Kirchen zur Schmach. Einige bedeutende Personen haben mich über dieselben um Rath gefragt: ich billige nicht, daß man sie nährt. Aber wir leben nun einmal in einem Zeitalter, in welchem man die Dinge auf's Aeußerste treibt, und es scheint, als ob es eine geheime Gewalt gebe,

---

wurde von ihm zur Schonung seines Gesichts *diktirt*, wie es von ihm in *fünf* Monaten in's Lateinische übersetzt so schnell diktirt wurde, daß der Schreiber ihm kaum mit der Feder folgen konnte! Dies läßt doch auf die ihm vorgeworfene Ungenauigkeit der vielen Citate und geschichtlichen Data schließen. S. 1368 findet sich die bekannte Aeußerung Leo's X. gegen den Cardinal Bembo über den Nutzen der Fabel von Christo („quantum nobis nostrisque ea de Christo fabula profuerit, satis est omnibus saeculis notum"), deren Aechtheit Bayle (Dict. voc. *Leon X.*) mit, wie mir scheint, gewichtigen Gründen, u. a. daß Bembo nicht unter diesem Pabste Cardinal gewesen sey, in Zweifel zieht.

welche die Klügſten fortreißt.“ Dieſe ireniſchen Geſinnungen führten ihn aber noch weiter. So ſchrieb er an den Geſandten der Generalſtaaten in Frankreich, van Langerack: „Ich wünſchte von ganzem Herzen, daß man über dieſe Materien (der Gnadenwahl) ſich an die Ausdrücke der heil. Schrift hielte und auf ſie beſchränkte; ohne einen Satz nach den ihn begleitenden Schwierigkeiten zu beurtheilen: denn es gibt überall Schwierigkeiten. Noch weniger ſollte man die Prinzipien der Menſchen nach deren Folgen beurtheilen: denn eine gewiſſe Perſon, welche glaubte und lehrte, daß die Seele erzeugt würde, hat, da ſie nicht bedachte, daß eine erzeugte Seele ſterblich ſeyn muß, nicht unterlaſſen, den Märtyrertod zu leiden.“ Obgleich calviniſtiſcher Contraremonſtrant, ließ er doch der Dortrechter Synode eröffnen, daß die Dogmen der Erwählung, Adoption und des Beiſtandes des heil. Geiſtes zwar tröſtliche Lehren wären, daß man aber in Betreff der Reprobation den Finger auf den Mund legen, die Gerichte Gottes anbeten und mit dem Ausrufe des Apoſtels: „O welch' eine Tiefe!“ ſich an dem Rande dieſes Abgrundes halten müſſe. „So ſehr fühlte,“ wird bei dieſer Gelegenheit bemerkt, „der berühmte und weiſe Dupleſſis die ganze Schwierigkeit (tout l'embarras) dieſes Dogma!“

Der Ruhm „des Orakels“ oder „des Pabſtes der Hugenotten“ ruhte daher auf einer beſſern und ſicherern als einer bloß polemiſchen Grundlage. Dupleſſis nahm nicht nur an allen wichtigen Verhandlungen und Beſchlüſſen der Reformirten, unter den nach dem Tode Heinrichs IV. über ſie ſich zuſammenziehenden Ungewittern, den weſentlichſten belehrenden, rathenden und helfenden Antheil, und trug durch ſeinen weit verbreiteten Einfluß nicht nur zu einer lebensvollen Verbindung mit den ausländiſchen Kirchen bei, ſondern wußte auch den oft ſtürmiſchen Eifer ſeiner franzöſiſchen Glaubensbrüder zu mäßigen. Doch gelang es ſeinem Einfluſſe nicht, ſie von bewaffneter Vertheidigung ihrer ſtets mehr verkümmerten Rechte zurückzuhalten. Ja, der treffliche Mann konnte den unter ſeinen Füßen immer mehr einſinkenden Boden endlich ſich ſelbſt nicht ganz entziehen und im Jahre 1619 nicht alle Gedanken an einen bewaffneten Widerſtand aufgeben. Ebenſowenig ſchützte ihn ſeine Loyalität gegen einen Anflug politiſcher Lehren, welche in jener Zeit der Geiſtergährung auf Katholiken und Proteſtanten eindrangen und bei dieſen durch die Bartholomäusnacht einen gewaltigen Aufſchwung erhielten. Seine Gemahlin erwähnt einer von ihm in ſeiner Jugend verfaßten lateiniſchen Schrift „über die rechtmäßige Gewalt eines Fürſten über ſein Volk.“ Da ſie verloren gegangen iſt, ſo wurde ſie lange für die einen ähnlichen Titel führende und als „Junius Brutus“ bekannte Schrift Languet's, welcher an Melanchthon einen väterlichen Freund beſaß, gehalten, bis Bayle ihn gegen dieſe verdächtige Autorſchaft vertheidigte. Deſſenungeachtet laſſen mehrere Umſtände, unter denen auch das freundſchaftliche Verhältniß Beider, auf ihre politiſche Sympathie mit Sicherheit ſchließen. Eben ſo ſehen wir uns durch das uns weit über das Partei- und apologetiſche gehende geſchichtliche Gewiſſen und Intereſſe genöthigt, eines noch dunkleren Punktes in einem ſonſt ſo lichten Leben zu erwähnen. Zwei Tage nach der am 24. April 1617 auf Ludwigs XIII. Befehl erfolgten Ermordung des Marſchalls d'Ancre ſchrieb Dupleſſis frohlockend und glückwünſchend an den König: „Dieſe That der Mündigkeit (ce coup de Majorité) wird im In- und Auslande verkünden, daß Frankreich einen König hat,“ und an demſelben Tage nennt er in einem Briefe an Herrn von Seaux dieſen Mord einen „feierlichen Akt der Majorität (solennel acte de Majorité), dem Gott einen für den König guten Ausgang, wie ihn alle ſeine guten Diener wünſchen, geben wolle!“ Und doch hatte er, nach der ſeiner Religion und Kirche zur wirklichen Rettung gereichenden Ermordung des Herzogs von Guiſe und ſeines Bruders, des Cardinals von Guiſe, auf Befehl Heinrichs III. (1588), den Magiſtrat von la Rochelle abgehalten, ſie mit Geſchützſalven und Freudenfeuern zu begehen, damit man nicht ſagen könne, daß „die Reformirten eine nur zu zweideutige Handlung durch einen feierlichen Akt billigten!“ Daß Ludwig XIII., in ſeinem Antwortſchreiben an Dupleſſis vom 8. Mai 1617, den Entſchluß zum Morde als „von

Gott eingegeben“ erklären konnte, ſchwächt den Eindruck jener Freudenbezeugung des 68jährigen Mannes gewiß nicht.

Die letzten Lebensjahre Mornay's wurden durch Prüfungen aller Art, über welche ihn aber ſein ſtarker und lebendiger Glaube erhob, getrübt. Schon im Jahre 1605 hatte er den Schmerz, ſeinen hoffnungsvollen Sohn in Folge einer bei der Belagerung von Geldern erhaltenen tödtlichen Schußwunde zu verlieren. Die Lage ſeines Vaterlandes und ſeiner Kirche verſchlimmerte ſich immer mehr und im Jahre 1621 wurde er durch einen Akt empörender Treuloſigkeit aus ſeinem Gouvernement Saumur, das überdies zu den den Reformirten eingeräumten „Sicherheitsplätzen“ gehörte, vertrieben. Die ihm im Jahre ſeines Todes (1623) angebotene Entſchädigung lehnte er ab. Die denſelben begleitenden Umſtände und ſeine Aeußerungen auf dem Kranken- und Sterbelager ſind ſehr erbaulich, eben ſo ſein Teſtament und das Codicill zu demſelben. Man kann wohl ohne Uebertreibung ſagen, daß mit Dupleſſis der mahnende ſchützende und warnende Genius der franzöſiſch-reformirten Kirchen in das Grab ſank!

Von den vielen Zügen aus dem reichen Leben Mornay's möge nachſtehender, als einer der bezeichnendſten, hier eine Stelle finden. Im Jahre 1585 in einer wichtigen Sendung ſeines Herrn an dem Hofe Heinrichs III. ſich aufhaltend, fragte ihn dieſer, wie es möglich ſey, daß ein ſo frommer Mann, wie er, Hugenot ſeyn könne und ob er nie die katholiſchen Lehrer geleſen hätte. Er antwortete: „Ich habe ſie nicht nur geleſen, ſondern auch mit Leidenſchaft geleſen: denn ich bin Fleiſch und Blut, wie jeder Andere, und nicht ohne Ehrgeiz geboren. Ich hätte gern etwas darin gefunden, mein Gewiſſen zu beſchwichtigen, um der Gnaden und Ehren, welche ſie verſchaffen, und von denen meine Religion mich ausſchließt, theilhaftig zu werden; aber überall habe ich gefunden, was meinen Glauben ſtärkte, und endlich mußte dieſe Welt dem Gewiſſen weichen.“

Auch die Katholiken verſagten ihm ihre Achtung nicht. Pereſixe, Erzbiſchof von Paris, urtheilte, man habe Dupleſſis nichts vorwerfen können, als daß er Hugenot war (Hist. du Roy Henry le Grand. Amsterd. Elzev. 1664. p. 72). Der Jeſuit d'Avrigny, der ihn ſonſt mit katholiſcher Parteilichkeit beurtheilt, erkennt den Edelmuth, womit Dupleſſis die glänzenden Anerbietungen zurückwies, die man ihm machte, um ihn zur freiwilligen Niederlegung ſeiner Stelle in Saumur zu bewegen (Mémoires chronol. et dogmat. pour servir à l'Hist. Eccl. depuis 1600 jusqu'en 1716. T. I. 1720. p. 156). Derſelbe nennt Dupleſſis den rechtſchaffenſten Edelmann ſeiner Sekte (Mém. pour servir à l'hist. univ. depuis 1600 jusqu'en 1716. T. I. Paris 1757. p. 319). — Anquetil, von der Congregation der heil. Genofeva zu Paris, bekanntlich ein nüchterner und einſichtsvoller Hiſtoriker, ſagt in ſeinem unbedingt beſten geſchichtlichen Werke: „Dupleſſis war ein rechtſchaffener, ſeiner Religion ſehr ergebener Mann, lebhaft und entſchieden in ſeinen Beſchlüſſen, freimüthig in ſeinen Rathſchlägen. Er war ſehr unterrichtet und mehr Theologe, als Viele, welche aus der Theologie Beruf machen“ (Esprit de la Ligue. T. I. p. XXXIX). — Duperron, ſein Gegner, ſagte von ihm: „Ceux de la Religion n'ont point un homme qui escrive si bien ni si doctement que M. Dupl., il defendroit bien une bonne cause, car aux passages qu'il a pour luy, il les conduit bien, et s'en sert *expresso*, et les autres qu'il trouve contraires, il les enerve par des moyens que les autres n'ont point; c'est un bon esprit qui s'est aheurté à defendre une mauvaise cause où chacun se trouve bien empesché“ (Perroniana. Genevae 1669. p. 246—248). — Dupleſſis hatte, mitten unter Kriegsunruhen und unter den ihm anvertrauten wichtigſten diplomatiſchen Aufträgen und Geſchäften, im Jahre 1579 von ſeiner Sendung nach London in Flandern angekommen, ſeine ſpäter von Abbadie (ſ. d. Art.) benutzte, wenn auch übertroffene Apologie der chriſtlichen Religion angefangen, im Jahre 1581 zu Antwerpen unter dem Titel „Traité de la Vérité de la Religion Chrétienne“ herausgegeben und in der Folge in's Lateiniſche überſetzt. Der berühmte Huet, Biſchof von Avranches (ſ. d. Art.), welcher im Jahre 1679 in ſeiner „Demonstratio evangelica ad serenissimum

Delphinum“ ebenfalls das Feld der chriſtlichen Apologetik betrat und daher das Werk ſeines Vorgängers ſtudiren zu müſſen glaubte, ſpricht ſich über daſſelbe (S. 279 ſeines „Commentar. de rebus ad eum pertinentibus. Amstelod. 1718“) zwar ſehr nachtheilig aus. Wir werden aber über dieſe Abhandlung Mornay's von Sayous (Etudes lit. sur les Ecriv. franç. de la Réform. T. II. 1841. p. 181—195), der ſie „l'oeuvre capitale, la meilleure assurément en tous points“ nennt, anders berichtet. Zu den ſelbſtmörderiſchen Kritiken gehört des damals ſchon katholiſchen Scioppius „Alexipharmacum Regium felli draconum et veneno aspidum sub Philippi Mornaei de Plessis nupera Papatus historia abdito oppositum, et Seren. D. Jacobo, Magnae Britanniae Regi, strenae Januariae loco muneri missum. Mogunt. 1612,“ welcher Kritiker aus Mornay's „Mystère d'Iniquité“ einen ganzen Band voll Solöcismen und Barbarismen machen könnte, wenn er nicht den Calviniſten den Schmerz erſparen wollte, ihren Hector der Ruthe nicht nur Caſaubonus', des Oberhauptes der Pedanten, ſondern auch des geringſten Schuldieners werth zu ſehen (*Bayle*, Dict. voc. *Scioppius*). — Ancillon (Mél. crit. de littérat. T. II. 1698. p. 242) ſagt, daß Alle, Katholiken und Andere, von Dupleſſis vortheilhaft geſprochen hätten und nennt deſſen „Éloge“ von Pasquier (Lettres, Liv. 14. T. II. p. 160), den „Mercure François“ (T. IX. p. 735), das „Museum Claudii Clementis“ (p. 265); der Calviniſten d'Aubigné und Amyrauld nicht zu gedenken. Von Bedeutung endlich iſt das Zeugniß des ſchon erwähnten Geſandten Langerack, der in Beziehung auf Dupleſſis Verhältniß zu den arminianiſchen Streitigkeiten ſagt: „Obgleich überzeugt, daß er der Partei der Contraremonſtranten angehört, ſehe ich doch, daß er ihnen kluge, gemäßigte und von Parteilichkeit freie Rathſchläge gibt und daß er ſelbſt mit Aufopferung ſeines Lebens zum Frieden unſeres theuern Vaterlandes beitragen möchte; nur zu wohl wiſſend, daß die Streitigkeiten des Klerus oft in politiſche übergehen“ (*De la Roche*, Mém. lit. de la Grande Brétagne. T. VIII. 1722. p. 326—332).

Außer den ſchon angeführten theologiſchen Werken, vielen politiſchen Schriften und mehreren theologiſchen Abhandlungen hat Dupleſſis folgende, unſerm Intereſſe näherſtehende Schriften verfaßt: 1) „Traité de la vie et de la mort. Genève 1575“, wohl nur dadurch merkwürdig, daß er von dem 26jährigen hugenottiſchen Offizier auf Verlangen ſeiner Braut verfaßt wurde und die Stelle eines verliebten Sonetts vertrat. 2) „Traité de l'Église, auquel sont disputées les principales questions qui ont esté meues sur ce point en notre temps. Genève 1579.“ Dieſes Werk wurde von der Synode von Vitré mit großem Beifall aufgenommen und begründete den Ruf ſeines Verfaſſers in den franzöſiſch-reformirten Kirchen. 3) „Méditations Chrestiennes sur quatre Psaumes du Prophete David. 1591.“ Mornay's durch die Conferenz von Fontainebleau hervorgerufene Streitſchriften müſſen hier übergangen werden; wie denn auch keine der eben genannten drei Schriften uns vorgelegen hat, und unſere Anzeige derſelben daher nicht auf bibliographiſche Genauigkeit Anſpruch macht. Dagegen liegen uns ſeine vielen Staatsſchriften und ſein Briefwechſel, unter dem Titel von „Mémoires“ vor, welche mit der „Suite“ und dem „Supplément“ von 1624 bis 1651 durch Verſchiedene, zuletzt aber durch Elzevir verlegte vier ſtarke Quartbände ausmachen, und deren Wichtigkeit ſchon erwähnt worden iſt. So umfangreich dieſe Sammlung auch iſt, ſo hat man doch, vermöge des in neueſter Zeit für die Geſchichte der reformirten Kirche Frankreichs erwachten lebhaften Intereſſes, über ihre Unvollſtändigkeit und Ungenauigkeit Klagen erhoben und die früheren Herausgeber ſogar des Verraths an Dupleſſis beſchuldigt. Eine Ausgabe von 1824 durch Anguis iſt auch nicht vollſtändig, und Herr Avenel hat unter dem 8. Juni 1850 dem Miniſter des öffentlichen Unterrichts in Paris einen ſehr ausführlichen Bericht über Mornay's literariſchen Nachlaß erſtattet. Nach dieſem Berichte befindet ſich allein in der Bibliothek der Univerſität ein ſehr ſchönes Manuſcript ſeiner Memoiren in elf prächtig gebundenen Foliobänden, mit vielen eigenhändigen Randbemerkungen und Correkturen des Verfaſſers. Der Berichterſtatter gibt mehrere Varianten gegen die frühern Ausgaben und in demſelben corrumpirte Stellen als Proben an. Aber auch dieſe

Sammlung ſoll lange nicht vollſtändig ſeyn (Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français. Deuxième Année. p. 100—107; wo p. 630, 670 und 649, und 1. Année p. 292 und 239 neu aufgefundene, intereſſante Notizen über Mornay und ſeine Familie ſich befinden).

Nachſtehende Schriften ſind, außer den allgemein geſchichtlichen, benutzt worden: 1) „Histoire de la vie de Messire Philippes de Mornay. A Leyde 1647." Nach Ancillon (loc. cit.) von David Lixe oder de Liques, einem Edelmanne aus der Picardie, bis zur Hälfte verfaßt und von zwei Sekretären Dupleſſis vollendet und die Dedication an den Prinzen von Oranien von dem berühmten franz. Reformirten Conrart. „Les dernières heures de M. du Plessis", welche ſich am Schluſſe befinden und deren als ſehr erbaulich ſchon gedacht iſt, ſind von dem reformirten Prediger Daillé. 2) Sayous (loc. cit.). 3) „Duplessis-Mornay ou Études historiques et politiques sur la situation de la France de 1549 à 1623. Par Joachim Ambert, Officier supérieur. Deuxième Édition. Paris 1848" (mit dem Bildniſſe, deſſen Original ſich in der Gallerie des Marquis Jules de Mornay, im Schloſſe Montchevreuil befindet, und einem Facſimile Mornay's). Iſt mit mehr Abſichtlichkeit des Effekts, als hiſtoriſcher Kritik verfaßt. 4) „Duplessis-Mornay et son époque." Im Jahrg. 1848 des Semeur. Dieſer trefflichen, leider eingegangenen Zeitſchrift würdig. 5) Bibliographie universelle. Art. *Mornay*. — Außerdem gibt es eine von der Gattin M.'s verfaßte Biographie, ein „Éloge de Duplessis-Mornay, par Henri Duval, couronné par l'Athénée de Niort" in dem „Recueil" dieſer Geſellſchaft und 1809 beſonders gedruckt, und in den „Vies de plusieurs anciens seigneurs de la maison de Mornay, par R. de Mornay de la Villetertre. 1689", eine „Vie abrégée", welche der Père le Long in ſeiner Bibliothèque histor. de la France lobt und der Verf. für ein Gegengift wider die erſte Biographie unſers M. ausgibt. Dagegen macht die Biogr. univ. den Einwurf, daß jener, ebenſo Katholik, wie dieſer Calviniſt, vier Jahre nach der Aufhebung des Edikts von Nantes ſchrieb!! Wir müſſen aber hinzufügen, daß der Katholik auch Prieſter war. **v. Polenz.**

Duräus, Johann, eigentlich John Durie oder Dury, geboren 1595 oder 1596 zu Edinburg, geſtorben am 28. Sept. 1680 zu Caſſel*), widmete ſein ganzes langes Leben keiner Aufgabe ſo ſehr, als der Wiederherſtellung einer Union unter den Proteſtanten. Presbyterianer, wie ſein Vater, welcher für ſeinen Widerſtand gegen König Jakob VI. und deſſen Einführung ſchottiſcher Biſchöfe verbannt und zu Leyden als Geiſtlicher dortiger engliſcher und ſchottiſcher Flüchtlinge geſtorben war, erhielt Duräus nach Beendigung ſeiner Studien in Oxford ſein erſtes geiſtliches Amt ebenfalls im Auslande, wurde Geiſtlicher engliſcher Anſiedler in Elbing, und zwar gerade zu der Zeit, wo Guſtav Adolf dieſe Stadt von den Polen erobert hatte. Daß ihn hier um das Jahr 1628 ein von den Schweden angeſtellter Rechtsgelehrter Caſpar Godemann, ein Lutheraner, über einen von ihm ausgearbeiteten Entwurf zu einer Einigung von Lutheranern und Reformirten in der Abendmahlslehre zu einem Gutachten aufforderte, und ihn dadurch in eine zweijährige Beſchäftigung mit dieſen Fragen hineinzog, ſah Duräus ſelbſt**) als den Anfang ſeines nicht eigenmächtig ergriffenen Lebensberufes an. Um dieſelbe Zeit kam der engliſche Staatsmann Sir Thomas Roe als Geſandter nach Elbing, intereſſirte ſich für Duräus' Entwürfe, machte ihn auch mit dem Kanzler Oxenſtierna bekannt, und ließ ihn dann im Jahr 1630 mit Empfehlungen ſeines Unternehmens an die gemäßigteren unter den engliſchen Biſchöfen nach England zurückreiſen. Als es nun im Jahr 1631 in Deutſchland zu dem Religionsgeſpräche zu Leipzig und hier zu einer ſeltenen Annäherung reformirter und lutheriſcher Theologen gekommen war, als hier die Bran-

*) Keiner von Duräus' Biographen kennt deſſen Geburts- und Todesjahr, welches Strieder, heſſ. Gelehrtengeſch. Bd. 2. S. 418 aus einem Caſſeler Kirchenbuche bezeugt.

**) Epistola ad principem quendam imperii, Zürich 19. Nov. 1661, hinter ſeiner προδιόρθωσις consultationum irenicarum. Amſterdam 1664. 8. S. 118 ff.

denburger und Heſſen, Bergius, Crocius und Neuberger, die ganze Augsburgiſche Confeſſion vom Jahr 1530 anerkannt und ſich mit den Kurſächſiſchen auch im Einzelnen über 26 der 28 Artikel derſelben einig befunden hatten, auch ſchon durch Unterſcheidung von Hauptfragen und Nebenpunkten, welche letzteren man einander eher frei geben könne, und als zugleich weitere Conferenzen friedliebender Theologen unter Mitwirkung chriſtlicher Obrigkeiten zu weiterer Annäherung gefordert waren *), da fand man in England gerade dieſen Zeitpunkt günſtig, Duräus mit Aufforderungen zu ſolchen weiteren Schritten der Annäherung beſonders an die Lutheraner auf das Feſtland abgehen zu laſſen. So beginnt von hier an Duräus' 50jährige ireniſche Wirkſamkeit, welche ſich aber nach Veränderungen in ſeinem Verhältniſſe zur engliſchen Kirche und hiernach auch in ſeinem eigenen Verfahren in kleinere Zeiträume ſcheiden läßt.

Zuerſt bis zu Ende des Jahres 1633 reiste er in Deutſchland umher mit Empfehlungen nicht nur des Sir Thomas Roe, ſondern auch des Erzbiſchofs Abbot von Canterbury, einer Anzahl presbyterianiſch geſinnter Theologen, und ſolcher engliſcher Biſchöfe, welche wie der Biſchof Joh. Davenant von Salisbury ſich auch ſonſt als ireniſche Schriftſteller und für das apoſtoliſche Symbolum als ausreichenden Inbegriff alles Fundamentalen ausgeſprochen hatten **); Guſtav Adolf ſprach ihn in Würzburg und verſprach ihm einen offenen Empfehlungsbrief an die proteſtantiſchen Fürſten Deutſchlands; es galt damals, wie auf dem Leipziger Geſpräche, die Lutheraner nur zuerſt für fernere Verhandlungen über Annäherung heranzuziehen; Aufforderungen in dieſem Sinne, wie Duräus ſie nach allen Seiten ausgehen ließ, wurden von einigen theologiſchen Facultäten, wie von Helmſtädt, mit freudiger Anerkennung begrüßt, von andern, wie von Jena und noch mehr von Leipzig, mit Achſelzucken und faſt mit Spott abgelehnt ***). Noch 1633 aber ſtarb Erzbiſchof Abbot, und dies, auch wohl Zweifel, welche der Legitimation des Duräus die reformirte oder auch nur die engliſche Kirche als Unterhändler repräſentiren zu können entgegengeſetzt waren, veranlaßten ihn, noch in demſelben Jahre nach England zurückzugehen.

Eine zweite Zeit von 1634 bis 1644 ſchließt die Jahre ein, während welcher er von einen presbyterianiſchen Geſinnungsgenoſſen abgewandt ſich zur Anſchließung an die Epiſkopalen bequemen mußte. Denn nicht eher unterſtützte ihn Abbots Nachfolger, Erzbiſchof Laud, zu einer neuen Sendung, als bis er, nicht ohne Zuſtimmung ſeiner presbyterianiſchen Freunde, förmlich zur biſchöflichen Kirche übergetreten und darin ordinirt war. Nun erſchien er zuerſt 1634 auf dem Convent der evangeliſchen Stände zu Frankfurt a. M. in Geſellſchaft des engliſchen Geſandten und mit neuen entgegenkommenden Aeußerungen engliſcher Biſchöfe, und erreichte auch, daß die Geſandten ihm eine ſchriftliche Erklärung darüber ausſtellten, wie ſie ſeine Vorſchläge ihren Committenten vorlegen und empfehlen wollten †), was auch z. B. in Braunſchweig geſchah. Aber die Schlacht von Nördlingen zerſtreute den Convent, und trieb auch Duräus nach England zurück, von wo er ſich aber bald in die Niederlande zunächſt, und dann 1635 bis 1638 nach Schweden wandte. Hier war das Ende langer Verhandlungen, welche Oxenſtierna begünſtigte, und welche den ſchwediſchen Biſchöfen, beſonders Joh. Rudbeck, ſehr zuwider

*) Colloquium Lipsiense deutſch in Niemeyers collectio confessionum Reform. p. 653 sqq., deutſch und lateiniſch in *F. U. Calixti* via ad pacem inter protestantes, p. 16—70.

**) So in einer Schrift ad fraternam communionem inter evangelicas ecclesias restaurandam, in eo fundata, quod non dissentiant in ullo fundamentali catholicae fidei articulo, Cambridge 1640 12. S. 92 ff. Andere Schriften deſſelben Biogr. Brit. 3, p. 1601, woraus Mittheilungen bei Gieſeler 3, 2, 463.

***) Die Antwortſchreiben dieſer drei in den unſchuld. Nachrichten 1716, S. 792—802. Dort auch Verhandlungen des Duräus mit den Proteſtanten in Frankreich (Sedan) und in Siebenbürgen.

†) Decretum ordinum evang. die XIV. Sept. 1634 sancitum bei Fr. Ulr. Calixt a. a. O. S. 73—77.

ſich jetzt nur an die Reformirten wandte, in Frankfurt und in der Wetterau, in Heſſen Naſſau und Anhalt, in Bremen, Emden und am Niederrhein, ſowie zuletzt in den Niederlanden; gegen ältere Bekannte, wie Bergius, welcher ihm einſt vom Leipziger Colloquium Nachricht gegeben und ihn dadurch eigentlich zuerſt herübergerufen hatte, jetzt aber wohl bedenklich ſeyn konnte, ob Duräus ſich nach ſo mancherlei Wechſel noch zum Friedensſtifter eigne, hatte er Mühe, ſich wegen ſeines Verhältniſſes zur Hinrichtung des Königs und jetzt zu Cromwell zu vertheidigen*), und der alte Joh. Crocius in Marburg, auch einer der Theilnehmer des Leipziger Colloquiums, empfahl ihm, vor größern Unternehmungen nur zuerſt an die Beilegung der Spaltungen unter Anglicanern und Schotten zu denken**). Erſt im Frühjahr 1657 kehrte er im Ganzen ſehr befriedigt nach England zurück***), und ſchon ſollten die Verbindungen, welche er angeknüpft hatte, zu näheren Verhandlungen mit Schweizern, Deutſchen und Niederländern benutzt werden, als 1658 durch Cromwells Tod und dann 1660 durch die Reſtauration dies alles wieder unterbrochen wurde.

So folgten als eine fünfte und letzte Zeit von 1660 bis 1680 für Duräus noch zwanzig Jahre, wo er ſchon in hohem Alter fern von England und ohne wirkſame Hülfe von dorther in der Fremde für ſeine Aufgabe nur nach eigenen Kräften verſuchen konnte, was möglich war. Obgleich er beim Könige Karl II. ſich von dem Verdacht der Mitwirkung an der Hinrichtung ſeines Vaters reinigte, ſo war er nun dennoch nach allem, was geſchehen war in dem reſtaurirten England „unmöglich geworden;“ auf Anträge auf neue Unterſtützung erhielt er vom Könige keine und vom Erzbiſchofe Juxon nur eine ausweichende Antwort; er verließ 1661 England für immer, und wagte es nun auch ſeinem Gelübde gemäß die größere Aufgabe der Verſöhnung der Lutheraner mit den Reformirten wieder aufzunehmen. Damit trafen gerade die neuen Unionsverſuche des Landgrafen Wilhelm VI. von Heſſen-Caſſel und des großen Kurfürſten von Brandenburg, aber auch die neue Erbitterung darüber bei den ſtrenglutheriſchen Theologen zuſammen. Beide Fürſten, und noch mehr nach dem frühen Tode des erſteren deſſen Wittwe, die Schweſter des letzteren, Hedwig Sophie, welche von 1663 bis 1683 in Caſſel die Regierung faſt allein fortführte, unterſtützten darum Duräus bis an ſeinen Tod; alte und neue eigene Manifeſte und Zeugniſſe Anderer über ſeine Aufgabe und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung ließ er noch immer mit ihrer Hülfe ausgehen†), und erhielt darauf von reformirten Theologen bisweilen anerkennende, aber von lutheriſchen, wie Konr. Dann-

*) Im J. 1656, alſo noch bei Lebzeiten und unter der Herrſchaft Cromwells, verſucht Duräus in einer langen Apologie dem brandenburgiſchen Theologen ſo verſtändlich und plauſibel als möglich zu machen, was in England in den letzten Jahren geſchehen iſt; und obwohl er ſich in der politiſchen Frage für nicht inſtruirt genug zum Urtheilen bekennt, rühmt er doch, was von der Synode und dem Parlamente geſchehen iſt „ad ecclesiae non modo conservationem sed reformationem; nam de justa conscientiarum libertate definienda, de recto in cultu ordine et decoro observando, de disciplinae ecclesiasticae moderata auctoritate sancienda, ita ut nec dominium saeculare et legum civilium jurisdictionem usurpet, nec tamen scandalis erumpentibus frenum laxet, statuere non fuit res levis momenti et perfunctoriae deliberationis, uti optime nosti.“ Der Brief in der Bremiſchen Bibl. hist. phil. theol. 1720, IV, p. 683—710.

**) Das Marburger Gutachten vom 16. Nov. 1655 in Tilemann Schencks vitae theol. Marburgensium p. 202—4.

***) Auszüge aus vielen Antwortſchreiben zuſtimmender Theologen bei Geſſel, Opp. hist. et eccl. T. 2. p. 795 sqq.

†) Eine der ſpäteren und kürzeren Zuſammenſtellungen ſind die axiomata communia, quae procurandae et conservandae inter evangelicos concordiae indicata sunt observatu necessaria, welche er 1671 nach Weimar richtete, in den unſchuldigen Nachrichten 1732 S. 1005—11. Zwei weitere Apologieen, in andern Zeiten etwas anders wie die vom J. 1656, ſind vom J. 1661 die epistola ad principem quendam imperii (ſ. oben Note 2), und vom J. 1672 das Schreiben nach Deſſau in Beckmanns Hiſt. von Anhalt a. a. O.

nalismus des 14. Jahrhunderts deutlich dar. Die früheren Scholastiker hatten als Realisten angenommen, daß das menschliche Erkennen zur Vorbereitung auf die Offenbarung dienen könne und daß der menschliche Verstand den geordneten Willen Gottes in der Natur zu begreifen vermöge. Sie hatten dies letztere dadurch zu beweisen gesucht, daß sie darauf hinwiesen, wie doch angenommen werden müsse, daß die Natur nach allgemeinen Gesetzen Gottes gebildet sey und daß diese Gesetze sich in den Art- und Gattungsbegriffen ausdrückten, welche letztere (die allgemeinen Begriffe, universalia) deshalb absolut wahr und real seyn müßten. Diesen Behauptungen der Realisten entgegen behaupteten die Nominalisten des 14. Jahrhunderts und mit ihnen Durand, daß der Mensch von Natur die Gesetze Gottes nicht zu erkennen vermöge, und daß es eine Anmaßung sey, das auch nur versuchen zu wollen. Sie sprachen damit jenen allgemeinen Begriffen die Realität ab und es trat dadurch eine vollständige Trennung von Theologie und Philosophie ein. Der Nominalismus des 14. Jahrhunderts beseitigte jeden Anspruch des Verstandes sowohl als der mystischen Anschauung auf die Erkenntniß göttlicher Dinge. Diese Erkenntniß könne allein aus der h. Schrift geschöpft werden, deren richtige Erklärung ausschließlich der römische Stuhl zu geben vermöge. So schloß er in letzter Instanz allen Rationalismus, alle Versuche der Philosophie, die Dogmen dem Verständniß näher zu bringen, allen Pietismus und alle praktische und speculative Mystik aus und beruhigte sich vollständig bei der exegetisch dogmatischen Auctorität der römischen Curie. Sein Glaube an die Schrift war ein Glaube an Rom und dieser Glaube ging ihm über alles Beweisbare hinaus. Durand widersprach der Annahme des Thomas von Aquinum, daß man die Schicklichkeit der Glaubenslehren beweisen oder durch Inspiration den Glauben ersetzen könne und er gab nicht zu, daß, wie Thomas wollte, die Glaubenslehren nichts Unmögliches enthalten könnten, vielmehr wies er auf die Lehre von der Dreieinigkeit als auf eine Lehre hin, welche in der That Unmögliches enthalte, und erklärte, daß die Verdienstlichkeit des Glaubens mit seiner Schwierigkeit wachse. Er steht nicht an, zu behaupten, daß die Theologie selbst nicht die höchste Wissenschaft sey, weil sie ja von der Erkenntniß der Seligen übertroffen werde, ja er muß, seinen Ansichten von der Erkenntniß überhaupt zufolge, erklären, daß sie eigentlich gar keine Wissenschaft sey, weil sie nicht von an sich als wahr feststehenden Grundsätzen ausgehe, sondern zuletzt alles in ihr vom Glaubensartikel abhänge. Die theoretische Seite der Theologie hat er damit aufgegeben, er entschädigt sie damit, daß er sie als eine vorzugsweise praktische Disciplin faßt. Gott könne nicht Gegenstand der Theologie seyn, weil, wenn das der Fall wäre, Prädikate, denen Gott unterworfen wäre, von ihm ausgesagt werden müßten, und ein Unendliches in unsern endlichen Geist eingehen müßte; vielmehr sey allein das vom Glauben abhängige verdienstliche Leben als dieser Gegenstand zu bezeichnen, die Schrift habe keinen andern Zweck, als uns den Weg zum ewigen Leben zu weisen, und so beziehe sich die Theologie auf den Willen, und sey eine praktische Wissenschaft. Allerdings sey Gott das Hauptobjekt ihrer Lehren, aber nicht Gott an sich, sondern Gott in seiner Beziehung zu den Geschöpfen, insofern die Kenntniß dieser Beziehung dem Heile des Menschen dient. Der letzte Zweck des Menschen ist der Genuß Gottes, der zwar Erkenntniß voraussetzt, aber kein Act des Verstandes, sondern des Willens ist. Eine abstrakte Erkenntniß Gottes läugnet Durand geradezu, im Seyn des Sinnlichen tritt uns nicht das Seyn Gottes entgegen, das Uebernatürliche kann sich nie im Natürlichen darstellen. Er scheint sich zu widersprechen, indem er doch das Daseyn Gottes aus den Erfahrungen beweiset, die wir von den Geschöpfen haben, und behauptet, daß wir durch diese Erfahrungen nicht nur erkennen könnten, daß, sondern auch was Gott sey, indem Gott als Ursache der Geschöpfe auch Substanz seyn müsse. Der Widerspruch löst sich aber dadurch, daß er ausdrücklich betont, daß wir mit Hülfe der Erfahrungen nicht Gottes inneres Wesen, sondern bloß sein Verhalten zu den äußern Dingen erkennen, indem die Geschöpfe nicht von derselben Art, wie Gott seyen.

So denkt sich Durand das Verhältniß von Philosophie und Theologie, von Glauben

und Wiſſen, von ſymboliſcher Lehre und theologiſcher Speculation, von Myſtik und dem auf den Grund der Curie ruhenden Glauben. Die Schwierigkeiten, die er zu überwinden, die Gegenſätze, die er zu löſen verſucht, haben nach ihm bis auf unſre Tage die Theologen beſchäftigt, und in allen Controverſen über das Prinzip der Dogmatik tauchen immer wieder die Fragen auf, die ſich ihm aufdrängten, und die er, obgleich doctor resolutissimus, wie ſeine ſcholaſtiſchen Vorgänger und Nachfolger, in Ermanglung einer richtigen Schriftauslegung und von dem Banne der päbſtlichen Beſtimmungen gebunden, eben nur durch die Berufung auf einen ihm untrüglich geltenden Richterſtuhl zu beantworten weiß.

Sein Commentar über den Lombarden iſt zu Paris 1508 f. und zu Venedig 1571 f. gedruckt worden. Die Schrift gegen Johannes XXII. hat Raynaldus a. 1333. §. 48—69 unter der Aufſchrift libellus episcopi Meldensis im Auszuge gegeben. Nach einer in der Vaticana befindlichen Handſchrift des Cardinals Jacobus tituli S. Priscae war über die betreffende Frage auch Durand zum Gutachten aufgefordert worden, und hatte dies an Johannes XXII. erſtattet. Auch dies befindet ſich in der Vaticana. Die von Raynald mitgetheilten Stücke aber ſind aus einer Schrift des erwähnten Cardinals Jacobus genommen, welcher 1334 als Benedict XII. Pabſt wurde und am 2. Februar 1335 eine Predigt vom Anſchauen der Seligen hielt, in welcher er der Lehre Johann's XXII. widerſprach und am 4. Februar in einem Conſiſtorio alle Anhänger der Anſicht Johann's XXII. aufforderte, die Gründe dieſer Anſicht anzugeben. Dies geſchah und er widerlegte dieſe Gründe in einer Abhandlung, die er im Juli 1335 von einigen Theologen unterſuchen ließ, und ſie, nachdem dieſe ſie gebilligt hatten, in einer Bulle vom 29. Januar 1336 beſtätigte. Die Beſtätigung wurde von den Synoden von Florenz und Trient erneuert. — Nach Oudin hätte Durand zwei Commentare über den Lombarden geſchrieben, den einen, da er noch Dominikaner war, den andern als Biſchof, da er in freierer Stellung ſeine Ueberzeugung ungeſcheuter habe veröffentlichen können. Der zweite ſey der gedruckte, der erſte befinde ſich, wie auch die Schriften de statu animarum und de origine jurisdictionum handſchriftlich in Paris. **Engelhardt.**

Du Vergier (oder du Berger), Johann de Hauranne, war 1581 zu Bayonne in einer angeſehenen Familie geboren. Seinen Namen St. Cyran erhielt er als Abt des gleichnamigen Kloſters in Brenne bei Poitou. Die theologiſchen Studien machte er hauptſächlich zu Löwen, wo mehr die Kirchenväter, namentlich Auguſtin, als Scholaſtik getrieben wurden (ſ. Bajus). Entſcheidend war die Freundſchaft, welche er mit einem bedeutenden Zöglinge jener Univerſität, C. Janſen, 1605 in Paris ſchloß. Sie blieb eben ſo innig, als ſie früh auf große Zwecke gerichtet war. Der Widerwille gegen die an der Pariſer Univerſität herrſchende Scholaſtik trieb ſie, die reine, geſunde Lehre in den alten Kirchenvätern, zumal in Auguſtin zu ſuchen. Dieſe hatte für ſie den ganzen Reiz des Alterthums, der Neuheit und des Geheimniſſes. Von 1611 bis 1616 lebten ſie vereint auf einem Landſitze bei Bayonne ganz dieſer Forſchung, auch durch die ihnen vom Biſchof aufgetragenen Kirchenämter wenig abgezogen. Janſen kehrte 1617 nach Löwen zurück.

Der Cardinal Richelieu ſoll St. Cyran als einen Mann von brennenden Eingeweiden karakteriſirt haben. Er hatte von Natur etwas Bizarres, Stachligtes; „er brannte vielmehr als er leuchtete,“ ſagt St. Beuve. Schon 1609 verſuchte er ſich als caſuiſtiſcher Schöngeiſt in der „Question royale“, welche eine Apologie des, beſonders zum Beſten des Königs begangnen, Selbſtmordes war. So ſchrieb er noch 1617 zur Rechtfertigung des ihm günſtigen Biſchofs von Poitiers, welcher in ſeiner biſchöflichen Stadt an der Spitze von Truppen die Reformirten bekämpft hatte, und häufte Beiſpiele aus der Bibel und der Kirchengeſchichte zu deſſen Ehren. — Der Jeſuite Garaſſe hatte 1625 die beliebteſten Schöngeiſter der Zeit des Atheismus beſchuldigt. Durch das Aergerniß, welches dieſer durch ſeine taktloſe Behandlung gab, ſchien unſerm Abbé „die Majeſtät Gottes entehrt“. Er ſchleuderte gegen ihn ſeine „Somme des fautes,“ was ihm die

Jesuiten nicht vergaßen, während sie ihren Autor zurückzogen. — Wenn ihn dazu das Andenken an seine eignen schriftstellerischen Jugendverirrungen leitete, so hätten wir es ihm doppelt hoch anzurechnen. Er klagte, daß er bis zu seinem dreißigsten Jahre sich seiner Leidenschaft des Wissens zu sehr ergeben habe; erst das Gebet habe ihm auch die Wurzeln des Forschens wie sein natürliches Feuer gereinigt und belebt, indem er sich übte, Lockungen wie Feindseligkeiten Gotte „anbetend und schweigend zu opfern.“

Die beiden Freunde blieben, zumal seit St. Cyran sich in Paris niedergelassen hatte, in stetem Verkehr über ihre gemeinsame „große Angelegenheit“. St. Cyran spricht in seinen Briefen mit Nachdruck aus, daß er nicht weniger „esprit de principauté“ habe, als Einer, der nach der Weltherrschaft trachte (vielleicht als: Richelieu), er suche auch seinen Vertrauten „un désir de royauté“ und den höchsten Ehrgeiz einzuflößen. — Er hatte Gelegenheit, bedeutende Kirchenmänner, z. B. Vincent de Paula sich zu verpflichten. Ihn suchte er mit seinen Reformideen zu entzünden; eines Tags sagte er zu demselben: „Ich bekenne Euch, daß mir Gott wirklich große Erleuchtung geschenkt hat; er hat mich erkennen lassen, daß es keine Kirche mehr gibt — nein, es gibt keine Kirche mehr! — und zwar seit fünf oder sechshundert Jahren. Früher war die Kirche wie ein großer Fluß mit klarem Wasser; jetzt aber ist, was uns als Kirche erscheint, lauter Koth. Das Bett dieses schönen Stroms ist noch dasselbe, aber, aber es sind nicht mehr dieselben Wasser.“ — Gegen Andere ließ er sich also vernehmen: „Das Concil zu Trient war vor Allem eine politische Versammlung,“ und „die ersten Scholastiker und St. Thomas selbst haben die größten Verheerungen angerichtet.“

Dabei hüllte er sich gewöhnlich in das größte Mysterium ein und verschmähte politische Mittel nicht. Die Correspondenz der beiden Freunde wurde immer mysteriöser und seit einem Besuche bei Jansen in Löwen im Jahr 1621 wird sie in einer Geheimsprache weiter gesponnen.

Vielleicht veranlaßte ihn die ihm angebotene Stelle eines Hofpredigers bei der Gemahlin König Karls I. zum Versuche, die gallikanischen Grundsätze auch für die katholische Kirche Englands zu verfechten und nach den Anschauungen der Kirchenväter zu vergeistigen. Marc Anton de Dominis hatte unter Jakob I. schon Aehnliches angestrebt.

Die Mönche, namentlich die Bettelorden, wozu sich auch die Jesuiten zählten, hatten seit Errichtung eines anglikanischen Episkopats das Meiste für die katholische Kirche in England gethan. Eben bei Gelegenheit der Verehlichung Karls I. mit Henriette von Frankreich hatte der Pabst einen Engländer Smith mit dem Titel eines apostolischen Vikars und Bischofs von Chalcedon in partibus nach England geschickt, welcher die bischöflichen Rechte fest zu Handen nahm; er hob die zu weit ausgedehnten Privilegien der Mönche auf, namentlich die Vollmacht derselben, ohne Erlaubniß der bischöflichen Behörden die Sakramente zu ertheilen. — Die dadurch am meisten betroffenen Jesuiten stellten nun Behauptungen auf, wodurch der Episkopat gegen die Mönche sehr heruntergesetzt erschien. Die Sorbonne, durch die bischöflich gesinnten Katholiken um Hülfe angerufen, verdammte solche Sätze der Jesuiten. In das tiefste Geheimniß der Anonymität gehüllt schrieb St. Cyran 1632—33 ein lateinisches Werk (gedruckt war es wohl erst 1635 vollständig), worin alle möglichen einschlagende Fragen ebenso gelehrt als rhetorisch erörtert wurden. Wie sehr er dabei in Einheit des Planes mit Jansens dogmatischem Werke handelte, erhellt aus dem Titel; der große Kirchenlehrer der Gnadenlehre hieß Aurelius Augustinus. Wie Jansen den letzteren Namen seinem Werke gab, so nannte sich St. Cyran in seinem kirchenrechtlichen Hauptwerke **Petrus Aurelius**. Er sagt: „Es handelt sich um die bischöfliche Gewalt; kann ohne sie eine besondere Kirche bestehen? Ist man jeder besondern Kirche nach göttlichem Rechte einen Bischof schuldig? Bedarf die Kirche eines Bischofs in der Verfolgung, auch wenn seinethalben eine stärkere Verfolgung zu fürchten wäre?“ — Denn Letzteres würde in England eintreten, behaupteten die Jesuiten, wenn man durch einen päbstlichen Bischof den anglikanischen Episkopat reize. Wie die Kirche nach dem Tode eines Pabstes zeitenweise eines Pabstes en-

behren könne, ſo könne eine Provinz derſelben auch unter beſondern Umſtänden eines Biſchofs entrathen. — Aurelius dagegen behauptet, damit würde von den Jeſuiten, wie von den Proteſtanten eine unſichtbare Kirche mit bloß unſichtbarem Haupte, Chriſto, zum Beſten ihres Ordens aufgerichtet werden, während Aurelius ſelbſt das Recht der Jurisdiktion für den Biſchof weſentlich an die Salbung des innern Geiſtes bindet. Die Jeſuiten aber werfen dem Gallikanismus vor, er mache aus dem Kirchenregiment eine Ariſtokratie, wolle ſie mit parlamentariſchen Concilien und Majoritäten dem Zufall preisgeben, während Aurelius das Recht der Tradition eben dadurch vertreten ſieht. Die Behauptung der Jeſuiten, der Pabſt ſey der allgemeine Biſchof, von ihm emanire die Gewalt der Biſchöfe, — ſey eigennützige Schmeichelei, wodurch ſie die geraubte biſchöfliche Gewalt an ſich zu bringen ſuchten. — Während die Jeſuiten die großen Rechte der Aebte in England daher ableiten, daß das Chriſtenthum durch Mönche daſelbſt eingeführt worden ſey, beruft ſich Aurelius auf die großen Verdienſte der gallikaniſchen Kirche, namentlich auch um die engliſche, zumal zur Ueberwindung des Pelagianismus, den jetzt wie einſt die Mönche wieder einſchmuggeln. — Da das Recht, die Firmung zu ertheilen, den Biſchöfen vorbehalten war, ſetzten die Jeſuiten die Nothwendigkeit der Firmung herab, ſie ſey neque necessitate medii, neque necessitate praecepti zum Heil nöthig; zumal wenn Einer bei der Taufe das Chrisma empfangen. Darüber ſpann ſich ein Streit zwiſchen Sirmond, dem berühmten Jeſuiten, und Aurelius aus. Die ganze Stellung der Weltgeiſtlichkeit und Orden zu einander, welches der vorzüglichere Stand ſey, kam zur Frage. — Nach Aurelius iſt dasjenige häretiſch, was einem klaren Ausſpruch der h. Schrift widerſpricht, und gilt ihm dies auch für hiſtoriſche Thatſachen. — Die assemblée générale du clergé adoptirte das Buch mit großem Danke, ſie ließ es 1641 und abermals 1646 auf ihre Koſten neu auflegen. Erſt als der Streit über Janſens Auguſtin entbrannt war, verdammte ſie es 1656. Wir benützten die Ausgabe: Petri Aurelii theologi opera, jussu et impensis cleri gallicani denuo in lucem edita, Parisiis 1646, exeudebat Ant. Vitré, regis, reginae regentis et cleri gallicani typographus.

Die beiden Freunde waren längſt einverſtanden, daß ſie als Träger für ihre Reform-Ideen einen Orden nöthig hätten, da ſolche die einmal angenommenen Anſichten mit der größten Zähigkeit vertheidigen. Sie hatten durch vielerlei Gefälligkeiten ſich die Congregation des Oratoriums gewinnen wollen, was theilweiſe gelang. Viel wichtiger aber war es, daß St. Cyran 1635 Gewiſſenslenker der Abtei Port-Royal wurde, mit deren Geſchichte ſein Leben von ſeinem 56. Lebensjahre an zuſammenfällt, daher das Weſentliche davon theils unter A. Arnauld ſchon erzählt wurde, theils unter Port-Royal gemeldet werden ſoll. Er war Directeur, der geiſtige Vater der „Einſiedler“ Le-Maitre, Sacy, welche ſich nahe dem Kloſter Port-Royal bei Paris ſeit 1636 ſammelten, und die er durch ſeine Conferenzen über die h. Schrift anſpornte „wie ein Adler ſeine Jungen durch Flügelſchläge.“ — Der Laxheit gegenüber, welche in der römiſchen Kirche herrſchte, ſtellte er beſonders das Sakrament des Prieſterthums in das ſchärfſte Licht. „Die Privatpredigt im Beichtſtuhl, wo die Seelen geheilt werden, die öffentliche Predigt — „ein ſchrecklicheres Myſterium als das Meßopfer“ — worin die Seelen in Gott gezeugt werden, erfordern eine ganz beſondere Gnade Gottes.“ In aller Strenge faßte er das Wort von Fr. v. Sales: „Unter 10,000, welche die Prieſterweihe erhielten, iſt kaum Einer, der jene Gnade beſitzt.“ — Der Katholizismus der Janſeniſten erprobt ſich beſonders auch dadurch, daß dieſer namentlich die Uebung der Sakramente an der ſtrengen Gnadenlehre ſchärfte. Die „ſchreckliche Majeſtät Gottes“ war St. Cyran ſtets gegenwärtig.

Der Neid anderer, laxerer Beichtväter wurde ihm erſt durch das Mißtrauen Richelieu's fatal. Dieſer fühlte ſich als Staatsmann in ſeinen Planen, als Theologe in ſeinen Anſichten durch einen Mann geärgert, welcher für Schmeichelei und Verſprechungen ebenſo wenig zugänglich war, wie für die Furcht. Dieſe beiden empfindlichen Seiten Richelieu's ſtießen mit der Lehre St. Cyran's zuſammen, daß zur Buße Liebe zu Gott

gehöre. Er wurde am 14. Mai 1638 (acht Tage vorher war Janſen geſtorben) in den Donjon von Vincennes abgeführt, wo er fünf Jahre bleiben mußte.

In dieſem harten Gefängniſſe aber „zeugte er noch mehrere Söhne der Buße“, namentlich den Dr. A. Arnauld; als 1640 Janſens Auguſtin erſchien, rief er die Seinigen zum kühnſten Kampfe für Gottes Gnade auf, und warf jede Rückſicht auf ſein und ihr Schickſal weit hinter ſich.

Endlich zwei Monate nach Richelieu's Tod, 6. Febr. 1643, wurde er, aber körperlich gebrochen, in Freiheit geſetzt. Gemäß ſeinem: stantem mori oportet führte er ſein Werk als Oberbeichtvater und in Schriften mit aller Kühnheit fort, „um vor Gott nicht zu ſcheitern.“ Er erlebte noch die durchſchlagende Schrift Arnaulds vom häufigen Communiciren; am 11. Oktober ſtarb er am Schlage. Ein Einſiedler von Port-Royal, der an Krücken gekommen war, kehrte, nachdem er ſeine Füße geküßt, ohne jene heim. Herz, Eingeweide, Hände behielt Port-Royal als Reliquien.

Wegen ſeiner weiteren Schriften, welche er als gereifter Mann ſchrieb, ſeiner Briefe, der Auszüge daraus und der Quellen über ſein Leben verweiſe ich auf den zweiten Band meiner Geſchichte von Port-Royal, Seite 636 u. 637. — Ein treffliches Portrait dieſes ſeines Urgroßoheims beſitzt der als Redner in der franzöſiſchen Deputirtenkammer bekannte, auch unermüdliche Proſper Duvergier de Hauranne. Es iſt von dem Port-Royal befreundeten Ph. v. Champagne gemalt. **Reuchlin.**

Dänemark. 1) Einführung des Chriſtenthums *). Die Bewohner der Ebenen und Inſeln Dänemarks, aus gothiſchem Stamm entſproſſen, waren von der Religion und Kultur der chriſtlichen Völker bis zum 9. Jahrhunderte in ihrer Heimath ſehr wenig berührt worden. Die Ausſagen und die Berichte derjenigen, welche die Wanderluſt und der Hang nach Abenteuer in die Ferne getrieben, waren die einzigen Quellen einiger Kenntniß des Lebens und Glaubens der Chriſten; aber lediglich die Reichthümer und Kunſterzeugniſſe derſelben ſprachen das rohe und freie abgöttiſche Volk an, ſo daß aus dem nicht ſeltenen Verkehre mit den Römern beider Reiche und mit verwandten Völkern, die das Chriſtenthum im neuen Vaterlande angenommen (Oſtgothen, Longobarden, Angelſachſen), kein Einfluß auf den religiöſen Zuſtand erfolgte. Erſt als die Angelſachſen ihr Miſſionsgeſchäft anfingen, zog auch zum erſten Male ein Bote des Glaubens an die däniſchen Küſten. Willebrord ſoll im Anfange des 8. Jahrhunderts aus Utrecht nach Süderjütland oder Schleswig, unweit Ripen, übergeſchifft haben und gaſtfreundlich von einem daſigen Könige empfangen worden ſeyn; allein er fand, nach der Ausſage Alcuin's, daß die Dänen grimmige Leute wären und der König grauſamer als ein wildes Thier und hartherziger als ein Stein. Doch gelang es ihm dreißig Knaben habhaft zu werden, vielleicht zum Theil durch Kauf, und dieſe gedachte er im Chriſtenthume und zu künftigen Miſſionären zu erziehen. Einer derſelben, aus einem vornehmen Geſchlechte des Landes, war der heilige Sebaldus (Sibald), der aber nach Deutſchland ging und als Miſſionär im Leben und Heiliger nach dem Tode in den Gegenden Nürnbergs Viele zum Chriſtenthum bekehrt hat. Der Anderen gedenkt die Sage nicht, und keine Frucht des verſtändigen Unternehmens iſt im Vaterlande verſpürt worden.

Allmählig rückte aber die chriſtliche Staats- und Lebensbildung an die däniſchen Grenzen näher heran. Karl der Große hatte die Sachſen unterjocht und ihnen die kirchliche und bürgerliche Verfaſſung des fränkiſchen Reichs aufgedrungen. Er ſetzte aber ſeinen Waffen wie ſeinen Bekehrungen das Ziel an der Eider, ließ das nordalbingiſche Gebiet ohne vollſtändige Kirchenverfaſſung und machte, als er Frieden mit den benachbarten Dänen ſchloß (811 und 813), keine Bedingung zu Gunſten des Chriſtenthums.

*) *E. Pontoppidan*, Annales ecclesiae Dan. diplom. 1. Th. Kopenh. 1741. Münter, Kirchengeſchichte von Dänemark und Norwegen. Kopenh. 1. Th. Leipz. 1823. N. M. Peterſen, Danmarks Hiſtorie in Hedenold. 1—3. D. Kbh. 1834—37.

Obgleich dermaßen die Anfänge deſſelben in den nächſten Angrenzungen (Holſtein) ſehr ſchwach waren und ſich faſt auf die Umgebung der zwei oder drei Feſtungen, die den Miſſionären Schutz boten, beſchränkten, war doch der chriſtliche Staat an die Grenze Dänemarks gelangt, und die Anſchließung an's Chriſtenthum war den Dänen die Forderung der Zeit und die Bedingung der Kultur geworden. Zwar mußte die Bekehrung der Dänen den Karolingern nicht nur wegen der eigenen Landesgrenzen wichtig ſeyn, ſondern auch wie die des ganzen Nordens wegen der Raubſucht der wilden Vikinge, welche die Küſten und Seeſtädte überall mit Plünderung bedrohten; aber die Dänen waren ein freies Volk und gehorchten keinem ausländiſchen Gebieter, der Bisthümer und anderweitige kirchliche Ordnung als Vorſchule des nachfolgenden Unterrichts unter ihnen hätte errichten können; kaum gehorchten ſie, in mehrere kleine Königreiche zertheilt, den eigenen Herrſchern, an dem freien Einzelnleben feſthaltend und nicht geneigt ſich einem geordneten Staatsverbande anzuſchließen. Darum mußte die Bekehrung der Dänen weſentlich durch die Kraft des Wortes erzielt werden; gütige Vermittlungen und Benutzung der politiſchen Umſtände konnten dieſelbe unterſtützen, und kirchliche Verfügungen an den Grenzen, auf die Miſſion berechnet, konnten den Heilsboten die Mittel und die äußere Stütze bereiten. Es mangelte auch damals nicht an Männern, die der Seelen Heil über Alles ſich zum Ziele ſetzten und, alle Gefahren und Mühſeligkeiten verachtend, im Namen des Herrn arbeiteten, bis die Erkenntniß der Wahrheit und die allmählige Umbildung der Sitten im öffentlichen und Privatleben es zuletzt den einheimiſchen Regenten geſtatteten, ihre durch dieſelbe Umbildung erweiterte und erſtarkte Gewalt zur Errichtung der kirchlichen Inſtitutionen zu verwenden. Aber daraus erklärt es ſich auch, wie es geſchehen konnte, daß zwei Jahrhunderte darüber hingingen, während das Chriſtenthum in anderen Gegenden weit größere Hinderniſſe von Seiten der Nationalität und Sprache fand und dieſe Hinderniſſe in weit kürzerer Zeit überwand. Aber der lange Kampf war auch nicht ohne Segen; denn als zuletzt das chriſtliche Lebenselement, durch deutſche Lehrer eingeimpft und gepflegt, den Sieg errungen und durch engliſchen Einfluß ſich vollſtändig geſtaltet hatte, war der Glaube allgemeiner und feſter als bei den anderen nordiſchen Völkern, in die Gemüther der Dänen gepflanzt.

Der erſte Anfang des Bekehrungswerks wurde durch politiſche Verhältniſſe einiger Regenten im ſüdlichen Jütland zu dem fränkiſchen Kaiſer eingeleitet, und es beſchränkte ſich faſt hundert Jahre hindurch auf einen Theil des däniſchen Volks, denjenigen auf der jütländiſchen Halbinſel, beſonders im jetzigen Schleswig. Es war daſelbſt kurz vor dem Abſterben Karl's des Großen zu einem Erbfolgeſtreit zwiſchen zwei königlichen Geſchlechtern der Grund gelegt worden, und der fromme Kaiſer Ludwig verſäumte es nicht, die Verhältniſſe zum Vortheil des chriſtlichen Werkes zu benutzen. Sein erſter Geſandter an den ſeinen Beiſtand ſuchenden König Harald Klak war der Erzbiſchof Ebbo von Rheims, ein Sachſe von Geburt, der für die Bekehrung der Heiden großen Eifer bewies. Im Jahre 822 betrat er, zugleich als päbſtlicher Legat für die Heiden, das Gebiet des genannten Königs in der Stadt Hedeby, jetzt Schleswig, und predigte das Wort dem Könige und dem Volke. Im folgenden Jahre wurde er abermals mit andern kaiſerlichen Geſandten an den Hof der Gegner abgeordnet, und kam dadurch tiefer in das Land hinein; aber ſeitdem beſchränkte ſich Ebbo, in Holſtein verweilend, auf kleine Reiſen über die däniſchen Grenzen, hörte jedoch nicht auf, eingeborne Dänen in einem Anbau, Cella Wellana (Welnau), zu unterrichten und für die Miſſion zu bilden. Von ſeiner Schule ging unter Andern Ansfried aus, der ſpäter nach Schweden geſchickt wurde; aber das ſtille Wirken Ebbos, der auch nach einigen Jahren zu ſeinem Kirchenamt zurückkehrte, ging in das größere Werk der Nachfolger auf. Als nämlich König Harald den Söhnen Godofrieds im Jahre 826 weichen mußte und ſich zu dem Kaiſer flüchtete, nahm die däniſche Miſſion einen kräftigeren Aufſchwung. König Harald, deſſen Ankunft Ebbo dem Kaiſer ankündigte, ließ ſich mit Frau und Kinde bei Ingelheim taufen, und viele ſeiner Leute folgten dem Beiſpiele ihres Königs. Der

Glanz des kaiserlichen Hofes, der Reiz der Kultur und der Kunst, und die Freigebigkeit des Kaisers machten einen erfolgreichen Eindruck; aber das Bedeutendste dabei war doch die damit verbundene Aussendung des Apostels der Dänen, des Ansgar. (S. den Artikel Bd. I. 367.) Er legte den Grund, bezeichnete die Mittel und säete die Keime des Christenthums so weit und so glücklich aus, daß es keines neuen Anfanges bedurfte.

Der Nachfolger im Amte Rembert (865—888) schloß sich enger an Neu-Corvey an und zog Mitarbeiter aus demselben zu sich. Er taufte den zweiten König, den ehemaligen Verfolger 870, mußte aber einer neuen wilden Erregung der Heiden weichen. Der Sohn des getauften Königs stellte eine grausame Verfolgung an, und vertrieb den Erzbischof aus Bremen selbst, während zu derselben Zeit die Raubzüge der Normänner überall den höchsten Punkt erreichten. Aber Rembert erlebte ein für das Christenthum in Dänemark sehr glückliches Ereigniß, daß ein mächtiger König, Gorm der Alte, das ganze Reich unter seinem Scepter vereinigte, wodurch sowohl der bürgerlichen als der kirchlichen Ordnung ein großer Vorschub geleistet wurde. Zwar huldigte Gorm selbst den Abgöttern, aber seine Gemahlin Thyra Danebod war den Christen zugethan, und ihr Ansehen im Volke mußte den stillen Fortgang des Glaubens fördern. Zu den zwei von Ansgar gestifteten Kirchen in Schleswig und Ripen kam eine dritte hinzu; es entstand nämlich die Kirche zu Aarhuus in Jütland, ungewiß wie und wann, denn die Nachrichten über die Mission, welcher noch immer der bremische Erzbischof Adalgar aus Neu-Corvey und seine Nachfolger vorstanden, hören für diese Zeiten gänzlich auf. In den späteren Jahren des alten Königs nahm aber die Sache eine neue Wendung: der abergläubische König, von den Priestern aufgehetzt, unternahm ungefähr im Jahr 915 eine grausame Verfolgung der Christen; er ließ die Kirchen niederreißen, die Missionäre erwürgen und austreiben und verbot das Christenthum im ganzen Reiche. Zugleich beunruhigten die Dänen die deutschen Grenzen. Damals war aber der deutsche König stark genug geworden, um sich der Sache der Glaubensgenossen anzunehmen; Heinrich der Vogler überzog den Verfolger mit Krieg und erzwang im Jahre 934 einen Friedensschluß, laut welchem die Menschenopfer fernerhin abgestellt werden und die Verkündigung des Christenthums im Reiche frei seyn sollte. Sogleich zogen der damalige Erzbischof Unni, aus Neu-Corvey, und viele Missionäre aus demselben Kloster in das Land; sie gingen jetzt durch das ganze Reich, Fühnen und Seeland sowie auch Schweden wurden von Unni selbst besucht; die Kirchen wurden wieder hergestellt, und ein Unterkönig in Jütland zeigte so großen Eifer, daß er gar an den Pabst Gesandte und Geschenke abschickte und sich von demselben Missionäre ausbat. Durch die also erneuerte Predigt kam es dahin, daß unter Gorms Sohn, Harald Blaatand (Schwarzzahn), der Uebergang vom Alten zum Neuen im öffentlichen Leben sich sichtbar ankündigte. Dies ist die Bedeutung der langen Regierung dieses Königs (941—991); die einzelnen Begebenheiten aber und die Aufeinanderfolge derselben unterliegen großer Unsicherheit, und sein Bild ist von den nicht unparteiischen Berichterstattern äußerst ungleich gezeichnet. Anfangs, wie es scheint, gleichgültig für die Religion, ließ er geschehen, was die Missionäre unternahmen. Erzbischof war nach dem Tode Unni's (936) fast durch die ganze Regierungszeit des Königs Adaldag, ein Mann, der als ehemaliger Kanzler des Kaisers in vertrauter Verbindung mit dem kaiserlichen Hofe stand, und durch Organisirung und Anrufung des kaiserlichen Schutzes die Kraft des Wortes zu unterstützen wußte. Schon um's Jahr 947 verwandelte er die drei alten Kirchen in Dänemark in Bischofsthümer (Schleswig, Ripen und Aarhuus)), indem er, wie es scheint, drei eingeborne Männer mit der bischöflichen Würde bekleidete, sowie er auch fünf andern Predigern dieselbe Weihe ertheilt haben soll. Jenen bischöflichen Kirchen erwarb er im Jahre 965 einen Freibrief, wodurch der Kaiser die damaligen und zukünftigen Besitzungen derselben von aller Abgabe an sich und von aller fremder Jurisdiction frei sprach; und als bald nachher ein Bisthum auch in Odense errichtet wurde, ertheilte der Kaiser (988) noch außerdem sämmtlichen dänischen Bischöfen das Recht, Ländereien im ganzen Reiche

zu kaufen, und ihren Leuten die volle Zollfreiheit in demſelben. Es war dies ein Akt der allgemeinen Schutzherrſchaft über die Kirche, die freilich in einem unabhängigen Reiche ohne rechtliche Kraft war, aber doch für die Stellung der Kirche im Lande und die Anſprüche der Hierarchie an die einheimiſchen Könige nicht ohne Bedeutung geweſen ſeyn mag, beſonders als in denſelben Zeiten, vielleicht nicht ohne Einfluß der geſchehenen Errichtung der Bisthümer, reiche und angeſehene Männer ſchon ihre Güter an die Kirche verſchenkten oder in's Amt mitbrachten. So gedenkt die Geſchichte zweier Männer des Namens Odinkar Hvide, deren der ältere ein Jarl im nördlichen Jütland war und die beide das biſchöfliche Amt bekleideten und große Güter der Kirche zubrachten. Auch das bedeutungsvollſte Ereigniß, die Taufe des Königs, wird an den Namen des deutſchen Kaiſers angeknüpft. Die Sage hat dieſe Begebenheit vielfach ausgeſchmückt und abgeändert; bald ſoll ſie vom Miſſionär, dem nachherigen Biſchofe, Poppo, dem das Wunder des glühenden Eiſens zu verſchiedenen Zeiten und an verſchiedenen Orten nachgeſagt wird, bald von einem Kaiſer Otto durch Gewalt, oder durch beides zugleich bewirkt worden ſeyn; bald ſoll ſie in Jütenbek bei Popholz, bald auf der Inſel Mors am Geſtade des Leimfjords vollbracht ſeyn; der Zug, durch den ſie erzwungen worden ſey, wird ſämmtlichen Ottonen zugeſchrieben. Es fanden zwiſchen König Harald und den zwei erſten Ottonen auch mehrmals Feindſeligkeiten ſtatt; es ſcheint aber, daß nur Otto II. im Jahre 975 den großen Zug unternommen haben kann, wodurch der Kaiſer ſich ganz Jütlands bemächtigte. Wahrſcheinlich ging auch dann die Taufe des Königs und ſeines bald nachher verſtorbenen Sohnes vor ſich; viel ſpäter kann ſie nicht geſetzt werden. Sie iſt wenigſtens ein Zeugniß, daß das Chriſtenthum im Volke, wenigſtens in Jütland, wo Harald ſich meiſtens aufhielt, dem Siege nahe gekommen war; die Frucht aber war nur geringe, denn zur Einführung des Chriſtenthums als Staatsreligion ſchritt der getaufte König nicht. Neue Kirchen ſollen erbaut worden ſeyn (namentlich eine in Roeskild), aber das Bedeutendſte dürfte in den Vorkehrungen im öffentlichen Leben geſucht werden, durch die er den eintretenden Uebergang bezeichnete. Anſtatt des alten Leire erhob er Roeskild zur chriſtlichen Hauptſtadt des Reichs; eine neue Landeseintheilung, die Hardestheilung, wird ihm zugeſchrieben, und an dieſe ſchloß ſich die Kirche an, ſo daß anfangs nur Eine Kirche in der Harde ecclesia baptismalis war; ein Geſetz zur Abſtellung des gerichtlichen Zweikampfs wird ihm auch beigelegt, wie er überhaupt von den chriſtlichen Schriftſtellern als großer Geſetzgeber gelobt wird. Aber nur ein Theil des Volks ſtimmte dem Könige bei: auch an der Spitze der Heiden ſtanden angeſehene Geſchlechter, und es gelang zuletzt dem Palnatoke den letzten Sohn des Königs, Svend, den Unzufriedenen als Haupt zu geben. Zwar regte ſich nun der Widerſtand in Form des Aufruhrs und mußte den feſteſten Haltpunkt außer des Landes ſuchen (Jomsborg); aber der Kampf war lang und blutig, und der König erlag in demſelben. Ob aber Svend Tveſkjäg (991—1014) als König in dem feindſeligen Verhalten gegen das Chriſtenthum fortfuhr, iſt ungewiß; jedenfalls dauerte es nicht lange. Doch geht eine traurige Wehklage über die harte Verfolgung dieſer trüben Jahre durch die chriſtliche Tradition: viele Märtyrer ſollen gefallen ſeyn; der gelehrte König Svend Eſtrithſen, der im folgenden Jahrhundert dem Adam von Bremen über die Vorzeit Auskunft gab, ſagte ihm, daß es im Reiche und unter den Wenden der Märtyrer ſo viele gegeben habe, daß ein Buch kaum die Namen derſelben faſſen könne; vielleicht dachte er dabei an die ganze Geſchichte der Bekehrung Dänemarks, die freilich auf mehreren Punkten mit Blut bezeichnet war; aber ſehr wenige Namen dieſer Zeugen ſind auf die Nachwelt gekommen; der erſte Biſchof von Ripen, Leofdag, wird faſt allein genannt und gehört nicht der genannten Verfolgung an; damals retteten ſich die meiſten angeſehenen Lehrer nach Bremen, bis die Verhältniſſe die Rückkehr geſtatten möchten. In der langen Verfolgung war die Kirche verödet worden, die drei Bisthümer in Jütland ſchmolzen zu zwei zuſammen; das fühniſche ging ein, und auf den Inſeln mögen beſonders die Heiden gewüthet haben; dürfte man

den christlichen Schriftstellern unbedingt trauen, so war es fast um das Christenthum in Dänemark geschehen.

Aber der König zerfiel mit den Heiden; er selbst ließ schon seinen Vater in Roeskild christlich bestatten, wo die Gebeine des ersten getauften Königs bis jetzt in dem späteren Kirchengebäude gezeigt werden; zugleich gab er der kriegerischen Wuth der Heiden eine andere Richtung, indem er sie in ein christliches Land schickte und Dänemark einem neuen wirksamen Einflusse von christlicher Lehre und Kultur eröffnete: durch die Eroberung Englands führte er den Sieg des Christenthums herbei. Während dieser blutigen Züge, die sich fast über seine ganze Regierung erstreckten, führte der König auch selbst sein Volk dem Christenthum entgegen: er gab das Gesetz, das überall im Norden mit dem Christenthum entstand, über das Erbrecht der Weiber, dessen Anlaß auch die dänische Sage fabelhaft ausgeschmückt hat; seine Münze, die erste dänische (freilich in England geprägt), trägt das Zeichen des Kreuzes. Aus England sandte er auch Lehrer hinüber, bestellte namentlich mehrere derselben an der neuen Kirche in Roeskild, die er, sowie eine andere dereinstige Domkirche in Schonen erbaute. In diesen so veränderten Zeiten war auch der Erzbischof von Bremen thätig geworden, das zerrüttete Kirchenwesen wiederherzustellen. Liebentius, der nie selbst nach Dänemark kam, bestellte einen Bischof für Schleswig und Odinkar den Jüngern für das übrige Jütland; es scheint aber, als wenn die Kraft der deutschen Mission in demselben Maße abgenommen, als die Könige aus England neue Kräfte hineinzogen. Der in England sterbende König Svend rieth seinem Sohne, die Einführung des Christenthums in Dänemark zu vollenden. Knud (Kanut) der Große (1019—35) folgte dem Rathe und bediente sich dabei vorzüglich der Mittel und Kräfte, die sich ihm in England darboten. Er erneuerte das Bisthum für Fühnen, stiftete zwei neue für Seeland und Schonen, und sie alle besetzte er (1022) mit Engländern, die vom Erzbischof zu Canterbury geweiht wurden. Ebenso zog er nach Dänemark viele Lehrer und Prediger aus England, die sich zum Theil auch über den übrigen Norden verbreiteten. Aus England verpflanzte er auch das Klosterwesen nach Dänemark; Benediktinermönche wurden theils in kleinen Vereinen (cellulae) als Missionäre, theils in größerer Zahl bei Stadtkirchen als Geistliche angebracht. Kirchen wurden in Menge erbaut, auch Privatpersonen ahmten das Beispiel des Königs nach. Englische Bauart prägt sich in den dänischen Kirchengebäuden (Schleswig ausgenommen) sehr deutlich aus; doch kann dies auch aus späteren Zeiten herrühren, denn der Verkehr mit England dauerte weit über Knud's Zeiten fort; von diesen kann man kaum einige Stadtkirchen (Schleswig St. Johanniskirche, St. Maria zu Wiburg) nachweisen, die meisten andern waren Holzgebäude oder sind vollständig umgebaut worden. Auf dies alles wurde viel Geld aus der Staatskasse verwendet; Knud unterhielt viele Geistliche daraus und fing an, auch die Kirchen mit Ländereien zu dotiren. Auch ist's wahrscheinlich, daß Knud die Privilegien der englischen Geistlichen auf die Besitzthümer der dänischen Kirche übertrug; doch kann nur im weiteren Sinne gesagt werden, daß er den Grund zu einem geistlichen Herrenstand gelegt habe; in England hatte er seine geistlichen Räthe wie die weltlichen; in Dänemark galt es ihm noch allein um die Lehre und Volksbildung.

Solchergestalt vollendete sich die Einführung des Christenthums in Dänemark durch die enge Gemeinschaft mit einem nahe verwandten Volke. Der bremische Erzbischof behielt zwar die kirchliche Suprematie, welche Knud freilich nicht sehr hoch achtete, aber doch auch ihm nicht zu versagen gedachte; er ließ es geschehen, daß die vom englischen Erzbischof geweihten dänischen Bischöfe ihm huldigten; er erschien selbst mit ihnen auf der großen Synode in Schleswig 1022, und ehrte den Rath des Erzbischofs; dieser fuhr fort, die Bischöfe für Jütland zu bestimmen; ob er aber der Mission immer eingedenk gewesen, ist zu bezweifeln, und wenn es nachher von einem späteren König (1061) behauptet wurde, daß die vom Erzbischofe in Schleswig bestellten Bischöfe der Sprache des Volks unkundig seyen, dürfte vielleicht ein natürlicher Grund, warum die deutsche

Kirchen so sehr von der englischen verschieden wurde, in dem Umstande gesucht werden, daß während zwei Jahrhunderten ein Unterschied der Grade sich entwickelt hatte, der in den Zeiten Ansgar's nicht verspürt ward. Als kirchliche Obrigkeit traten die römischen Erzbischöfe aber fortwährend zur Aufrechthaltung der Gesetze und zur Ausübung eines nicht unbedeutenden Reformationsrechts auf: ihre Suprematie blieb jedoch im Verlauf der Zeiten nicht immer unbestritten, bis zuletzt auch dieser Rest aus einer bevormundenden Vorzeit im 12. Jahrhundert durch ein neues Erzbisthum für den Norden aufgehoben ward.

Von Rom suchte der König Knud noch weniger die Landeskirche getrennt zu halten; die englische stand schon lange in dem innigsten Bunde mit dem Papstthum; er selbst pilgerte nach Rom und bahnte den Dänen durch mehrere hospitia Danorum den Weg dahin. Doch den Peterspfennig versprach er für Dänemark nicht; denn was die Päpste bis zum 4. Jahrhunderte als jährlichen Census später einsammeln ließen, war eine freie Gabe der Gläubigen.

Mit der Regierung König Knud's schließt sich die Geschichte der Einführung des Christenthums in Dänemark in so weit ab, als nunmehr die Predigt des Glaubens als reiniger Religion von einheimischen Lehrern und in den das ganze Land umfassenden organischen Formen sich vollbrachte: nur wie es in allen Zeiten geschah, wurden hie und da Mönchskolonien und einzelne Männer aus der Fremde, besonders häufig im 11. Jahrhundert aus England, später aus Frankreich und Deutschland in das Land gezogen, und die Formen des kirchlichen Lebens erlitten Erweiterungen und Abänderungen im Verlaufe der Zeiten. Ein eigenes Gesetz, wodurch das Christenthum zur Staatsreligion erhoben wird, gibt es in Dänemark nicht, in der Art wie Knut's geistliches Gesetz für England und die norwegischen Landesgesetze, die mit der Forderung des Glaubens anfangen; überhaupt hat Knud weniger durch Gesetze als durch die That für Dänemark gewirkt. Ohne Gesetze fingen aber die Ueberbleibsel des Heidenthums stille und langsam unter durch die vereinigte Gewalt des Lehramts, der bürgerlichen Gesetzgebung und der neuen Lebensgestaltung. Die Insel Bornholm wurde vom Lundischen Bischof Egino als der letzte noch heidnische Landstrich um's Jahr 1060 bekehrt. Island, Grönland und die Färöerinseln gehörten damals zu Norwegen und nahmen mit diesem Reiche das Christenthum ungefähr zu derselben Zeit wie Dänemark an.

2) Die dänische Kirche im Mittelalter*). I. In der Heranbildung der neugestifteten Kirche zur vollkommen mittelalterlichen Gestaltung war anfangs der englische Einfluß der größere; bald machte sich auch der römische, vorzüglich in Beziehung auf die Rechtsverhältnisse in steigendem Maße geltend. Als aber der Verkehr mit England im 12. Jahrhundert allmählig aufhörte, schloß die dänische Kirche sich näher an Frankreich an als an Deutschland. — Die Ordnung der Kirche war von Knud dem Großen bei weitem nicht vollendet worden. Sein Neffe, Svend Estithsen (1042—76), vermehrte schon im Jahre 1048 durch Theilung Schonens die

*) Pontoppidan a. W. 1—2 Th. Münter a. W. 2. Th. A. Hvitfeld, den ældste Historie over alt Danmarks Rige (vulgo: Bispekrønik). Kbh. 1653. Fol. P. F. Kofodsgaard, de katholske Erkebiskopper og Biskopperi Danmark, in „historiske Aarbøger ved den danske historiske Forening" 3 die Deel. Kbh. 1851. J. P. Daugaard, om de danske Klostre i Middelalderen. Kbh. 1830. 4to. R. M. Petersen, Bidrag tilden danske Literatur-Historie Afd. Kbh. 1853.

Die Geschichte der dänischen Kirche im Mittelalter zerfällt in zwei Abtheilungen, wovon die erste die Ausbildung der neuen Kirche und des christlichen Staates nach Maßgabe der allgemeinen, mittelalterlichen Gestaltung enthält und sich bis gegen Mitte des 13. Jahrhunderts erstreckt; die andere aber die allgemeinen mittelalterlichen Verhältnisse, die Streitigkeiten zwischen Staat und Kirche, den Aberglauben und die Verweltlichung der Kirche betrifft. Als Grenze setzen wir den Tod des großen Gesetzgebers Waldemar II. 1241.

Bisthümer in den östlichen Provinzen, und besetzte dieselben mit englischen Lehrern; nachher, im Jahre 1065, zerlegte er das große Bisthum Ripen in die jetzigen vier Stifter Nordjütlands; auch da wurden Engländer und Dänen bestellt, so wie er früher in Schleswig einen Dänen gegen den Willen des Erzbischofs 1061 eingeführt hatte. Dasselbe Verfahren mag auch jetzt für alle Kirchenämter gesetzlich geworden seyn, denn der König kam durch einen Vergleich zu Schleswig 1063 mit dem Erzbischofe überein, daß er, weil bisher die meisten Lehrer Ausländer gewesen, die sich der Dolmetscher im Amte bedient hätten, jetzt aber das Land selbst die nöthigen Kräfte darböte, fernerhin keine Ausländer mehr bestellen dürfe. In derselben Zusammenkunft wurden auch die Maßregeln zur Ausrottung des Heidenthums besprochen; der Erzbischof Adalbert hegte für dieselbe großen Eifer, und von mehreren dänischen Bischöfen aus dieser Zeit wird berichtet, daß sie für diesen Zweck thätig gewesen und namentlich viele Kirchen erbaut haben, so Egino in Dalby und (nach Vereinigung der schonen'schen Bisthümer 1060) in Lund; so auch der mit dem Könige im Leben und Tode treu verbundene Wilhelm in Roeskild 1048—76), und sein Nachfolger Svend Nordbagge (Nordmann † 1088). Die letztgenannten Bischöfe erbaueten die große Domkirche zu Roeskild (ein schönes Monument gothischer Baukunst). Mehrere Kirchen in den Städten Seelands (so St. Michaelis in Slagelse) verdanken auch dem Bischofe Svend ihren Ursprung. Auch der König erbaute viele Kirchen, so daß Adam von Bremen, der ihn in Roeskild besuchte, in Fühnen 100, in Seeland 150, und in Schonen 300 vorfand, aber es steht zu vermuthen, daß die Kirchen auf dem Lande, die meistens hölzerne waren, zum Theil nur Kapellen gewesen. Es war dies die erste große Epoche des Kirchenbauens, in der auch der König Knud der Heilige (1080—86) dem Beispiele des Vaters folgte, und die sich für Schleswig bis ins 12. Jahrhundert unter Bischof Albert (1125—35) erstreckte.

Der König Svend ging auch mit dem Plane um, die dänische Kirchenverfassung nach oben durch ein einheimisches Erzbisthum abzuschließen. Durch mehrere Zusammenstöße hatte er die Mißlichkeit eines ausländischen Oberhauptes kennen gelernt; er pflegte Unterhandlungen darüber mit vier Päbsten, und hatte seinem Gesuche vorgearbeitet, indem er die Bisthümer vermehrte, um dem neuen Erzbischofe Suffragane in gebührender Anzahl anzubieten; zuletzt hatte er die Genehmigung Gregors VII., dem der bremische Liemar untreu geworden, aber sein Tod kam dazwischen, und erst sein vierter Sohn nahm die Sache wieder auf, nachdem er mit dem Erzbischofe von Bremen mehrfache Zerwürfnisse gehabt hatte. König Erik Eiegod (1095—1103) machte eine Pilgerfahrt nach Rom 1098, und erhielt um so leichter die Zustimmung Urbans II., als der Erzbischof es mit dem Kaiser hielt. Cardinal Alberich ging als Gesandter nach Dänemark, und in Abwesenheit des Königs (auf einer Pilgerfahrt nach Jerusalem) wählte er Lund zum Sitze des neuen Erzbischofs und bekleidete den damaligen Bischof, einen Verwandten des königlichen Hauses und Reichsverweser, Asser oder Adzer (eigentlich Ansgar) als ersten Erzbischof mit dem Pallium 1104. Das neue Erzbisthum beschränkte sich nicht auf Dänemark, sondern umfaßte die drei nordischen Reiche zusammen, die also durch einen Schlag dem bremischen Erzbischof genommen wurden. Dieser sah sich betrogen, dieweil er das Patriarchat über den Norden erwartet hatte; aber alle Anstrengungen seiner Nachfolger, die Suprematie über die dänische Kirche wieder zu erringen, wurden vereitelt. Dem lundischen Erzbischofe widerfuhr nachher ein Gleiches, als Norwegen zu Nidaros 1152, und Schweden zu Upsala 1164 ihre eigenen Erzbischöfe erlangten; nur die Würde des gebornen päbstlichen Legaten und ein ziemlich unbestimmtes und oft streitig gemachtes Primat über Schweden verblieben dem dänischen Erzbischofe.

Unterdessen hatte die innere Ordnung der Kirche einem Könige das Leben gekostet. Knud der Heilige, der schon vor seiner Erwählung den Reliquien des englischen Heiligen Albans eine Kirche zu Odense erbaut hatte, machte sich in mehrfacher Beziehung um die Geistlichkeit hoch verdient. Er legte den Grund zum geistlichen Herrenstand. Nicht allein daß er die ersten Gesetze über die Exemtion der Kleriker von weltlichen Ge-

richten in geiſtlichen Sachen gab, und Ländereien mit königlicher Gerechtſame an Kirchen und Aemter verſchenkte (das älteſte Diplom in Dänemark, das noch übrig iſt vom Jahre 1085); ſondern er erhob auch die Biſchöfe, zwar nicht wie gewöhnlich geſagt wird in den Reichsrath, der noch nicht da war, aber zur Würde der Jarle oder Herzoge und Statthalter, dermaßen daß ſie an der Spitze der Stände erſchienen, wenn die Volksverſammlungen gehalten wurden, in denen die wichtigſten Angelegenheiten vom Könige und Volke ausgemacht wurden. Zuletzt wollte er auch den Zehnten erzwingen. Aber darüber brach in Jütland ein Aufruhr gegen den auch in anderen Fällen geſtrengen König los; er flüchtete ſich nach Fühnen, wurde aber in Odenſe eingeholt und vor dem Altar in der Albanikirche erſchlagen 1086. Die Sache aber, für die er geſtorben, ging fort: es folgten trübe und harte Jahre während der ganzen Regierung Oluf Hungers (1086—95); die Geiſtlichen benützten die Verhältniſſe, ſie ſagten, dieſe harten Jahre ſeyen eine Strafe des Himmels für die Ermordung des Königs; ſie überhäuften den königlichen Märtyrer mit Lobeserhebungen; es geſchahen ſchon Wunder am Sarge, von denen König Oluf nichts hören wollte; aber ſein Nachfolger, Erik Eiegod, gab ihnen Gehör und erbat ſich vom Pabſte die Heiligſprechung Knuds; und als im Jahre 1101 die Ueberreſte desſelben auf den Hochaltar der von ihm angefangenen ſteinernen Kirche, die ihm ſelbſt geweiht ward, der jetzigen Domkirche, erhoben wurden, erkannte das Volk ſeine Sünde und gewöhnte ſich allmählig an die Entrichtung des Zehnten. In den erſten Kirchengeſetzen von 1162 und 1171 wurde das Recht der Biſchöfe auf den dritten Theil des Zehnten beſtätigt, und nach dem letzten Verſuche der Gegenwehr im ſchonen'ſchen Aufruhre 1180 legte ſich der Widerwille, am ſpäteſten im Stifte Ripen und Schleswig, wo noch im Jahre 1216 Pabſt Innocenz III. dem Biſchofe zu ſeinem Rechte zu verhelfen nöthig fand. Die Sache wurde alſo durch die Kirche ſelbſt durchgeſetzt, und was Rechtens ſey und wie die Widerſpenſtigen mit Geldbrüchen zu beſtrafen ſeyen, wurde in vielen ſpäteren Synodaldekreten beſtimmt; eine bürgerliche Beſtätigung kam zuerſt im Jahre 1443 durch ein Urtheil des Reichsraths hinzu, als die jütiſchen Bauern in voreiligem Vertrauen auf die Baſeler Reformation den Zehnten abermals verweigert hatten. Seitdem hielten ſich nur die privilegirten Gutsbeſitzer mehr oder weniger zurück, bis ſie zuletzt unter der Androhung der Reformation 1527 wirklich die Zehntenfreiheit erlangten. Für die Prieſter war es Geſetz, daß ſie ſich auf keine Ablöſung der Zehnten einlaſſen durften.

Wie ſich das Leben im Volke und Staate allmählig an die chriſtlichen Formen angeſchloſſen hat, das iſt kaum möglich im Einzelnen zu verfolgen. Einige Andeutungen mögen hier genügen. In der Rechtspflege ſtellte im Geiſte des Chriſtenthums der König Harald Hein (1076—80) die Ordalien ab, und führte auch für den Reinigungsbeweis die nordiſche Form des Eides durch Mitſchwörer ein; in gewiſſen Fällen erhielt ſich jedoch die Feuerprobe, ſogar in geiſtlichem Rechte, bis der päbſtliche Legat 1222 ſie gänzlich unterſagte. Der heilige Knud, dem das Loos der Sclaven und Freigegebenen ſowie die Ausrottung der Seeräuber ernſtlich am Herzen lag, ſetzte neue und geſteigerte Strafen auf mehrere Verbrechen, wie die Todesſtrafe für Mord, Diebſtahl und Räuberei; aber der herkömmliche Karakter der nordiſchen und germaniſchen Rechtspflege ließ ſich in Dänemark nicht ändern, daher kein inquiſitoriſcher Prozeß in Kriminalfällen, ſondern nur der privatrechtliche, vom Beleidigten oder deſſen Rächer ausgehend, bis zur Reformation mit wenigen Ausnahmen in der weltlichen Rechtspflege ſtattfand. Eben darin lag aber eine Aufforderung für die Kirche, ſich der Erziehung des Volks nicht allein durch Wort und Lehre anzunehmen, und je mehr ſie zugleich als ein Staatskörper hervortrat, der eine heilige Geſetzgebung zu handhaben hatte, um deſto näher mochte es liegen, auch durch gerichtliches Verfahren die Verletzungen derſelben zu verfolgen, nicht nur wo auf den geiſtlichen Ländereien die Jurisdiction den Lehensträgern zukommen konnte, ſondern auch im ganzen Volke, das der chriſtlichen Ordnung unterthan ſeyn ſollte. Wann Solches angefangen, kann kaum geſagt werden. Anfangs traten die Kirchenvorſteher zum Schutze der ſittlichen Intereſſen nur mit geiſtigen Mitteln auf; gegen

König Svend Estrithson selbst wandte sich zweimal diese gebieterische Macht, einmal als er 1055 durch die vereinigte Gewalt dänischer Bischöfe und des hamburgischen Erzbischofs durch Androhung des Bannes genöthigt wurde, seine geliebte und edle Gemahlin wegen entfernter kanonischer Verwandtschaft zu entlassen; das andre Mal als er 1071 vom Bischof Wilhelm wegen einer blutigen Unthat vor der Kirchenthür abgewiesen und zu einer demüthigen Buße gezwungen wurde. Der König gab den Ermahnungen nach, aber ob die Geistlichkeit Mittel hatte, den Unbußfertigen zu zwingen, etwa durch weltliches Urtheil, wissen wir nicht, denn kein einheimisches Gesetz hat die gewöhnliche höchste Strafe der Vogelfreiheit auf die Verachtung der Kirche gesetzt; nicht einmal für die Beleidigung der Kirchen und kirchlichen Personen finden sich in den Gesetzen Strafbestimmungen, noch weniger für kirchliche Vergehen, wie sie für Sabbaths- und Fastenbruch in andern nordischen Gesetzen gefunden werden; nur bei den durch kirchliche Beziehungen aggravirten Verbrechen (Gottesfriede, Kirchenfriede) ist einige Rücksicht auf die Kirche genommen, aber es wird dabei eine kirchliche Rechtspflege vorausgesetzt, an deren Spitze der Bischof stand, durch die er auch die Rechte der Kirche schützen und die Gesetze derselben handhaben konnte. Der Bischof handhabte das Recht wahrscheinlich durch Männer aus der Mitte des Volkes gewählt. Die Urtheile betrafen Unfrieden in heiligen Zeiten, Ehesachen, Zauberei, Meineid u. dgl. Eine solche kirchliche Rechtspflege war im 12. Jahrhundert im vollen Gange; sie möge nun von der Verabredung König Svends mit Adelbert 1063, oder vom Knud dem Heiligen oder von den Zeiten des Königs Niels (1104—34), der die Geistlichen in allen Sachen von der weltlichen Jurisdiktion lossprach, ihren Anfang genommen haben. Auch kennen wir das älteste und allgemeine Gesetz nicht, wornach der Prozeß von der Kirche gemacht wurde; man muthmaßt, daß Erzbischof Ascer ein solches gegeben habe, oder daß die Gesetze Knuds des Großen für England oder gar die Capitularien Karls des Großen befolgt worden seyen; es war jedenfalls ein hartes Gesetz, denn die Bauern beschwerten sich dermaßen über dasselbe, daß ein Vertrag über mehrere Punkte, um es zu mildern, zwischen dem Bischof und dem Volke eingegangen wurde; es liegen noch in dem schonen'schen und in dem seeländischen Kirchenrechte von 1162 und 1171 zwei Bruchstücke eines Vertragsrechts vor, die unter anderen den Betrag der Leistungen und der Brüchen (und statt deren Fasten und Peitschen), sowie die Formen des Prozesses in mehreren Fällen enthalten. Diese geistliche Gerichtspflege ging in Dänemark den gewohnten Gang, und breitete sich seit dem 13. Jahrhundert durch Aneignung der Eides-, Testaments- u. dgl. Sachen über ein immer größeres Feld aus; doch kam es nimmer zu bedeutenden Collisionen über die Gränzen derselben, während sie sehr wesentlich durch eine inquisitorische Berechtigung, die der bürgerlichen Rechtspflege abging, dieselbe ergänzte und darum auch vom Staate dermaßen benützt wurde, daß das jütische Gesetz den Bischof mit den besten (ersten) Männern des Gaues als Obergericht in allen durch Eid und Zeugniß entschiedenen Sachen aufstellte; daher es auch durch immer zunehmende Appellation an die geistlichen Gerichte zuletzt geschah, daß dieselben das weltliche Gericht fast zu verdunkeln droheten. — Die kirchliche Pönitenz, über die der Erzbischof Andreas Sunesen im Anfang des 13. Jahrhunderts die ersten ausführlichen Statuten gab, lag freilich der Idee nach außer dieser Gerichtsbarkeit, indem der Friede der Kirche auf andere Weise durch Fasten, Pilgerschaft, Buße u. s. w. zu erkaufen war, und die Sentenz der Kirche von den Geistlichen unmittelbar ausgesprochen wurde; aber die beiden Gebiete liefen doch so in einander, daß man dem Gericht durch Beichte und Buße entgehen konnte, und sich den Bann zuzog, wenn man sich in das Urtheil nicht fügen wollte; daher auch das Volk auf der Insel Island 1380 die Freiheit zu kleinen Sünden erkaufte, indem es dem Bischofe eine jährliche Abgabe versprach, um vor den Anklagen in kleinen Sachen bewahrt zu werden. Aber bei aller Verwirrung der Begriffe mag die geistliche Gerichtsbarkeit immer für die Bildung der Sitten ihre gute Wirkung gehabt haben.

Auf dieselben wie auf die Sicherheit der Bürger mag auch das nach Dänemark, wie

es ſcheint, zuerſt aus England hinübergeführte Gildenweſen vortheilhaft gewirkt haben. Die erſte Gilde knüpfte ſich an die Verehrung Knuds des Heiligen an, die zweite an Knud Lawards, der 1131 erſchlagen und 1170 heilig geſprochen wurde, die dritte an den König Erik Plougpenning, der im 13. Jahrhundert ermordet wurde; aber außer dieſen drei königlichen Gilden bildeten ſich unzählige andere faſt nur wie Handwerks- und Handelszünfte, die aber alle ihre Verbrüderung durch die Religion heiligten und die Kirchen mit Altären und Vicarien bereicherten. Sie überlebten lange ihre Zeit, und ſchadeten zuletzt den Sitten wie der Rechtspflege.

An der größten Veränderung des Staatslebens im 12. Jahrhundert hatte auch die Kirche ihren Antheil. Von Anfang dieſes Jahrhunderts an übte Deutſchland einen neuen Einfluß auf Dänemark aus, und zwar in Hinſicht der Kultur und des Staatslebens. Knud Lawards, Herzog in Schleswig und König der Obotriten, der Kronprätendent Svend Erichſen und Knuds Sohn, der nachherige König Waldemar der Große waren die Männer, die davon am meiſten berührt wurden. Es gelang den deutſchen Kaiſern ebenſowenig damals als im 10. Jahrhundert durch das geiſtliche Band eine rechtskräftige Oberherrſchaft zu erringen, und der Erzbiſchof Abſalon leitete und ſtützte die Könige in Handhabung der Unabhängigkeit vom deutſchen Reiche. Aber die Bekanntſchaft mit deutſchen Verhältniſſen in Verbindung mit vielen inneren Unruhen förderte den Uebergang vom demokratiſchen zum ariſtokratiſchen Königthum. Noch Erik Eiegod hatte ſich mit dem ganzen Volke über alle Angelegenheiten berathſchlagt, aber unter Waldemar dem Großen (1157—1182) wurde es den Bauern verboten, bewaffnet an den Reichstagen zu erſcheinen, und mit den Waffen verlor ſich das Gewicht ihrer Stimme, und zuletzt blieben ſie ganz aus; nur im Gerichtsweſen erhielt ſich die alte Gerechtſame aller freien Männer. Die Könige fingen an, nach dem Vorgange der Biſchöfe, ſich von Gottes Gnaden zu ſchreiben, und als das Volk ſich mehrmals über die Königswahl entzweit hatte, und Waldemar durch das Schwert ſeinem Geſchlechte den Thron errungen hatte, ließ er ſich vom Erzbiſchofe krönen 1157, und nachher ſeinen unmündigen Sohn zum Nachfolger wählen und krönen 1170. Auch die Heiligſprechung des Stammvaters, Knud Lawards, die mit der Krönung des Königsſohns in Ringſted verbunden war, und ihn zum vornehmſten Heiligen des Reichs, wenigſtens Seelands und Schonens, machte, diente auch dazu, die königliche Würde zu erhöhen. Um den König ſtellten ſich die Herrenſtände, die immer mehr das ganze Volk vertraten. Ihre Entwicklung liegt im Dunkeln, aber die unruhigen Zeiten 1134—57 mögen ihr einen großen Vorſchub gethan haben. Die Geiſtlichkeit ſammelte damals große Güter zum Theil durch den Eintritt vieler Männer aus den angeſehenſten Geſchlechtern in den geiſtlichen Stand (ein König ging 1147 in's Kloſter), zum Theil durch Schenkungen, was ſchon um dieſe Zeiten eine geſetzliche Beſchränkung zum Vortheil der Erben veranlaßte; die Parteikämpfe nach dem Tode König Niels nöthigten die Biſchöfe und die mit ihnen verwandten Vornehmen, ſich an die Spitze der öffentlichen Angelegenheiten zu ſtellen, und als Waldemar das Reich wieder unter ſeinem Befehle vereinigt hatte, zog er den Adel hervor, und beſtellte aus demſelben königliche Vögte (Lehensmänner) über das ganze Reich. Gegen beide Herrenſtände war der ſchonen'ſche Aufruhr 1180 gerichtet, worin die Abſtellung des ganzen Erzbisthums ſowie der königlichen Lehensträger gefordert wurde; er diente aber nur dazu, die Gewalt beider zu verſtärken. Das ganze Staatsleben wurde auf dieſer Grundlage allmählig ausgebildet, die Provinzial-Geſetze wurden aufgeſchrieben und vielfach vermehrt, und zuletzt ein allgemeines Geſetzbuch, das jütiſche, 1241 erzielt; alles dies unter ſtetiger Beihülfe der großen Männer der Kirche, denn während des ganzen Zeitraumes herrſchte zwiſchen der Krone und dem Krummſtabe ein treues und freundliches Zuſammenhalten, das durch vorübergehende perſönliche Mißhelligkeiten in den unruhigen Zeiten nicht zerſtört wurde.

Der Fortgang der Hierarchie war durch das Erzbisthum nicht wenig befördert worden. Dies Amt war bis zum Jahre 1223 in den Händen zweier verwandter Geſchlech-

ter, deren das letzte (Skjalm Hvides) im 12. und 13. Jahrhunderte der Kirche 11 Bischöfe und Erzbischöfe gab; beide stammten aus dem Geschlechte Palnatokes. Der erste Erzbischof, Ascer (1104—37), mag dem Verkehr mit England Einhalt gethan haben, denn nachdem kurz vorher zum letzten Male englische Benediktiner 1100 nach Odense gesendet worden waren, wo damals auch ein Engländer Bischof war, empfing Ascer von Anselm ein Schreiben, daß er nicht Ausländern, die abtrünnig oder verjagt seyen, in Dänemark die Weihe zu empfangen gestatten möchte; seitdem findet sich nur ein Engländer, und zwar gegen den Willen des Erzbischofs, unter den dänischen Bischöfen in Ripen 1166. Ascers Neffe und Nachfolger Eskil (1137—77), bisher Bischof in Roeskilde, vielfach in die Streitigkeiten der Zeiten verwickelt, nahm sich besonders des Mönchwesens an. Er war in der Klosterschule zu Hildesheim erzogen, und hegte für den großen Bernhard von Clairvaux die größte Ehrfurcht; er besuchte ihn, unterhielt einen steten Briefwechsel mit ihm und zog Mönche aus Citeaux und Clairvaux nach seinen neuen Klöstern. Dabei soll er die Ueberreste des Heidenthums sowie sittliche Aergernisse mit Nachdruck verfolgt haben; er vollendete den Bau der lundischen Domkirche 1145, und erhöhete sehr den Glanz des Gottesdienstes daselbst sowohl durch Erweiterung des Domcapitels als durch äußere noch ungewohnte Pracht und Kunst; auch die Domschule wurde von ihm bedeutend erweitert. Mit der Regierung war er aber auch in Waldemars Zeiten mehrmals zerfallen, daher er sieben Jahre im Auslande zubrachte und zuletzt, mit Genehmigung des Pabstes, sein Amt in die Hände Absalons niederlegte, um beim Grabe Bernhards seine Tage zu beschließen († 1182). (S. d. Art. Absalon Bd. I. S. 83.) Größer noch durch Heldenthaten und Staatskunst als durch theologische und wissenschaftliche Bildung, aber in gleicher Liebe das Vaterland und die Kirche umfassend, war er es, der vorzüglich dazu beitrug, die Ordnung des bürgerlichen und kirchlichen Wesens durchzuführen.

Absalon starb 1201. Andreas Sunesen, sein Neffe, wurde sein Nachfolger als Erzbischof, ein Bruder desselben war ihm schon seit 1191 im Bisthume Roeskilde nachgefolgt. Andreas (1201—23) war seinem Vorgänger gleich in Treue und Vaterlandsliebe (der Letzte aus dem Geschlechte, der dem König treu blieb), sowie in Sorgfalt für die Kirche; aber er übertraf ihn noch an wissenschaftlicher Bildung. In den Zeiten dieser zwei Erzbischöfe hatte überhaupt die geistige Bildung in Dänemark schnell ihren Gipfel erreicht. Die ersten Dänen, die höhere Wissenschaft angestrebt, hatten Bologna besucht; in Lucca und bei Piacenza hatte Erik Eiegod für Dänen hospitia errichtet, wie früher Knud der Große, doch zunächst für Pilger; später hatten die Dänen auch deutsche Schulen besucht, wie Hildesheim; aber seit der Mitte des 12. Jahrhunderts ging ihr Weg allein nach Paris, wo sehr viele Männer aus den ersten Geschlechtern des Landes die berühmte Universität bezogen, und wo schon damals ein Collegium Danicum (das zweite in der Reihe der vielen Collegien) gestiftet war. Die „Parisklerke“ nahmen die bedeutendsten Stellen im Vaterlande ein, und unterhielten öfters mit den ersten Männern der Zeit (wie Bernhard und Innocenz III.) einen Verkehr, der nicht ohne großen Einfluß bleiben konnte, so wie auch viele französische Mönche, unter denen Wilhelm von St. Genoveva († 1203), dem Rufe nach Dänemark folgten. Eine Frucht dieser Liebe zu den Wissenschaften waren die ersten einheimischen Bearbeitungen der Geschichte des Vaterlandes: Saxo Grammaticus und Svend Aagesen sammelten und stellten dar, jener in weitem Umfange und künstlicher Latinität, auf Betrieb Absalons die Sagen und Berichte bis 1187. Das Kirchenrecht wurde vielfach in Anwendung gebracht, und von Wilhelm, der Abt zu Ebelholt geworden, erläutert, so wie auch das Recht der dänischen Königstochter in der Sache Philipp Augusts kräftig und mit gutem Erfolge behauptet wurde. Andreas Sunesen erklärte lateinisch das bürgerliche Gesetz, und wie er Doctor der Theologie war, und vielleicht dieselbe zu Paris gelehrt hatte, wo er wenigstens einst Rector der Universität gewesen war, so verfaßte er auch in lateinischen Versen eine christliche Dogmatik und eine Schrift von den sieben Sakramenten. Der

piſche Biſchof Homerus († 1203) legte eine anſehnliche Bibliothek an, und Bücher aren in Abſalons Teſtament wichtige Gegenſtände der Verſchenkung. Der letzte in die- m Kreiſe von Männern war der im 69. Jahre aus dem Kloſter durch einen päbſtlichen egaten zum Biſchof in Viborg hervorgezogene Gunner (1221—51), der namentlich roßen Antheil an dem jütiſchen Geſetzbuche hatte. Einige Dänen verblieben auch außer- alb des Vaterlandes, und haben ſich einen Namen in der Literatur erworben. Schulen ab es freilich damals auch in der Heimath, an den Kathedralkirchen und in den Klö- ern; aber keine erhob ſich zu großer Bedeutung; von Gunner weiß man, daß er die Mängel derſelben durch Ausbildung vieler junger Geiſtlichen in ſeinem Hauſe zu erſetzen rebte. Aber dieſes ſchöne Licht der Wiſſenſchaften, dem ſelbſt der Thronerbe Erik, Sohn Waldemars II., als Studierender zu Paris huldigte, erloſch gegen Mitte des 13. Jahr- underts durch das Unglück des Landes und die hierarchiſchen Kämpfe, die bald einbra- en. Auch mag die Schaar der Bettelmönche, die ſchon ſeit 1221 eindrangen, das Ihrige r Veränderung des Geiſtes der Zeiten in dieſer Beziehung beigetragen haben.

Das Kloſterweſen bildete ſich nach den Verhältniſſen der neuen Kirche auf gewöhn- che Weiſe aus, und faſt alle däniſchen Herrenklöſter*) gehören dieſer erſten Epoche des Mittelalters an. Die von Knud dem Großen und ſeinen nächſten Nachfolgern geſtif- teten Klöſter ſcheinen vorzüglich auf die Verbreitung des Glaubens berechnet geweſen zu yn; daher mehrere derſelben in den Städten entweder in Domcapitel übergingen oder ieſelben vertraten, andere aber Vereine von Pfarrgeiſtlichen abgaben; ſo beſtand ſeit em 11. Jahrhundert in Odenſe ein Verein von Pfarrern unter einem Probſte, wäh- end ein anderes jüngeres Kloſter, dem nachher der Biſchof ſich anſchloß, die Stelle des Domcapitels unter einem Prior einnahm. Auf dem Lande kamen die erſten Mönchs- ereine (cellulae) wenig auf, und die meiſten gingen im 12. Jahrhundert unter, muth- aßlich ſowohl wegen der Ordnung der Pfarreien als wegen des Anſehens der neuen Stiftungen, die damals errichtet wurden. Daß die älteſten Mönche Benediktiner ge- eſen, verſteht ſich von ſelbſt, zumal da ſie aus England herkamen; doch finden ſich uch frühe Spuren der Cluniacenſer, die damals in Dänemark „die ſchwarzen Brüder“ enannt wurden; aber nur ein einziges Kloſter dieſes Ordens (Aller Heiligen zu Lund) ermochte ſich durch den Lauf der Zeiten zu erhalten; von anderen finden ſich nur ſchwache leberreſte, die im 12. Jahrhundert wegen ſittlichen Verfalls in andere Orden verwandelt urden: die Biſchöfe mögen die Exemtion der Cluniacenſer nicht haben vertragen können, der dieſelbe mag ſie zur Entartung verleitet haben; woher ſie aber nach Dänemark gekommen, ſt ſchwer zu errathen, vielleicht anfangs aus irgend einem reformirten deutſchen Kloſter, päter war Erzbiſchof Aſcer ſelbſt dem Kloſter Clugny affiliirt. In das 12. Jahrhun- ert fiel die glänzende Periode der däniſchen Klöſter; Könige, Biſchöfe und Edelleute etteiferten in ſolchem frommen Werke. Die Benediktiner gingen voran; aber die Ciſtercienſer ſchienen durch die Vorliebe Eſkils und Abſalons ſchnell ſie zu erreichen nd erlangten viele große und reiche Klöſter; die Prämonſtratenſer und Auguſtiner olgten nach; die Mönche dieſer Orden oder wenigſtens die Vorſteher der Klöſter wurden us Citeaux und Clairvaux und anderswo in Frankreich geholt; daher zog auch Eſkil Carthäuſer herbei, aber ſie verließen bald ein Land, wo das Klima ihnen nicht die Regel zu beobachten verſtattete. Auch den franzöſiſchen Kloſtervorſtehern wurde es vor- eworfen, daß ſie den Menſchen von Gras und Kräutern wie das Vieh zu leben ge- oten, und gewöhnlich war nicht die ſtrengſte Obſervanz in den däniſchen Herrenklö- tern einheimiſch, doch die Sittlichkeit mehrere Jahrhunderte hindurch mit wenigen Aus- ahmen unbeſcholten. Dieſe Klöſter, zu denen noch das erſte Johanniterkloſter Ant- orſkov durch Waldemar den Großen 1177 kam, hatten zwar für die Befeſtigung des Chriſtenthums nicht viel Bedeutung, aber um deſto mehr für den Anbau des Landes

*) So nennt man in Dänemark die mit Gütern und Ländereien beſchenkten Klöſter, im Gegenſatze zu den Bettel- und Hoſpitalklöſtern.

und die allgemeine Kultur, sowie sie für die Jugend Schulen darboten und die Wissenschaften pflegten. Das erste Buch, in Dänemark geschrieben, rührt von einem englischen Benediktiner in St. Knud's Kloster zu Odense her; Saxo und Svend Aagesen waren Mönche, und Absalon gebot den Cisterciensern in dem von seinem Vater gestifteten und von ihm selbst reichlich begabten Kloster in Soröe die Begebenheiten der Zeiten aufzuzeichnen, und aus anderen Klöstern gingen nicht nur dergleichen Jahrbücher, sondern auch historische Biographien und die erste Schrift über die Heilkunde (Henrik Harpestreng, † 1244) hervor. Auch die klösterliche Wissenschaftlichkeit erreichte den Gipfel in den Zeiten der Waldemare; sie war lateinisch. An ihrer Seite regte sich aber in denselben Zeiten eine frische Liebe zur Dichtung und zur historischen Erzählung, wie ein letzter Abglanz des volksthümlichen Lebens, der nachher durch die Legende und die kirchliche Unterjochung des Geistes herunterging. Auch dazu trug das Klosterwesen bei, besonders als am Ende unserer Periode (wie ein Anzeichen des vollkommenen Mittelalters) die Bettelmönche auf Befehl des Pabstes hereinkamen, und Klöster der beiden großen Orden, der Franziskaner und Dominikaner, in allen Städten erstanden.

Noch ist zu berichten, wie sich die zwei großen Hebel der Hierarchie, der Cölibat und die Investitur, in Dänemark gestalteten. Schon seit der Mitte des 11. Jahrh. hatten die Päbste oft über die bösen Gewohnheiten in der dänischen Kirche Klagen erhoben und die Könige ermahnt, daß sie edle Jünglinge, die das Recht erlernen könnten, nach Rom senden möchten; es mag unter jenen rohen Gewohnheiten die Priesterehe (sowie Unbill gegen die Pfarr-Geistlichen und Hexenprozesse) begriffen gewesen seyn, denn die englischen Geistlichen sollen sich durch das freie Leben in Dänemark angezogen gefühlt haben, und die Ehe war so allgemeine Sitte, daß noch Erzbischof Eskil verheirathet war oder gewesen seyn soll. Vom 12. Jahrhundert an schickten die Päbste selbst Legaten nach Dänemark (1103, 1132, 1139, 1147 u. öfter), aber für den Cölibat richteten sie noch wenig aus. Während des Episkopats Ascer's soll der erste Befehl über die Scheidung der Priester von ihren Gattinnen ergangen seyn (1121); sie leisteten ihm aber wenig Gehör, und die öffentliche Meinung war in dem Grade getheilt, daß ein Ritter in Seeland, der ein Kloster gestiftet hatte, um 1130 umherzog, um durch das Schwert die Priester zur Entlassung der Weiber zu zwingen, wobei gar einige Priester von den Bauern erschlagen wurden; wogegen im schonen'schen Aufruhre 1180 die Bauern die Abstellung des Cölibats forderten. Die Bischöfe und Erzbischöfe, besonders Absalon, nahmen sich, von päbstlichen Legaten und Bannflüchen unterstützt, immer mehr der Sache an, und da noch Innocenz III. es bei Klagen hatte bewenden lassen (wie er gar die Möglichkeit eines Privilegiums zur Ehe, das die schwedischen Priester dem Erzbischofe vorhielten, einräumte), kam Gregorius de Crescentio 1222 nach Dänemark, um das Cölibat zu erzwingen. Einige hundert Priester appellirten damals vom Pabste an ein allgemeines Concilium; aber der Legat ließ auf einer nach Schleswig zusammengezogenen Nationalsynode das päbstliche Gebot wiederholen und die Priesterkinder des Erbrechts berauben. Ein anderer Legat, Otto von St. Nikolaus, richtete 1230 das Schwert der Kirche gegen die Weiber, dermaßen, daß sie ipso facto in den Bann verfallen und die Priester suspendirt und zuletzt excommunicirt seyn sollten. Auf der Grundlage dieser Constitution gelang es durch Härte und Gift (z. B. als 1263 nicht weniger als 50 Priestersöhne zu dem Kirchenamt zugelassen wurden) und durch abgenommene Gelübde das öffentliche Concubinat (das doch das Landesgesetz immer noch ohne Ausnahme als gültige Ehe erkannte) allmählich auszurotten; aber das geheime verblieb aller Gesetze ungeachtet, und es war bezeichnend, daß das Nationalconcilium zu Kopenhagen 1425 noch das Verbot der öffentlichen Concubinen zu erneuern nöthig fand. Im entfernteren Norden blieb es fortwährend in vollem Gange.

Die große Streitfrage der Zeiten Gregor's und seiner Nachfolger war der dänischen Kirche völlig fremd oder löste sich von selbst durch die Entwickelung der allgemeinen Verhältnisse. Im 11. Jahrhundert, da noch keine Domcapitel waren, besetzte der König

die Bisthümer und konnte allenfalls mit dem ausländischen Erzbischofe in eine vorüber-
gehende Mißhelligkeit gerathen. Ein päbstlicher Legat setzte den ersten Erzbischof ein; aber
während der Amtsführung desselben muß die Idee von dem Wahlrechte der Domherren
aufgekeimt seyn und durch Betheiligung des Volks Stärke erhalten haben; denn bei seinem
Ableben 1137 übten Geistlichkeit und Volk sowohl in Lund als in Roeskilde das Wahl-
recht aus. Der König Erik Emun wollte freilich die Wahl Eskil's, dem das Volk
als Neffen die reiche Erbschaft gönnte und gar mit Waffen zu erzwingen bereit war,
nicht gutheißen, aber nach seinem plötzlichen Tode ging Erik Lam auf die neuen
Grundsätze ein, ließ den Erzbischof im Amte und verwendete sich für seinen Candidaten
bei den roeskildschen Wählern. Er ließ es geschehen, daß das erste Nationalconcilium
zu Lund 1139 einen Zwiespalt über das Wahlrecht zwischen zwei geistlichen Corporatio-
nen in Odense schlichtete und daß der Pabst das Urtheil solchergestalt bestätigte, daß die
eine allein (ohne Erwähnung des Volks) den erledigten Bischofsstuhl aus ihrer Mitte
oder nach Gutbefinden zu besetzen die Gewalt haben sollte. Es war in Odense kein
Domcapitel, ein Kloster ohne Prälaturen vertrat seine Stelle; um desto weniger ließ
es sich bezweifeln, was das Recht eines förmlichen Domcapitels sey, als um die Mitte
des 12. Jahrh. nach dem Vorgange Eskil's, der schon das Archidiaconat 1145 errichtete,
Domcapitel von den Bischöfen gebildet und erweitert wurden. Selbst Waldemar der Große
begab sich seines Rechtes, das er an die Ernennung des Bischofs von Roeskilde doch zu
haben vermeinte, als im Jahre 1158 daselbst zwischen dem Volke und der Geistlichkeit ein
Wahlstreit entstanden war; solchergestalt kam die Wahl ohne ausdrückliches Gesetz (das
später in den Capitulationen nachgeholt wurde) aus den Händen der Könige. Die Capitel
ihrerseits trugen lange Zeit hindurch kein Bedenken, den Wünschen derselben zu willfahren,
oder mit den Königen über die Wahl zu verhandeln; so war der Erfolg jenes Wahlstreits
dieser, daß der vom Könige empfohlene Absalon alle Stimmen davon trug und die meisten
Bischöfe in Ripen damals vom Hofe des Königs kamen; auch verweigerten die Erwählten
es noch nicht, der Krone alle Pflicht und allen Gehorsam zu leisten. Das Volk mußte sich
bald dem päbstlichen Rechte fügen, und nur die hohe kirchliche Gewalt schien die Wahl-
freiheit zu bedrohen. Eskil erhielt die Erlaubniß, seinen Nachfolger zu ernennen,
Peder Jacobsen empfing vom Pabste 1198 die Exspectanz auf das Bisthum Roes-
kilde, und ein päbstlicher Legat präsentirte Gunner dem wiburgschen Capitel. Schon
kamen auch am Anfange des 13. Jahrhunderts einzelne Beispiele vor, daß die Capitel
gegen den Willen des Königs in der Wahl verfuhren; aber erst nach der Mitte desse-
ben wagten die Erwählten die Huldigung abzulehnen; die Entwickelung der Hierarchie
hatte sich vollendet.

II. Statt des Verkehrs mit der französischen Kirche trat im dreizehnten Jahrhundert
allmählich eine nähere Anknüpfung an Deutschland ein, welche von politischen und socia-
len Verhältnissen, Einwanderungen und Occupationen vielfach unterstützt wurde und im
Verlaufe des übrigen Mittelalters die dänische Kirche immer mehr auf diese Nachbarschaft
beschränkte. Außer diesem deutschen Einflusse machte sich derjenige Rom's geltend, da die
Anknüpfung an Rom, früher meistens von den Päbsten anbefohlen und angeboten, jetzt
von der dänischen Geistlichkeit gesucht und erzielt wurde und damit auch Dänemark allen
römischen Mißbräuchen preisgab.

Die Steuern von den kirchlichen Gütern gaben die erste Veranlassung, daß die
dänische Geistlichkeit sich um den Schutz der Päbste umsah; bald aber erkannte sie,
daß das neue päbstliche Decretalenrecht, das zu Paris gelehrt und von den Bettelmön-
chen gepriesen wurde, eine weit größere Unabhängigkeit im Verhältnisse zum Staate ver-
sprach, als sie das Landesgesetz und die herkömmliche Stellung der Kirche in Dänemark
gewährte. Der erste bedeutende Mann, der diese neuen Grundsätze vertrat, war der
Erzbischof Jakob Erlandsen (1254—74). Er war ein Sprößling desselben Stam-
mes, aus dem fast alle Erzbischöfe und viele Bischöfe bisher entsprungen waren. Er
hatte sich aber das neue päbstliche Recht, muthmaßlich in Frankreich und Italien, ange-

eignet, war Augenzeuge des Kampfes der Päbſte mit dem edlen Hohenſtaufen geweſen, und hatte ſelbſt dem nachherigen Pabſte Innocenz IV. als Kapellan (oder Kanzler) gedient; als Abgeordneter des däniſchen Erzbiſchofs hatte er denſelben als Pabſt auf dem Concilium zu Lyon 1245 mit Gewandtheit vertheidigt. Der Pabſt ernannte ihn 1249 zum Biſchof von Roeskilde an die Stelle des wegen Mißhelligkeiten mit dem Könige entwichenen und im Auslande verſtorbenen Oheims Niels Stigſen. Der König Erik Plougpenning (1241—50) hatte einen Anderen gewollt; aber noch mehr mißfiel es dem letzten Sohn Woldemars, Chriſtopher I. (1252—59), als er zum Erzbiſchof vom Capitel erwählt wurde. Er bezeigte ſich alsbald als den entſchloſſenſten Hierarchen, der in allen Angelegenheiten an den Pabſt verwies und für das neue Decretalenrecht als das allein ſeligmachende hoch begeiſtert war; daher ſprach er allem einheimiſchen Rechte, ſelbſt dem ſchonenſchen Kirchenrechte, und allen Wünſchen des Königs Hohn; er ſetzte Biſchöfe gegen den Willen des Königs ein, ſchrieb Synoden ohne ſein Vorwiſſen aus, gab Geſetze ohne ſeine Beſtätigung zu verlangen; er eignete ſich königliche Rechte auf den kirchlichen Gütern zu, dehnte die Exemtion von weltlichem Gerichte auf die Bauern der Kirche aus, und ſchmälerte auf alle Weiſe die Rechte des Staates und des Königs insbeſondere in Bezug auf Steuern und Heerbann, zu dem bewaffnete Mannſchaft aus jedem Gute zu ſtellen war. Als aber der König Chriſtopher ſo wie ſein Sohn, Erik Glipping (1259—1286), und ſein Enkel, Erik Menved (1286—1319), die Rechte der Krone zu behaupten ſtrebten, entſpann ſich ein Kampf, wie der der Hohenſtaufen, der durch mehr als ein halbes Jahrhundert fortgeſetzt wurde, indem dieſer Erzbiſchof und mehrere aus demſelben Geſchlechte, beſonders der Enkel ſeiner Schweſter, auch Erzbiſchof, Jens Grand (1289—1303) es mit einem kirchenräuberiſchen Geſchlechte zu thun zu haben vermeinten, und kein Mittel und kein Bündniß mit Königsmördern, Verräthern und Feinden des Vaterlandes ſcheuten. Das Königsgeſchlecht behauptete ſich zwar auf dem Throne; aber als zur ſelbigen Zeit der Adel mit dem Königthum rang und große Vorrechte in dem durch Gewaltthaten, Verrath, Zwieſpalt und koſtſpielige Kriege faſt aufgelöſten Staate ſich zueignete, ging das Königthum faſt nur wie ein Schatten aus dem Kampfe hervor. Der kirchliche Kampf concentrirte ſich in den Zeiten der zwei genannten Erzbiſchöfe, offenbarte jedesmal das Schwanken der däniſchen Geiſtlichkeit zwiſchen den Pflichten gegen König und Vaterland und dem Gehorſam gegen Rom dermaßen, daß ſelbſt das zweimal vom Pabſte verhängte Interdikt (1268—1274 und 1299—1303) nur wenig beachtet wurde. Jedesmal wandelte ſich auch der Kampf in einen Streit über Perſonen, Güter und Schadenerſatz um, wodurch das Princip des Kampfes in den Hintergrund trat, und die Unabhängigkeit der Kirche nur in ſo weit befeſtigt wurde, als es ſich gefahrvoll zeigte, den Anmaßungen ſich zu widerſetzen.

Auf ganz anderem Wege erreichte aber die Geiſtlichkeit in Dänemark, was ſie durch Hülfe des Pabſtes zu erreichen geſucht hatte; beim Tode des Königs Erik Menveds war kein Thronfolger; die Königswahl wie die ganze königliche Gewalt war an die Herrenſtände gekommen, die Bauern waren zum Theil Leibeigene geworden, der Bürgerſtand war im erſten Aufkeimen begriffen; als nun die geiſtlichen und weltlichen Herren den Bruder des Königs, Chriſtopher II., der gemeinſame Sache mit den Mördern des Vaters gemacht hatte und Alles um den Thron hinzugeben bereit war, zum Könige erwählten, ſchrieben ſie ihm in der erſten Handfeſte 1320 die Bedingungen vor. Da war die Form gefunden, unter der die Kirche ihre Rechte und Privilegien ſichern und erweitern konnte; eine Beſchränkung war aber in derſelben enthalten, ſintemal die Prälaten es nur in Verbindung mit dem Adel thun konnten, und eine Vermittelung zwiſchen Kirche und Staat war auch darin gegeben, daß die Prälaten der Verwaltung des Reichs verfaſſungsmäßig theilhaftig wurden. In dieſer erſten Handfeſte finden ſich nun die Steuerfreiheit der Geiſtlichen, die gerichtliche Exemtion, die Unantaſtbarkeit der Perſonen und Güter, ausgenommen wo der Pabſt das Gegentheil befiehlt, und zugleich die bedeutungsvollen Artikel, daß der König ohne Zuſtimmung und Rath der Prälaten und der beſten

Männer des Reichs« keinen Krieg anfangen und kein neues Gesetz geben dürfe — ein Vorzeichen künftiger Gewalt, denn nach dreizehn unglücklichen Jahren gerieth bei'm Tode Christophers 1333 das dänische Reich in die Hände der, meistens deutschen, Verpfänder. Die Kirche mußte in den Drangsalen des Interregnums gegen alle Verletzer des Heiligen sich selbst so gut wie möglich Schutz geben.

Aber dem königlichen Hause und der Sache der Nation getreu, arbeiteten mehrere Bischöfe daran, den letzten Sprößling des alten Stammes auf den Thron zurückzuführen. Waldemar Atterdag (1340—75) fand treuen Rath und Beistand nur von Seiten der Kirche, obgleich das harte und nicht immer gerechte Walten des großen Restaurators, wie das ganze Unglück der Zeit, auch der Kirche große Opfer auferlegte. Steuern wurden entrichtet, Kopenhagen, bis dahin eine bischöfliche Stadt, an den König übergeben, und Kirchengeräthe ausgeliefert: es galt das Reich auszulösen. Der Geist des Königs war nicht eben der Kirche zugethan, ob er schon sowohl das heilige Grab 1345, als den Pabst in Avignon 1364 besuchte; es kümmerte ihn wenig, daß er vom Pabst sogar in Bann gethan wurde, weil er jene Wallfahrt ohne seine Erlaubniß unternommen hatte; doch verschmähte er die geistlichen Waffen nicht, als er 1370 seine Unterthanen bei dem Pabst verklagte; aber als der Pabst auf die Gegenklage derselben ihm seine Härte verwies und mit dem Bann drohte, soll er in bitteren Worten die Unabhängigkeit des Königthums gegenüber dem Pabst behauptet haben, und Gregor XI. wagte es nicht, dem mächtigen Könige den Prozeß zu machen. Die Landeskirche mag in Waldemars Zeiten nicht wenig an Reichthum und Ehre geschmälert worden seyn und der Obhut einer sorgsamen Regierung ermangelt haben; denn die großen Landplagen, der schwarze Tod 1338—50, die Mißjahre, die Wasserfluth 1362 u. A. wurden als Strafgerichte Gottes betrachtet, und zuletzt vereinigten sich im Stifte Viborg 1375 einige Edelleute mit dem Bischofe, um die Rechte der Kirche zu handhaben und die Urtheile über die Verletzer derselben zu vollstrecken. Mit dem Tode des Königs 1375 traten andere Zeiten ein. Seine Tochter, die weise Magarethe, stand als Vormünderin und Regentin der Regierung Dänemarks und zuletzt aller drei nordischen Reiche vor. Ihren frommen Geist bewies »die Mutter der Geistlichkeit« durch Hochachtung der Geistlichen, Schenkungen und Stiftungen aller Arten und durch die treue Beobachtung aller kirchlichen Pflichten; bei ihrem Tode 1412 wurden unzählige Seelenmessen für sie gelesen und sie hatte sich für 2000 Gulden, die sie an zwei Aebte vermachte, eine Menge von Pilgern, die nach vielen ausländischen und inländischen Orten, von Jerusalem und Rom bis zum heiligen Kreuze bei Stockholm und Randers wallfahrten sollten, gedungen. Die Handfeste, die sie im Namen des Sohns unterschrieb, bestätigte »die Freiheiten und Rechte der Kirche, wie sie dieselben vormals am freiesten genossen hatte,« und dies blieb die Norm für alle folgenden Zeiten, nur daß noch hinzugefügt wurde; »wie sie von der heiligen römischen Kirche und christlichen Fürsten ertheilt seyn mögen.« Das Verzeichniß der speciellen Rechte und Freiheiten wurde allmählig vervollständigt. Das Bedeutendste aber, was in den Zeiten der Königin Margarethe geschah, war die durch die Calmarsche Union und andere Verhältnisse bewirkte Ausbildung des eigenthümlich nordischen Reichsraths, der für Dänemark in allmäligem Fortschreiten im 15. Jahrh. das Volk und die Krone zugleich vertrat und bald die Gewalt der Stände (bei Königswahl, Beschatzung, Gesetzgebung), bald die des Königs (in Abwesenheit und Thronerledigung) ausübte, während er an allen Regierungshandlungen mit dem Könige Theil nahm. In diesem Reichsrathe saßen von Amtswegen alle Bischöfe des Reichs, zu denen 2 bis 4 aus Klöstern oder Domcapiteln herbeigerufene Prälaten kamen; eine gleiche oder wenig größere Anzahl von Herren des Adels, vom Könige erwählt, bildete den weltlichen Bestandtheil des Raths. Solchergestalt war der Friede zwischen Staat und Kirche verbürgt, wenn sich der Rath nicht in sich selbst entzweite, was jedoch bis zum Anfange der Reformation nicht geschah. Auch die Freiheit der nationalen Kirche der Kurie gegenüber war einigermaßen gesichert: die Römerreisen der Erzbischöfe hörten auf, die zweifache Stellung der Bischöfe vermittelte zwischen den Geboten des Pabstes und dem Staatswillen, sie selbst hatten Theil an der

Bestimmung in den Handfesten, daß kein Ausländer zu kirchlichen Beneficien zugelassen werden dürfe, ihre Bestätigung durch den König konnte nicht in Zweifel gezogen werden, da sie zugleich in seinen Rath aufgenommen werden sollten; der Pabst räumte auch dem Könige ausdrücklich dies Recht ein, und es fruchtete wenig, als er dessen ohngeachtet 1488 und 1499 es versuchte, in ein dänisches Bisthum nach altem Rechte Ausländer hineinzudrängen. Aber die Verweltlichung des Bisthums und der ganzen hohen Geistlichkeit ward dadurch in hohem Grade gefördert; viele Bischöfe hielten jetzt Weihbischöfe und Coadjutoren, um sich den weltlichen Geschäften ganz hingeben zu können; die Domherren thaten ein Aehnliches, und die hohen Reichsräthe wurden fast nur als adeliche Träger der geistlichen Lehen angesehen. Ob diese Verweltlichung nicht das Besitzthum der Kirche in Gefahr gebracht habe, ist ungewiß: es wird erzählt, daß die hussitische Ketzerei gegen Ende des 15. Jahrh. in Dänemark Eingang gefunden, und daß viele Edelleute, die im Jahre 1500 mit König Hans gegen die Ditmarschen zogen, von dieser Ketzerei angesteckt gewesen und die Lehen der Kirche nach der Rückkehr unter sich zu vertheilen beschlossen hatten; sie kamen aber alle um's Leben, und sie mögen es eben auch nicht in dem ketzerischen Sinne gemeint haben, wie der Mönch, der dies Gottesgericht erzählt, es glaubte, denn Ketzerei wird sonst nicht verspürt, und der dänische Adel nahm keinen Anstand, die geistlichen Titel um der Beneficien willen zu tragen. Kanonikate wurden in den letzten Zeiten an adeliche Knaben vergeben, und es ward 1519 gar der Beschluß gefaßt, daß Niemand, der nicht aus dem Adel sey, die bischöfliche Würde erhalten dürfe. Unter diesem Titel konnte auch ein geistlicher Mann im vollsten Maße die irdische Herrlichkeit genießen: der Bischof von Roeskilde besaß, außer seiner Zehnten, so viele Ländereien, daß sie ein Drittel von ganz Seeland ausmachten; alle Bischöfe übten königliche Rechte aus, Münzrecht, Strandrecht, Ertheilung von Adelsbriefen u. dergl,, und da sie zugleich mehrfach an der Jurisdiction in ihren Stiften theilnahmen, so begreift man, wie der letzte Bischof von Roeskilde, zumal während einer Thronvakanz behaupten konnte, daß »der Bischof in seinem Stifte König sey.« Daher mußte aber auch die Reformation in Dänemark zugleich eine Staatsrevolution werden.

Bei solcher Verbindung zwischen Kirche und Staat konnte die alte geistliche Jurisdiction sich leicht erhalten und weiter ausdehnen. War sie früher bis zur Zeit Waldemars des Vierten in Hinsicht der Verfolgung der Verbrecher von Bedeutung gewesen, so empfahl sie sich später noch in anderer Beziehung. Die Execution der Urtheile in Privatsachen war nach den dänischen Gesetzen mit großen Schwierigkeiten verbunden; aber das geistliche Gericht hatte von Alters her das Zwangsmittel des Bannes. Die Päbste hatten ihn auch gegen Könige angewandt, er erfolgte, wo Jemand dem geistlichen Urtheil sich nicht unterwarf, und war mit großen Kosten und anderem Ungemach verbunden. Als nun die Geistlichen den Grundsatz der allgemeinen Appellation an das bischöfliche Gericht aufstellten und sogar die Excommunication daraufsetzten, wenn Jemand sich gegen solche Appellation sträubte, wurde es allgemeine Sitte, alle Rechtssachen vor dem Keller- oder Probsten- oder Bischofsthing anhängig zu machen. Die Beisitzer dieses Gerichts waren, wie bei dem weltlichen, Geschworne aus dem Volk oder Adel genommen, nur vom Bischofe oder dessen Officialen gewählt, und das Gesetz, wonach Recht gesprochen wurde, war das gemeine, doch so, daß wie bei dem Reichsrathe immer auch das kanonische und römische Recht in Ermangelung eines einheimischen oder wenn jenes gerechter schien, angewandt werden konnte. Es gab daher noch im 15. Jahrh. einen Bischof, der das Landesgesetz auf gelehrte Weise commentirte. In demselben Jahrh. erhielt diese geistliche Rechtspflege dermaßen die Oberhand, daß die weltlichen Gerichte vernachläßigt wurden, worüber vielfache Klagen sich erhoben. Christian II. hatte den Vorsatz, dem Mißbrauche zu steuern, daß »das arme Volk wegen Schulden und anderer Sachen, die vor das weltliche Gericht gehören, verdammt und des Sacramentes beraubt wurde;« aber erst Friederich I. vermochte es bei dem Anbruch der Reformation 1527 und durch Verordnung einer neuen Executionsform dieser lucrativen Practik ein Ende zu machen. Das

andere geſetzliche Obergericht (der Biſchof und die beſten Männer des Gaues), das von der Beurtheilung des in der erſten Inſtanz abgelegten Eidſchwurs der Thingmänner ausgegangen war, aber ſich faſt über alle Sachen ausgedehnt hatte, beſtand immer fort, und das Volk beſchwerte ſich nur darüber, daß die Biſchöfe die Appellation an König und Reichsrath nicht geſtatten wollten. Daß die allgemein für kirchlich erkannten Sachen, wie Ehe, Erbſchaft, Teſtament, Hurerei, Ehebruch und „dergleichen causae spirituales,“ ſo wie alle Sachen, in denen geiſtliche Perſonen verwickelt waren, ohne Widerrede an die Kirche gingen, verſteht ſich von ſelbſt; Pabſt Nikolaus V. bewilligte 1449 auf Anſuchen des Königs das Privilegium, daß alle Sachen dieſer Art im Lande ſelbſt und von den gehörigen Richtern in erſter Inſtanz abgeurtheilt werden ſollten und nicht vor den päbſtlichen Nuntius in Deutſchland oder andere bevollmächtigte Richter gebracht werden durften, welche Beſtimmung in die königliche Handfeſte überging. Alle Appellationen an den Pabſt gedachte Chriſtian II. durch Errichtung eines neuen Obergerichts für das Reich abzuſtellen, aber es verblieb bei dem Vorſatze.

Aller Verweltlichung und Mißbräuche unerachtet mag für das geiſtige Bedürfniß des Volks, nach Maßgabe des Mittelalters, in Dänemark nicht ſchlecht geſorgt geweſen ſeyn. Noch in den Tagen Waldemars II. ließ ein päbſtl. Legat den Mönch, dem er eine Biſchofswahl zudachte, vor ſich predigen, und nur weil der Legat nicht däniſch verſtand, mußte es lateiniſch geſchehen; die Predigermönche mögen ſich auch durch Predigen in der Mutterſprache empfohlen haben; ihrer Einer ſchrieb im 13. Jahrh. eine Erklärung des Lukas und mehrere Predigten, und es verdient Beachtung, daß ſie am wenigſten ſich zwingen ließen, die gebotenen Interdicte zu beobachten. Im 14. Jahrh. wurde auf die Vervollſtändigung des Kirchendienſtes hingearbeitet; es wurden viele neue Feſte eingeführt und dem Kirchengeſang ward durch viele Vorkehrungen aufgeholfen. Der König Waldemar IV. ſchätzte die Muſik, Erik der Pommer hielt die Chorherren an, ihre Pflichten zu erfüllen, und ſtiftete ſelbſt den Chorgeſang in mehreren Kirchen. Der ſchwarze Tod, der zum erſten Male die Anzahl der Kirchen durch Verödung großer Landſtriche verminderte, mag mehr Schrecken als Erweckung hervorgerufen haben: es ſtellten ſich Flagellanten ein, aber der verſtändige König duldete das Unweſen nicht und trieb ſie aus dem Lande, noch ehe der Pabſt dieſe Bußübung verbot. Die Peſt und die nachfolgenden Mißjahre veranlaßten die Einführung eines jährlichen Bußtags mit Bet- und Bittgängen zur Einſegnung der Felder und des Viehs, ſo wie die Angelobung mehrerer jährlichen Abgaben, die für die Pfarrer um ſo wichtiger wurden, je mehr die größeren Beſtandtheile ihres Gehalts für höhere allgemeine Zwecke in Beſchlag genommen wurden. In den däniſchen Kirchen findet man keine Spur von den närriſchen Gebräuchen, wie ſie anderwärts im Schwange waren, ſelbſt die dramatiſchen Darſtellungen ſcheinen unbekannt geweſen zu ſeyn und bei aller Ueberladung der Kirchen mit Altären und ungeachtet der vielen Seelenmeſſen, erhielt ſich doch immer die Predigt in der Mutterſprache, denn noch im 15. Jahrh. wurde es den Pfarrern eingeſchärft, an allen Feſttagen Predigten zu halten und jeden Sonntag wenigſtens den evangeliſchen Text in der Mutterſprache dem Volke vorzutragen; die Bettelmönche lieferten auch, obſchon ihnen das Predigen und Beichthören mehrmals unterſagt wurde, viele Prediger, unter denen der Carmeliterprior Martinus Petri († 1515) vorzüglich gelobt wird. Handſchriftliche Poſtillen, ſo wie die 1515 von Chriſtiern Pederſen ausgegebene vollſtändige Poſtille (Jertegnspoſtille), bezeugen auch das Bedürfniß der Pfarrer. Auch fand ſich eine däniſche Bibelüberſetzung im 15. Jahrh., wovon noch Bruchſtücke übrig ſind, und obgleich alle Miſſale und Breviare (mit Ausnahme derjenigen der Brigittinerklöſter) lateiniſch waren, wurde doch nicht Alles in derſelben Sprache verleſen. Arg genug mag es aber kurz vor der Reformation den Gemeinden ergangen ſeyn, als ſich erfand, daß unter der zunehmenden Bedrückung und Ausſchindung der Pfarrgeiſtlichen durch Biſchöfe und geiſtliche Patrone mehrmals viele Pfarrkirchen nur Einen Geiſtlichen hatten, der überdies oft in einem fernen Kloſter wohnte. In den Städten waren

aber Pfarrer, Vicare und Meßpriester in großer Menge an den vielen Kirchen und Altären angestellt.

Als im 15. Jahrh. der allgemeine Ruf der Christenheit eine Reformation forderte, mag das Bedürfniß derselben nicht eben so sehr in Dänemark vernommen worden seyn. Das päbstliche Schisma hatte diese Kirche gar nicht berührt; Ketzereien waren nicht vorhanden, die die Lehre oder die Verfassung bedroheten: zwar hatte der Pabst im Jahre 1402 (eben als der junge König, Erik der Pommer, um die Hand einer englischen Königstochter warb) einen Inquisitor für Dänemark und im J. 1421 durch den schleswigschen Bischof einen Inquisitor für Norden bestellt; beide Male aber mögen dies Vorkehrungen gewesen seyn, die ohne Noth getroffen wurden (nur im Ditmar'schen waren einige Waldenser eingedrungen), und die päbstliche Inquisition ist auch ohne alle Spur in der dänischen Geschichte geblieben. Die Regierung und die hohe Geistlichkeit konnten höchstens nach einer Beschränkung der päbstlichen Erpressungen verlangen; das Volk nur war auf die sittliche Reformation der Geistlichen und Erleichterung des Druckes der Kirche gespannt, wenigstens hegten die aufrührischen Bauern 1439 solche Erwartungen von der basel'schen Synode. Aber auf die wahre Ausbeute der Synoden war die dänische Nationalkirche wohl vorbereitet, und eignete sich dieselbe an. Von ihren nach Costnitz abgeordneten Repräsentanten, dem schleswigschen und dem ripischen Bischofe, zeichnete sich der letzte, Peder Lykke, vorzüglich aus: als angesehener Theolog hielt er eine Rede gegen Huß, worin er auch den Kaiser ermahnte, die Ketzerei auszurotten; dem Pabstthum gegenüber vertrat er die liberalen Grundsätze, wurde als Gesandter an den spanischen Pabst abgeordnet und zu einem der Procuratoren der deutschen Nation erwählt. In der Heimath hielt er 1425, als Erzbischof (1418—36), ein Nationalconcilium, aus dem 30 Reformationsdecrete hervorgingen. Nach Basel zogen der Bischof von Ribe und der Archidiaconus Jens Iversen Lange, der jur. utr. dr. war und nachher Bischof von Aarhusen ward. Die Basler Decrete wurden in Dänemark angenommen, aber der unmittelbare Erfolg waren nur einige Statute der einzelnen Bischöfe; der König empfing allmählich die päbstliche Bestätigung oder Vergönnung der Privilegien und Rechte, die er schon factisch besaß oder sich aneignete, z. B. als Christian I. 1474 die Ernennung zu vielen bedeutenden Kanonikaten bekam. Die einzige größere Reform im 15. Jahrh. betraf einen verbreiteten Zweig der Klosterleute: in den meisten Franciskanerklöstern wurde die stricte Observanz wieder eingeführt, und dadurch ein neuer Glanz dieses Ordens herbeigeführt.

Von besonderer Bedeutung ist dieses, daß König Erik der Pommer (1412—39) die ersten Karmelitermönche aus Deutschland herbeirief und ihnen mehrere Klöster errichtete; es geschah in der Absicht dadurch die Wissenschaften zu fördern, denn die Karmeliter zeichneten sich damals durch sorgfältigen Unterricht aus, und der König verrechnete sich dabei nicht, denn die dänischen Karmeliter boten nachher der Reformation einen nicht unbedeutenden Anknüpfungspunkt dar.

In Bezug auf die Wissenschaften waren überhaupt seit dem 13. Jahrh. die Zeiten trübe gewesen. Nach den Tagen Mg. Morten Mogensens, des Advokaten Königs Erik Menveds, der in der Logik Epoche machte, zogen das ganze 14. Jahrh. hindurch viele Dänen nach Paris, wo sie in dem dänischen Collegium, das der anglikanischen Nation beigezählt wurde, studierten und gelehrte Titel erwarben; aber die dialectische Scholastik vermochte nicht, sich in Dänemark geltend zu machen und das Kirchenrecht mochte weniger vonnöthen seyn; die Ausbeute der Reisen in's Ausland verschwand in der Heimath. Am Anfang des 15. Jahrh. ward es ein wenig lichter: der obengenannte Erzbischof Peder Lykke zeichnete sich als Theolog aus; ein Mönch in Odense Thomas Gheismer (aus Stralsund) versuchte nach den Chroniken der vorigen Zeiten die Geschichte Dänemarks zu bearbeiten. Der in vielen Rücksichten verkannte König Erik der Pommer liebte auch die Wissenschaft, obgleich er als der letzte königliche Pilger nach Jerusalem ging 1423, kam er in den Verdacht der Ketzerei; er liebte die Geschichte, eine Chronik trägt seinen Namen und ist aus seiner Zeit. So wie er die Karmeliter nach Dänemark rief, so war

er auch der erſte, dem die Idee einer nordiſchen Univerſität aufging. Der Pabſt verweigerte aber die Erlaubniß, die Theologie zu lehren und ſtellte noch andere Bedingungen, die das Werk für ein halbes Jahrhundert aufſchob. Die Reiſen in's Ausland, die zum Theil durch viele dazu beſtimmten Stiftungen ermuntert wurden, hörten zwar nicht auf, nahmen aber einen anderen Weg; denn wenige Dänen beſuchten im 15. Jahrh. Paris, wo das däniſche Collegium einging, wogegen ſie auf deutſchen Univerſitäten Köln, Prag, Erfurt, Roſtock, Leipzig und Greifswalde in der Nähe ihre dreijährigen Studien machten, die wenigſtens ein Geſetz des gelehrten Biſchofs Henr. Stangbergs zu Ripen (nach den Baſelerdekreten) als Bedingung der Erlangung eines Kanonikates feſtſetzte. Nicht mehr frommte es anfangs den Wiſſenſchaften, daß Chriſtian I. (1448—81), der es nicht mehr dulden wollte, daß ſeine Unterthanen die Wiſſenſchaften auswärts erbetteln mußten, die däniſche Univerſität ſtiftete. Auf einer im Jahr 1474 ſtatt einer Pilgerfahrt zum heiligen Grabe unternommenen glänzenden Römerreiſe erhielt er die unbeſchränkte Erlaubniß des Papſtes; Copenhagen, das ſeit 1444 die Hauptſtadt geworden war, wurde auserſehen, während Schweden ſeine Univerſität in Upſala errichtete. Die Kirche ſollte nach dem Willen der meiſten Reichsräthe die Mittel hergeben, der roeskildiſche Biſchof ſollte der Kanzler ſeyn. Aber die Mittel blieben gering und der königl. Abgeordnete Mg. Peder Albrechtſen, Vicekanzler der Univerſität, der in Köln die Medicin ſtudiert hatte, holte 1479 die erſten Lehrer von derſelben Univerſität, damals einem Sitze der finſtern Scholaſtik. Daher trug auch die neue Pflanzung wenig Frucht, und die Könige vermochten kaum, durch Beſchränkung der Reiſen in's Ausland ihr einige Frequenz zu erhalten. Doch mag immer dadurch ein Zeugniß gegeben worden ſeyn, das nicht ohne Wirkung blieb, die letzten Biſchöfe der vorreformatoriſchen Zeit zeigten ſich als Gönner und Beförderer gelehrter Unternehmungen und der Benutzung der Buchdruckerkunſt; die Königin Chriſtine († 1522), beförderte ſowohl die Wiſſenſchaften als insbeſondere die kirchliche Kunſt, für die ſie den genialen Bildſchneider Claus Berg aus den Niederlanden nach Odenſe berief. Zwei Mönchsorden vereinigten ſich, um ein Collegium an der neuen Univerſität zu errichten, das für die Reformation von der größten Bedeutung ward. Der Karmeliterprovincial, der zugleich Lector war, ſtiftete es für junge Männer aus ſeinem und dem Ciſtercienſerorden, der König Chriſtian II. (1513—23) dotirte es ſo, daß es auch einen Lehrer der Theologie an der Univerſität abgeben konnte; 1519 trat die Stiftung in Wirkſamkeit, und hier fanden ſich viele erleſene junge Männer beiſammen, die gründliche Studien machten und ſich den Ideen der Reformation treu und lebhaft anſchloſſen. Der Vorſteher des Collegiums, der Karmelitermönch, Paulus Eliä, war durch einige klaſſiſche Bildung und durch Studien der Kirchenväter weit über den herrſchenden Barbarismus und Formalismus der Zeit erhaben und dabei von Liebe für die heil. Schrift und von großem Eifer für praktiſche Frömmigkeit erfüllt. Um dieſelbe Zeit brachten auch einige Männer außerhalb des geiſtlichen Standes die erſten Lichtſtrahlen der neuen klaſſiſchen Wiſſenſchaft nach dem Vaterlande, und bald drang der Aufruf des ſächſiſchen Reformators an die Ohren des aufgeklärten Königs. Zum letzten Male waren die Dänen 1517—18 von dem Ablaßhändler Arcimboldus (ſ. d. Art. Bd. I. p. 487.) betrogen worden; der genannte Paulus Eliä ſoll ſchon vor Luther im Kloſter zu Helſingöer das Unweſen getadelt haben. Die Reformation ging aber in Dänemark nicht von dieſem Handel aus.

3. Die Reformation.*) Wenn der Wille eines Königs zu der Durchführung der Reformation ausgereicht hätte, möchte Dänemark eines der erſten Länder geworden ſeyn, die ſich die Reformation angeeignet haben. Der hellſehende, aber unbeſonnene und grauſame König Chriſtian II. (1513—23) hegte ſchon lange im Intereſſe der Krone und

*) Pontoppidan, Reformationshiſtorie der däniſchen Kirche, Lübeck 1734, und deſſen Ann. Eccl. Dan. 3 Bd. Münter, Den danſke Reformationshiſtorie, Kbhv. 1802, und deſſen Kirchengeſch. Dänem. u. Norw. 3 Th. Lpzg. 1833. C. T. Engelſtoft, Paulus Eliä, en biographiſk hiſtoriſk Skildring. Kbh. 1848 (auch in N. Hiſt. Tidsſkr. 2 Bd.)

der zwei bedrückten Stände den Wunsch, die alten Rechte und Privilegien des Adels und der Geistlichkeit zu beschränken; er hatte Scharfsinn genug, um die Unhaltbarkeit der Ansprüche der letzteren und den unbefriedigenden Zustand der Kirche einzusehen; mit dem Pabste war er wegen Arcimboldus und noch mehr wegen der Besetzung einiger Kirchenämter zerfallen. Dabei war er ein aufrichtiger Freund der Aufklärung, besonders im Interesse des Volks. Er war verwandt mit den sächsischen Landesfürsten, und ein vertrauter Kreis von Freunden und Rathgebern, der sich um den König bildete und zu dem auch Paulus Eliä gehörte, verfolgte mit Theilnahme, was in Wittenberg geschah. Der König wollte sogleich die Lehre durch das Wort und die Verfassung durch Gesetze auf einmal reformiren. Kaum hatte Luther durch die Schrift an den deutschen Adel die nationale Bedeutung der Reformation dargelegt, als der König 1520 einen deutschen Lehrer, der in der Hauptstadt als königlicher Capellan dem Volke predigen konnte, aus Sachsen verschrieb; ein Anhänger Carlstadt's, Martin Reinhard, wurde gesandt, konnte sich aber wenig behaupten, obschon Paulus Eliä ihn anfangs unterstützte. Darum machte der König 1521 den Versuch, durch neue Abgeordnete Luther selbst, oder Carlstadt oder Andere in's Reich zu ziehen. Von Worms aus wurde gar einige Aussicht auf Luther dem Könige eröffnet, und für Luther darf in jenen Tagen das Anerbieten eines mächtigen Königs dreier Reiche nicht ohne Bedeutung gewesen seyn; aber nur Carlstadt und Mg. Gabler folgten dem Rufe. Sie fanden aber schon die Verhältnisse geändert. Von den Folgen des stockholmischen Blutbads gedrängt, von seinem Schwager, dem Kaiser, ermahnt und vom Pabste wegen der Enthauptung zweier Bischöfe auf's Neue bedrohet, sah der König sich zum Nachgeben genöthigt; in den Niederlanden, wo er Aleander beim Kaiser antraf, versprach er den Rücktritt, obgleich er gegen Erasmus seine Ueberzeugung äußerte, daß es der starken Arzneimittel, die den ganzen Körper erschüttern, für die Kirche bedürfe. Carlstadt zog wieder ab, ehe der König aus den Niederlanden zurückkam, und das Licht beschränkte sich auf den engeren Kreis des Königs und seiner Vertrauten, in welchem schon ein Anfang einer dänischen Uebersetzung des Neuen Testaments nach Erasmus gemacht wurde; Paulus Eliä war nicht mehr in diesem Kreise; er hatte mit dem Tyrannen gebrochen und hatte schon angefangen, an dem Bruche der Reformation mit Rom Anstoß zu nehmen. In gleicher Eile betrieb der König die Verbesserung der kirchlichen Zustände durch Gesetze: ein großes allgemeines Gesetzbuch war schon 1521 ausgearbeitet, worin auch die kirchlichen Verhältnisse, vorzüglich in Bezug auf die gebührende Wartung des geistlichen Amts und den Unterricht, vielfach berührt waren, und die Selbstständigkeit der Nationalkirche, so wie die Beschränkung der Hierarchie erstrebt wurde; eine Verordnung desselben stellte sogar die Ehe der Geistlichen jeden Grades als Bedingung des Ankaufs von Gütern auf. Als aber im Herbste 1521 der Legat Johann de Potentia, um die Sache des Königs in Bezug auf das Blutbad zu untersuchen, nach Dänemark kam, mußte dieser nicht allein jene Verordnung streichen, sondern auch Anderes abändern, ehe das Gesetz im Jahre 1522 als ein specielles Gesetz für die Städte ausging, was muthmaßlich zu dem Bericht Veranlassung gegeben hat, daß er durch ein Gesetz die katholischen Ceremonien und die Messe bestätigt habe, denn diese waren sonst noch in keine Gefahr gerathen. Das ganze Gesetz hatte einen kurzen Bestand; denn nachdem es in einigen Städten eingeführt worden, wurde es nach Entsetzung des Königs abgeschafft und verbrannt. Die Lossprechung, die er durch solche Nachgiebigkeit und durch Aufopferung des vertrauten Rathgebers vom päbstlichen Legaten erkaufte, hielt nicht lange den schwankenden Thron aufrecht: der Adel und die Prälaten kündigten dem Tyrannen den Gehorsam auf und übertrugen die Krone 1523 auf den Oheim Friedrich I. Der entwichene König und seine Anhänger, die ihm in's Ausland folgten, betrieben aber fortwährend seine Wiedereinsetzung und die Reformation zugleich. Der König wurde von Luther selbst vollständig für die Reformation gewonnen und bekehrte gar die Königin; er ließ die erste dänische Uebersetzung des Neuen Testaments in Leipzig drucken 1524 und versandte sie mit einem Vertheidigungs- und

Ermahnungsſchreiben des wichtigſten Mitarbeiters Hans Michelſens, deſſen Namen die Ueberſetzung trägt, ſowie mit ſeinem Bildniß verſehen, nach Dänemark; nachher ließ er eine andere Ueberſetzung, die nie herauskam, ausarbeiten und nahm ſelbſt an der Arbeit Theil. Auch Luther ſprach ſich im Büchlein, ob ein Kriegsmann ſelig werden kann, von dem Standpunkte der abſoluten Unterwerfung für die Sache des Königs gegen die däniſchen Magnaten aus. Aber die Religionsveränderung trat ſeinen politiſchen Intereſſen mehrfach in den Weg, und er war ſo ſchwach befeſtigt im neuen Glauben, daß er in Augsburg 1530, um die Hülfe des Kaiſers zu erlangen, den evangeliſchen Glauben wieder abſchwor, und in Norwegen 1531 die katholiſche Kirche zu erhalten verſprach. Die Partei, die nachher für ihn die Waffen ergriffen, richtete abermals die Fahne des Proteſtantismus auf, und im traurigen Kerker (ſeit 1532) kehrte er zu ſeiner wahren Ueberzeugung zurück und erquickte ſich an der däniſchen Bibel († 1559).

Das Verhältniß der Reformation zum landflüchtigen Könige mußte einſtweilen derſelben mehr zum Schaden als zum Vortheil gerathen. Friedrich I. (1523—33) wurde durch ſeine Handfeſte verpflichtet, alle Ketzer, Anhänger Luthers und Andere, am Leben zu beſtrafen; der ganze Reichsrath und der Adel verband ſich, die ketzeriſche Predigt und die Bücher Luthers abzuhalten, und die Regierung mußte wenigſtens die Bücher, die das Reich dem vertriebenen Könige eröffneten, verbieten. Aber aus Ueberzeugung wie aus Politik war der bedachtſame König Friedrich der Reformation zugethan, und er entzog ihr nicht ſeine ſchirmende Hand, als ſie von mehreren Seiten ſich einſtellte. Nun kommt vor Allem in Betracht die Nachbarſchaft der an Deutſchland gränzenden Herzogthümer, deren factiſche Verbindung dem einen Stifte der däniſchen Kirche ſchon ſeit einem Jahrh. zum Theil ſeine beſondere Geſchichte gegeben hatte. In beiden fing das Reformationswerk bald an und zwar nach dem Vorbilde der norddeutſchen Länder und durch deutſche Kräfte. Von Holſtein aus, wo der Biſchof von Lübeck der neuen, vom Könige erlaubten Predigt nicht geringen Einhalt that, und die Volkswuth ſogar in dem freien Ditmarſchen über Heinrich von Zutphen den Märtyrertod verhängte, drang die Reformation mit großer Gewalt in Schleswig ein, von der niederdeutſchen Ueberſetzung des N. T. (1523) und einem lebendigen Verkehre mit Wittenberg und Niederſachſen getragen. Der Herzog und der Prinz Chriſtian (ſeit dem Wormſer Tage ein getreuer Anhänger Luthers), der Adel und die Bürger huldigten ihr: ſchon ſeit 1522 predigte zu Huſum der Vicar Hermann Täſt, der unter den Häuptern der Reformatoren im Lande eine der erſten Stellen behauptete; die Bürger ſchützten ihn, der König ernannte ihn zu ſeinem Capellan. Andere traten in anderen Städten auf, und der König gab im Jahre 1524 die Religion frei, dermaßen daß Niemand um der Religion, päbſtlicher oder lutheriſcher, willen einen Andern gefährden noch beleidigen dürfe. Alsbald beriefen die Regierung oder die Bürger viele evangeliſche Lehrer aus Deutſchland, die in den Städten predigten und an deren Unterricht die Landpfarrer verwieſen wurden. Das Domcapitel zu Schleswig bot eine Geldſumme, um die Erhaltung der katholiſchen Religion zu erkaufen, aber weder der Biſchof Gottſchalch v. Ahlefeldt, noch andere Häupter der Kirche wagten es, irgendwie durch Schrift oder That ſich dem Strome entgegenzuſtellen; nur die Evangeliſchen hatten ihren Kampf mit anabaptiſtiſchen Schwärmern und Abenteurern (beſonders dem Melchior Hofmann), die aber nach einem Religionsgeſpräche in Flensburg 1529 des Landes verwieſen wurden. In möglichſter Stille wurden allmählich die Meßprieſter mit Penſionen verabſchiedet, Bettelklöſter verlaſſen oder ausgeräumt und anders verwendet. Als die Stadtgemeinden ſolchergeſtalt ihre Kirchen eingerichtet hatten, wurde auch eine Viſitation für das Land 1527 unternommen; aber die Landeskirche bildete ſich in Ermangelung eines allgemeinen Geſetzes nach Gewohnheit und Willkühr der Patrone und Gemeinden ſehr verſchieden aus: der Biſchofszehnten ging verloren, die andern wurden vielfach verkümmert; der Gottesdienſt blieb ohne feſte Regel, und es dauerte bis 1542, ehe das neue Kirchengeſetz herauskam, das dennoch nicht allen Verhältniſſen und anſcheinend nur einer deutſchen Kirche angepaßt war. Faſt ebenſo lange beſtand auch neben der neuen Kirche die katho-

liſche fort, zuletzt auf das Domcapitel und einige Klöſter beſchränkt; der Biſchof reinigte noch im Jahre 1528 eine entweihete Landkirche und verkündete den gewohnten Ablaß, und als er im Jahre 1533 zu der däniſchen Königswahl eingeladen wurde, durfte er noch die Forderung ſtellen, daß der neue König ſich zur Wiederherſtellung des katholiſchen Gottesdienſtes verpflichten ſollte, ebenſo wie der Erbe der Herzogthümer ſich damals verbinden mußte, die noch übrigen kirchlichen Stiftungen ungeändert zu laſſen, bis die beiden Reiche, zu denen die Herzogthümer gehörten, ihre endliche Reformation erlangt hätten. Dieſes geſchah in Dänemark 1536, aber die Reſte der katholiſchen Kirche in Schleswig blieben doch länger ſtehen; der Biſchof ſtarb 1541; ein evangeliſcher Biſchof wurde durch das Capitel erwählt und aus den Stiftsgütern beſoldet; aber bei der Theilung 1544 wurde die kirchliche Inſpection auf die Pröbſte und Superintendenten übertragen; die Güter des Bisthums und des Capitels ging in die Hände evangeliſcher Prälaten (Gelehrter und fürſtlicher Perſonen) über, bis es im Jahre 1661 eingezogen wurde. Ein Nonnenkloſter verblieb zur Verſorgung adelicher Fräulein, ſo wie drei in Holſtein, denn der Adel hatte es ſchon lange dahin gebracht, daß die mit Gütern dotirten Nonnenklöſter als ein Beneficium für den adelichen Stand angeſehen werden konnten.

Der ſchnelle Fortſchritt der evangeliſchen Predigt im Herzogthum war nicht ohne mehrfachen Einfluß auf das Königreich, aber der Hergang der Sache geſtaltete ſich ſehr verſchieden: es bedurfte hier einheimiſcher Lehrer, und die Hierarchie war auf kräftige Gegenwehr bereitet. Anſcheinend herrſchte der tiefſte Friede während der erſten Jahre des neuen Königes bis zum Jahr 1526; aber das Feuer glimmte unter der Aſche. Einige Männer hatten im Auslande das Evangelium kennen gelernt, mehrere bezogen eben damals die Univerſität Wittenberg; von der Schule Morten Borups in Aarhuus gingen viele dereinſtige evangeliſche Prediger aus; in dem Carmeliterſtudium zu Copenhagen und andern Schulen, denen Paulus Eliä als Provincial vorſtand, wurde das bibliſche Chriſtenthum vorgetragen und die Gebrechen der Kirche beſprochen. Die däniſche Ueberſetzung des Neuen Teſtaments wurde begierig geleſen, erregte nicht geringe Zweifel an der Kirchenlehre und gab Anlaß, ſich über die Religion zu beſprechen. Auch Luthers Schriften kamen durch Bücherverkäufer hinein, ſo z. B. ſeine kurze Form, die zehn Gebote zu betrachten, welches Büchlein Paulus Eliä im Jahre 1524 ſogar zu überſetzen ſich erdreiſtete und 1526 herausgab. Dieſer Mann nahm auch thätigen Antheil an einer Ueberſetzung der Pſalmen Davids, die ſein Schüler Frands Wormordſen im Carmelitercollegium nach dem Vorgange Luthers vorgenommen hatte und 1528 herausgab. Aber derſelbe Paulus Eliä ſchwankte zwiſchen den ſchroffen Gegenſätzen des Alten und Neuen, als es zum offenen Kampf kam, und ſein Name iſt daher geſchimpft (Poul Vendelaabe, Wetterhahn) auf die Nachwelt gekommen. Denn als er ſich ſchon 1524 den Anfeindungen der Hierarchie bloßgeſtellt ſah und ſich doch vor nichts mehr als vor dem Namen eines Ketzers fürchtete, ſo wie er auch immer den revolutionären Gang der Reformation mißbilligte, lieh er den Machthabern ſeine Feder, um auf einmal die Entſetzung des Königs Chriſtierns, an der er thätigen Antheil genommen, und die beſtehende Kirche gegen den Aufruf Hans Michelſens in dem Sendſchreiben, das dem Neuen Teſtament einverleibt war, zu vertheidigen (1527). Seitdem wurde er immer mehr in die Polemik hineingezogen, das irritable Gemüth des Mannes wurde erhitzt und goß ſich in den derbſten Schmähreden über die Führer der Reformation aus. Es mangelte nicht an Anſchuldigung der Beſtechung, der Heuchelei und des Lügens, aber der Preis wird nimmer angegeben, und bei aller Wildheit im Streite bewährte ſich immer ſeine Sympathie mit weſentlichen Stücken der Reformation, und es gelang ihm nie, das volle Vertrauen der Partei, der er diente, zu gewinnen. Als ein anderer Erasmus wollte er die Reformation ohne Bruch und innerhalb der kirchlichen Dogmen. Das harte Urtheil, das die Evangeliſchen über ihn fällten, erklärt ſich daraus, daß er, nachdem er ſo Viele für die Reformation gewonnen hatte, vor den Conſequenzen ſeiner eigenen bibliſchen Ueberzeugungen erſchrack.

Das neue Licht fing auch an, außerhalb des Kreises der Gelehrten zu leuchten. Der König gab die Bibel frei 1525 und zeigte sich seit 1526 mit seinen vielen holsteinischen und schleswigschen Edelleuten und Soldaten als Anhänger der Reformation. Der dänische Adel neigte sich zum Theil auf die Seite derselben und begann die Rechte der Hierarchie zu schmälern; die Geldnoth des Reichs unterstützte bei Vielen die Reformation. Schon 1526 beschloß der König und Reichsrath, daß kein Geld mehr für die Confirmation der Bischöfe und anderer Geistlichen aus dem Reiche gehen dürfe, sondern daß die Confirmation bei dem Könige zu suchen sey, wodurch die Nationalkirche von Rom losgerissen war und die Aussicht auf geweihete Bischöfe verloren ging. Die Bürger erkannten die Wahrheit bald, als nun evangelische Prediger auftraten, und die Bauern zielten ihre Gaben und zum Theil den Zehnten zurück. Die Bewegung fing in Jütland an: aus Schleswig, besonders aus Hadersleben, wo viele deutsche Prediger und Lehrer am Hofe des Prinzen versammelt waren, verbreitete sich die neue Lehre im Jahre 1526 über die ganze Halbinsel. In Wiburg bildete sich der erste feste Punkt: daselbst befand sich damals der Mann, der als der Reformator Dänemarks vor Allen bezeichnet werden muß: Hans Tausen, ein Johannitermönch, aus Fühnen gebürtig, war im Jahr 1522 auf Kosten des Klosters Antworskov auf deutsche Universitäten geschickt worden, hatte aber, von dem Rufe und den Schriften Luthers angezogen, Cölln und Löwen mit Wittenberg vertauscht, wo er in vollen Zügen die Lehre des großen Reformators in sich aufnahm und sich dieselbe mit großer Klarheit und Sicherheit aneignete. Sein Prior rief ihn zurück, warf ihn in's Gefängniß und schickte ihn zu einem gelehrteren Prior nach Wiburg. Da predigte er aber die evangelische Wahrheit, wurde von den Bürgern gegen die Gewalt des Bischofs geschützt und zuletzt als königlicher Caplan 1526 vom König in Schutz genommen. Eine Schule wurde errichtet, der ein anderer Schüler Luthers, Jörgen Sadolin, mit Erlaubniß des Königs vorstand, und mehrere Mönche traten ihnen bei. Aehnliches geschah in anderen Städten, wo die neuen Prediger, mit Schutzbriefen des Königs versehen, auftraten. Vergebens warnten die Bischöfe, vergebens riefen sie die eifrigen katholischen Zeloten Eck und Cochläus ein, in's Land zu kommen, um die Ketzer zu bestreiten; vergebens erinnerten sie den König an die von ihm beschworene Handfeste. Der Reichsrath selbst fand die Ausstellung der Schutzbriefe unberechtigt und bedenklich; der König zog sich aber hinter die Deutung zurück, daß er nicht lutherische Ketzerei, sondern die Predigt des Wortes Gottes in Schutz genommen habe; die Privilegien, die er zu handhaben sich verbunden hatte, sah er meistens in den weltlichen Vorzügen und Rechten, die dem Stande der kirchlichen Hierarchen zukamen, und selbst wenn diese von den andern Ständen angefochten wurden, vermittelte er lieber einen Vertrag, als daß er sie unbedingt in Schutz genommen hätte. Die Bewegung forderte aber eine gesetzliche Entscheidung; der Reichsrath und der Adel versammelten sich zu einem Herrentag in Odense 1527, der die Grundlage der Reformation legte. Die Prälaten erlangten zwar durch Nachgeben gegen den Adel die Bestätigung ihrer Rechte in Bezug auf Zehenten, Gefälle und gerichtliche Jurisdiction, doch nicht unverkürzt, dieweil der Adel für sich die Zehntenfreiheit und die geistlichen Geldbußen ihrer Unterthanen erzwangen und auch die Last der Gaben außer dem Zehnten für die andern Stände ein wenig erleichtert wurde. Als aber der ganze Reichsrath zugleich auf die Wiederherstellung der Jurisdiction der Bischöfe über das Lehramt drang, und sich mit dem Versprechen der Bischöfe, das Evangelium predigen zu lassen begnügte, bestand der König auf der Duldung des schon weit verbreiteten Lutherthums und auf einer Reformation der kirchlichen Zustände nach dem Vorbilde desselben. Es gelang ihm auch, ungeachtet dem Proteste der Prälaten eine Constitution durchzusetzen, durch die bis zu einem allgemeinen Concilium volle Religionsfreiheit und der Schutz des Königs den Lutherischen zugesagt wurde. Ein königliches Mandat gestattete außerdem den Klosterleuten und den Geistlichen die Ehe. Damit war alle geistliche Jurisdiction den Bischöfen entzogen; sie gaben aber nicht

nach, wie der ſchleswig'ſche Biſchof gethan hatte, ſondern ſie zogen das Vaterland in einen harten und langwierigen Kampf hinein.

Auf der Grundlage der Odenſe-Conſtitution erhob ſich bald eine evangeliſche Kirche, die, des Sieges gewiß, immer mehr die alte Kirche überflog. Die Buchdruckerkunſt leiſtete jetzt in Dänemark ihren erſten großen Dienſt: die evangeliſchen Lehrer, Tauſen an der Spitze, ſandten Flugſchriften und Bücher erbaulichen, liturgiſchen und polemiſchen Inhalts aus; eine neue Ueberſetzung des Neuen Teſtaments nach Luther wurde von Chriſtiern Pederſen, der dem entſetzten Könige gefolgt war, in's Reich verſchickt; jeder Angriff der Katholiſchen, beſonders des Pauli Eliä, wurde am derbſten abgewieſen. In Wiburg kam es ſchon 1529 dahin, daß die ganze Kirchenverfaſſung der Stadt mit Genehmigung des Königs nach den evangeliſchen Grundſätzen eingerichtet und die überflüſſigen Kirchen abgebrochen wurden; nur die Domkirche mit dem Biſchof und ſeinem Capitel ſtand zurück, und beide Parteien verdammten ſich gegenſeitig. In Malmöe bildete ſich ſeit 1528 unter dem Schutze der Stadtobrigkeit ein neues und ſehr wichtiges Centrum für das öſtliche Reich; hier ſammelten ſich die aus Copenhagen vertriebenen Lehrer, großentheils aus der Schule Pauli Eliä, und mit Genehmigung des Königs errichteten ſie 1529 eine hohe Schule aus vormaligen Kirchenzinſen; in demſelben Jahr wurden die Ueberbleibſel des Katholicismus aus der Stadt entfernt. In Copenhagen führte der König ſelbſt den Anfang herbei, indem er Hans Tauſen 1529 an die daſige St. Nicolaikirche berief, und binnen eines Jahres ſchritt die Reformation ebenſo weit vor wie in Wiburg. Seine Verſetzung veranlaßte die erſte evangeliſche Prieſterweihe, die Tauſen in Wiburg unternahm; viele folgten nach, beſonders in Malmöe. So war die neue Kirche durch Cultus und Lehrſtand in's Leben getreten; das Bekenntniß kam im Jahre 1530 hinzu. In dieſem Jahre nahm die Sache der Evangeliſchen einen neuen Aufſchwung durch einen Herrentag, der in Copenhagen gehalten ward. Die Biſchöfe hatten eine geordnete Verhandlung verlangt, ſie wollten den Beweis führen, daß die neuen Lehrer Ketzer und Verfluchte ſeyen, und führten Klage wegen des neuen Uebergriffs der Ordinationen. Der König mag die Abſicht gehegt haben, ſie zum Nachgeben zu zwingen. Beide Parteien wurden, ſo wie bei einem Rechtshandel üblich war, vor das höchſte Gericht des Königs und des Reichsraths vorgeladen, um (wie es geſagt wurde) eine chriſtliche Reformation und die Eintracht im Reiche zu bewerkſtelligen. Mit Zuverſicht und reger Hoffnung ſtellten ſich die evangeliſchen Prediger aus dem ganzen Königreiche ein und legten am 9. oder 11. Juli ein Glaubensbekenntniß in 43 Artikeln vor, das mit dem gleichzeitigen augsburgiſchen Bekenntniſſe, doch ohne alle Kenntniß deſſelben ſehr genau übereinkommt; nur iſt das Schriftprinzip hier ausdrücklich und ſcharf ausgeſprochen und das Pabſtthum ſo wie alles Unevangeliſche wird ſchroffer und ohne alles Beweisführen verworfen und abgewieſen. Dem Volke wurde dieſes Bekenntniß in 4 täglichen Predigten in allen Kirchen der Stadt erklärt; die ganze Stadt ward für das Evangelium gewonnen. Die Prälaten hatten jetzt um ausländiſche Hülfe durch einen nach Cöln abgeſchickten Boten geworben: ein Dr. Stagefyhr und ein Doctor aus Bomberg werden genannt, und ein handſchriftliches Werk, das vermuthlich von jenem herrührt, bezeugt, daß mit dieſen Männern tüchtige Kräfte gewonnen waren, wenn die Verhältniſſe irgend eine Anwendung derſelben verſtattet hätten. Die Prälaten reichten 27 Klagepunkte über die Lehre und das Verhalten der Prediger ein; dieſe beantworteten ſie und vergalten ſie mit anderen 12. Es kam aber zu keinem Reſultat, weil die Verhandlung ſich über die zu gebrauchende Sprache und über die mündliche oder ſchriftliche Form lange abmühte und zuletzt über den Richter des Streits ſich zerſchlug. Die Prälaten verwieſen auf eine künftige Widerlegung der Apologie der Ketzer, die Prediger gingen den König um Reformationsdecrete an; aber der König mußte es dabei bewenden laſſen, daß er ihnen auf's Neue ſeinen Schutz zuſagte, und hieß ſie bei der Predigt des Evangeliums ausharren. Keine der Parteien war mit dem Ausgange zufrieden; aber die Evangeliſchen, die unbeſiegt aus dem hohen Gerichte gegangen waren, hatten durch die

Zusammenkunft und den ganzen Auftritt neue Kräfte gewonnen und nahmen sich zum Theil selbst, was der König nicht zu geben gewagt hatte. In mehreren Städten wurde jetzt die katholische Messe als abgöttisch ausgerottet; in Copenhagen wurde die Hauptkirche vom Volke erstürmt und von der Regierung beiden Parteien verschlossen. Die Universität löste sich gänzlich auf. In Wiburg wurde die Thumkirche reformirt und in vielen Städten wurden die Klöster ausgeräumt, nicht immer ohne Gewalt und einmal in Schonen nicht ohne Blut. Der König verschenkte Klöster und Kirchen an die Städte, jene auch an einzelne Männer; er ließ sich das Gold und Silber der Kirchen zum Kriegsbedarf anweisen und sammelte 1532 aus den Kirchen eines Stiftes 14,000 Loth; desgleichen legte er dem geistlichen Stande große Steuern auf. Der Adel zog die Gaben der Vorfahren ein, als der bedungene Gottesdienst erlosch. Alles drohete dem Katholicismus den Untergang. Die ergrimmten Prälaten hielten sich still; nach einem hitzigen Kampfe für die Messe hielt Paulus Eliä seine härteste Streitschrift zurück, und es schien, als ob einige der Bischöfe die Nothwendigkeit sich zu fügen erkannten. Der für Fühnen gewählte Knud Gyldenstierne rief Jörgen Sadolin als Prediger nach Odense, ließ ihn den Katechismus Luthers und die augsburgische Confession übersetzen und gebot den Pfarrern, sich solcher Lehre zu befleißigen; er wolle sie danach verhören lassen. Ueber mehreres Andere sprachen sich die Evangelischen mit steigender Hoffnung aus, während Tausen noch immer in den König drang, mit der königlichen Gewalt die Bischöfe ein wenig zu reformiren. Aber plötzlich wurden die Prälaten alles Zwanges los: König Friederich starb (April 1533).

Es war damals kein erwählter Nachfolger, und eine neue Königswahl konnte wegen der Verbindung des Reichs mit Norwegen nicht sogleich stattfinden; die Wünsche waren auch streitig über dieselbe: die Prälaten fürchteten den Herzog Christian und zogen den minderjährigen Bruder vor, der noch für die katholische Partei gewonnen werden konnte: die Wahl wurde auf ein ganzes Jahr verschoben. In diesem Zwischenreiche triumphirten die Prälaten und wagten den Versuch, die Reformation durch Gesetze und Gewalt zu hintertreiben. Eine zweideutige Resolution des um den Zwiespalt besorgten Reichsraths wandelten sie kraft der Mehrheit der Stimmen zu einem Gesetze um, wodurch die Religionsfreiheit aufgehoben wurde: alle Lehrer sollten der bischöflichen Jurisdiction untergeben seyn, die Bischöfe allein sollten für die christliche Predigt und den Gottesdienst sorgen, die unberufenen Lehrer sollten vertrieben und durch weltliches Gericht abgehalten werden; kein Kloster dürfe aufgehoben werden, selbst die Wiederherstellung der aufgehobenen ward in Aussicht gestellt, sowie eine neue hohe Schule (wahrscheinlich in Roeskild) für die bischöfliche Geistlichkeit. Ein solches Gesetz war um so bedenklicher, als der Bischof mit einigen Reichsräthen in jedem Stifte die Regierung während der Thronvakanz führen sollte. Es zeigte sich aber bald, daß die Bischöfe das Ziel nicht erreichen konnten; denn als sie sogleich mit Hans Tausen den Anfang machten und ihn nach Erlassung der kanonischen Strafe zur Landesverweisung verurtheilen ließen, regte der Unwille des Volks sich auf so stürmische Weise, daß der Bischof es rathsam fand, sich zu einem Vergleiche mit ihm bereden zu lassen und den Bürgern den Prediger und die Kirchen der Stadt zu überlassen; auch waren nicht alle Bischöfe gesonnen, denselben Gebrauch von dem Gesetz zu machen. Einige derselben aber fingen eine planmäßige Verfolgung an, und wo die Gewalt ausreichte, wurden viele Prediger fortgejagt und bestraft und viele Kirchen den Bürgern wieder weggenommen, so besonders im Erzstifte und im Stifte Aarhuus. Das Wort sollte die That rechtfertigen: jetzt wurde die Schrift des deutschen Helfers in dänischer Bearbeitung von Paulus Eliä ausgegeben, und der Bannfluch wurde gar über ganze Städte gesprochen. Solches kam aber zu spät, um auf die öffentliche Meinung irgend einen Einfluß auszuüben; selbst Paulus Eliä führte jetzt die Sache der katholischen Kirche nur im Sinne des Erasmus, daß man durch gegenseitiges Nachgeben Eintracht suchen und den Kern des Gegensatzes einem künftigen (freilich katholischen) Concilium anheimstellen sollte. Er fand aber damit auch kein Ge-

hör; die Evangelischen wollten nur den Sieg, dem auch selbst die Verfolgung sie entgegenführte. Die Gewalt entfiel bald den untüchtigen Händen der Bischöfe und Reichsräthe; nach einem Jahre gerieth das Reich durch auswärtige Feinde, Bürgerkrieg und räuberischen Frevel in die traurigste Lage. Die Führer, die in der Grafenfehde für den gefangenen König Christian stritten, mußten sich durch den Protestantismus empfehlen, und mit Hülfe ihrer Waffen vollendete sich hie und da die Ausrottung der Ueberreste des Katholicismus, so in der Hauptstadt, wo jetzt die Hauptkirche den Evangelischen übergeben wurde. Aber an der blutigen Erhebung der Bauern hatte der Religionszwist keinen unmittelbaren Antheil, sie fielen über den Adel her und betrachteten die verweltlichten Bischöfe nur als adelige Magnaten. Dann sahen die Bischöfe sich auch genöthigt, mit dem jütischen und fühnenschen Adel gemeine Sache zu machen und sich an den lutherischen Herzog zu wenden. Die Wahl Christians III. (1534) war die Bürgschaft der Reformation, die Erhebung jenes Königs auf den Thron gab das Zeichen zu ihrer Einführung. Er bestätigte die Privilegien des geistlichen Standes nicht, wohl aber die Religionsfreiheit beider Bekenntnisse; die Ordnung des Kirchenwesens verschob er auf künftige Berathung mit dem Reichsrath und dem Adel, und sagte den Städten, die sich ihm ergaben, die evangelische Kirchenverfassung zu. Sein Entschluß mag schon lange gefaßt gewesen seyn; die Abschwächung des Reichs während der langwierigen Zerrüttung wies auf die großen in einer evangelischen Kirche überflüssigen Reichthümer der Bischöfe hin; das Episkopat im Reichsrath war mit den evangelischen Grundsätzen unvereinbar; ein allgemeiner Volkshaß ruhete auf den Bischöfen, denen man das Unglück des Reichs noch mehr Schuld gab, als sie es verdienten. Sobald die Hauptstadt sich ergeben hatte, sammelte der König einige weltliche Reichsräthe, während die Bischöfe noch nicht gekommen waren und mehrere ihnen zugethane Reichsräthe im Auslande sich befanden; am 12. Aug. wurde es dann in tiefster Verborgenheit beschlossen, daß die Bischöfe vom geistlichen und weltlichen Amte entsetzt und die Stiftsgüter als Besitz der Krone eingezogen werden sollten. Der König ließ diese sogleich alle einziehen, um in der Ausführung des Beschlusses nicht gestört zu werden. Dann schrieb er gegen die Gewohnheit der späteren Zeiten einen allgemeinen Reichstag nach Kopenhagen aus und legte den versammelten Ständen, unter denen der geistliche zum ersten Male vermißt wurde, die neue Constitution des Reichs vor. Sie wurde durch Acclamation bestätigt; alle wollten „keine solche Bischöfe mehr im Reiche, sondern bei dem Evangelium bleiben.“ Dem Könige und dem Reichsrathe wurde es übertragen, für die Verwaltung und Verwendung der kirchlichen Güter zum Behufe der Krone, der Wissenschaften und der Kirche, so wie für die Ordnung der Kirche zu sorgen.

So war der Kampf beendigt und die Reformation angenommen; kein anderes Gesetz hat die Lehre und die Glaubensregel bestimmt. Das Evangelium sollte gelehrt werden, und es war schon so weit gelehrt, daß nirgends die Religionsfreiheit in Anspruch genommen wurde außer den Klöstern und Domcapiteln, wo der katholische Glaube und Kultus, doch mit Beschränkungen und nicht ohne Bekehrungsversuche, eine Zeitlang sich erhielt. Die gefangenen Bischöfe wurden, mit Ausnahme Eines, nach geleisteter Absagung wieder losgelassen und anständig versorgt; drei derselben bekannten sich zum Evangelium, von welchen zwei in die Ehe traten; einer kam sogar abermals in den Reichsrath. Paulus Eliä verschwindet aus der Geschichte; denn die Sage, daß er in den Dienst der evangelischen Kirche getreten sey, ist unverbürgt; er mag, wie viele Andere, in irgend einem Kloster sich verborgen haben. Einige Mönche wanderten aus, besonders die Bettelmönche, denen der Geist der Zeit so abgeneigt war, daß es damals bei Lebensstrafe zu betteln verboten ward.

Dem Beschlusse des Reichstags gemäß fielen die bischöflichen Güter und die Herrenklöster an die Krone und wurden (die Klöster je nachdem die Klosterleute ausstarben) in Lehen und Schlösser umgewandelt und allmählig größtentheils veräußert. Die Bettel- und Hospitalklöster wurden, so weit es nicht schon geschehen war, den Städten übergeben oder in große

öffentliche Armenhäuser verwandelt, das Karmelitercollegium des Pauli Eliä wurde zuletzt eine Studentenwohnung. Ebenso kam ein Drittel aller Zehnten im ganzen Lande (der Königszehnte) und die Domcapitel an die Krone; der Zehnte wurde zum Theil auf die Universität, die Schulen und die kirchlichen Bedürfnisse verwendet, zum Theil verblieb er aber den Krongütern und kam mit diesen oder durch Ankauf an die Gutsbesitzer. Die Domcapitel, die nach dem Rathe Luthers, wo sie sich vorgefunden, beibehalten wurden, dienten als Gehalte gelehrter Männer, die zugleich das Ehegericht abgaben; aber in der Noth der Regierung wurden auch ihre Güter seit 1660 veräußert. Auch die Dorfkirchen kamen in so weit an die Krone, als sie, wo sie nicht unter Patronat waren, was damals selten war, vom königlichen Lehnsmann verwaltet wurden, und ihr Ueberschuß nicht immer auf kirchliche Zwecke verwandt wurde; nachher sind sie alle in privates Eigenthum insoweit übergegangen, als der Besitzer das Drittel des Zehnten (der überall beibehalten ist) und andere Gefälle der Kirchen gegen die Verpflichtung der Erhaltung des Gebäudes erhebt, und solches Besitzthum begründete bis 1849 für Adelspersonen, sogar das Ernennungs- oder (seit 1809) das Präsentationsrecht zum Pfarramte. Auch der Adel bekam seinen Antheil an der reichen Beute, nicht nur mittelbar durch Belehnung, sondern auch unmittelbar durch Beschenkung und durch das Reclamationsrecht, das in allen folgenden Handfesten ihm bestätigt wurde.

An der neuen Ordnung der kirchlichen Institutionen hatten die Wittenberger großen Antheil; denn König Christian III. hegte sein ganzes Leben hindurch die größte Hochachtung für den großen Reformator und seine Gehülfen. Der König erbat sich den Beistand Bugenhagens und Melanchthons; weil sie aber wegen des nach Mantua ausgeschriebenen Conciliums nicht kommen konnten, ließ der König am Anfang des Jahres 1537 eine Kirchenversammlung in Odense halten, auf der wahrscheinlich die Kirchenordnung entworfen wurde. Sie schließt sich am getreuesten den deutschen Mustern an, besonders der braunschweigischen und hamburgischen; doch geht sie in der Verfassung von ihnen ab. Sie war lateinisch geschrieben, und wurde nach Wittenberg, um die Genehmigung Luthers zu erhalten, geschickt. Im Sommer kam Bugenhagen, krönte den König und vollendete die Kirchenordnung, die dann durch Beifügung der Ordnung Bugenhagens für Klosterleute vervollständigt, am 2. Sept. vom König publicirt und den neuen Vorstehern der Landeskirche übergeben wurde. Sie war damals von zwei Repräsentanten jedes Domcapitels und den angesehensten evangelischen Lehrern im Königreiche und dem dänischen Herzogthum unterschrieben, aber lateinisch; nachher wurde sie in's Dänische von dem neuen seeländischen Bischof Peter Palladius übersetzt und zuletzt, aber doch nach einer andern Uebersetzung und mit einigen Abänderungen auf dem Herrentage zu Odense 1539 von dem Reichsrathe endlich bestätigt. Sie trug annoch den Namen der Kirchenordnung für beide Königreiche und die Herzogthümer Schleswig und Holstein; aber ihre Gültigkeit für die letztgenannten Länder mag durch die plattdeutsche von Bugenhagen ausgearbeitete Kirchenordnung, die im Jahre 1542 zu Rendsburg angenommen ward, aufgehoben oder auf die dänischen Gemeinden beschränkt worden seyn, und für Norwegen wurde im folgenden Jahrhundert 1607 eine eigene wenig geänderte Ordnung ausgefertigt. Für Island wurde sie aber geltend gemacht, als diese Insel nach der Aufhebung des drontheimischen Erzbisthums, zu dem sie als norwegische Colonie früher gehört hatte, näher an Dänemark angeschlossen wurde; nach ihr wurde die Reformation daselbst im Jahre 1551 beendet.

Zugleich mit der Kirchenordnung bekam die dänische Kirche ihre ersten Vorsteher: jedem Stifte wurden ein Superintendent oder Bischof und ein königlicher Beamter (Stiftslehnsmann) vorgesetzt. Die ersten Bischöfe waren der aus Wittenberg heimgekehrte Peter Palladius und fünf der Führer der Reformation, außerdem für Ripen Einer, der in Deutschland geboren in dem Herzogthume gelehrt hatte und der Sprache nicht kundig war. Man vermißt aber Hans Tausen unter denselben; man kennt die Ursache nicht; aber 1542 ward er der Nachfolger jenes Bischofs zu Ripen. Sie wurden sämmtlich von Bugenhagen am 2. Sept. eingeweihet, denn die dänische Kirchenordnung führte eine eigene

Weihe der Bischöfe ein. Sogleich zogen sie mit den Stiftslehnsmännern umher, um durch eine Visitation die Kirchen zu ordnen. Viele Kirchen wurden aufgehoben und zwei oder drei oft einem Pfarrer anbefohlen. Auf dem Lande blieben die meisten Pfarrer, die auch in den verflossenen 10 Jahren die neue Lehre sich anzueignen vermocht hatten, im Amte; die Stadtgemeinden hatten meistens schon lange ihre Prediger. Für diese gebrach es besonders an den nöthigen Gehalten, während auf dem Lande der Zehnte, die Pfarrhöfe und die Mensalgüter besser ausreichten, daher der König 1542 den Königszehnten der Städte den Pfarrern und Kirchen überließ. Zwei große Synoden wurden zu Kopenhagen 1540 und zu Antvorskov 1546 gehalten, um die zweifelhaften Fragen zu entscheiden. Mit der Kirche wurde die Universität zu Kopenhagen reformirt: Bugenhagen verfaßte die neue Fundation nach dem Muster der wittenbergschen; der König gab die Mittel dazu aus dem Kirchengut her; die ganze Dotation wurde auf 50,000 Thaler geschätzt, ergibt aber jetzt ungefähr 70,000 Thlr. jährlich. Der Bischof von Seeland sollte Professor der Theologie seyn. Den Theologen derselben wurde der Auftrag gegeben, die erste vollständige Uebersetzung der Bibel zu besorgen; sie wurde von dem classischen Stylisten Christiern Pedersen in treuer Anschließung an die lutherische Bibel ausgearbeitet, und erschien im Jahre 1550. Auch gelehrte Schulen wurden in jeder Stadt aus den kirchlichen Mitteln und unter der Obhut des Bischofs errichtet. Für den Volksunterricht konnte aber noch sehr wenig geschehen: die Küsterämter in der Nähe der Städte mußten den gelehrten Schulen als Gehalte und Stipendien dienen, und der Substitut oder Scholar war nur verpflichtet, einmal in der Woche der Jugend die Kinderlehre vorzusagen.

Die ganze Ordnung zog sich durch viele Jahre hin, und erst als die Bibel 1550 ausgegangen, die neuen Einpfarrungen vom König und Reichsrath 1555 bestätigt und das erste Altarbuch (Manuale) von Palladius 1555 ausgegeben war, konnte das äußere Reformationswerk als abgeschlossen betrachtet werden. Um dieselbe Zeit beschließen die Männer der Reformation ihr segensreiches Leben: Frands Wormordsen starb 1551, der König und der Bischof Sadolin 1559, Peder Palladius 1560 und Hans Tausen 1561.

4. Die kirchlichen Zustände auf der Grundlage der Reformation*). Was den Gottesdienst betrifft, so ruhte die Einrichtung desselben, wie sie in der dänischen Kirchenordnung gegeben war, wesentlich auf den Bugenhagenschen Vorarbeiten. Diese Einrichtung, so weit sie bis in's 17. Jahrh. sich erhalten hatte, wurde durch das Ritualbuch von 1685 und das Altarbuch von 1688 bestätigt, und besteht im Königreiche den wesentlichen Bestandtheilen nach bis auf den heutigen Tag. In jener Zeit fielen auch die letzten Ueberreste des lateinischen Gottesdienstes weg. Im Jahr 1783 wurde der Exorcismus abgeschafft. Mehrmals seitdem (1785, 1805, 1830) wurden vergeblich tiefer eingehende Aenderungen des Rituals gefordert; selbst die unter den Auspicien der Regierung 1839 gemachte Ueberarbeitung ist aufgegeben worden. Es bestehen noch mehrere Gebräuche, die man in der Reformationszeit hatte stehen lassen. Messesingen, Chorhemd, Chorrock, Altarlichter, Bischofsmantel ꝛc. In diesem Jahre wird ein gehaltreiches Gesangbuch in die Hände der Pfarrer und der Gemeinden zur Wahl übergeben. Im Jahr 1739 wurden die meisten Wochenpredigten, 1770 die an den Heiligentagen eingestellt. Hin und wieder kommen auf dem Lande besondere Fasten-, Saat- und Ernteprediten vor. Der dänische Frei-Bettag fällt auf den 3. Tag nach Ostern. In Schleswig wirkte vielfach deutsche

*) H. Ushing, Kirkeforfatningen i de kongelige danske Stater 1—4. Del. Sorø 1786—89. J. L. A. Kolderup-Rosenvinge, Grundrids af den danske Kirkeret, 2 Udg. Kbhvn. 1851. A. F. Bergsöe, den danske Stats Statistik. 1—4 Bd. Kbhvn. 1844—53. (vgl. die geschichtlichen Werke: Pontoppidan. Ann. Eccl. 3—4 Thl. bis 1700. L. Helweg den danske Kirkes Historie efter Reformationen. 1—2 Bd. Kbh. 1851—55 bis 1825. C. T. Engelstoft Liturgiens Historie Kbh. 1840, und deß. Om Geistligheden som Rigsstand i Danmark. Kh. 1850, auch in N. Hist. Tidsskr. 4 Bd.) H. N. J. Jensen, Versuch einer kirchl. Statistik des Herzogthums Schleswig. Kiel 1843. J. Wiggers kirchliche Statistik. 2 Bde. S. 375 ff.

Sitte ein, und die Adler'sche Agende, die 1797 in beiden Herzogthümern eingeführt wurde, trug dazu bei, die Einförmigkeit des Gottesdienstes zu stören. Die Kirchenverfassung setzt sich zu in den Bischöfen, die bald nach der Reformation Superintendenten genannt wurden. Ihre Zahl blieb dieselbe wie in den katholischen Zeiten, nur wurden die Sitze meier Bischöfe verlegt. Der von Seeland erhielt seine Residenz in Copenhagen, der von Börglum in Aalborg. Nachher ist das Stift Schonen von Dänemark getrennt, und wei kleine neue Bisthümer vom dem fühnen'schen abgesondert worden. Ein Bischof von Island ist an die Stelle der zwei katholischen getreten. Das Bisthum für Schleswig ging urch die Theilungen des Landes ein; nach vielen Abänderungen der Kirchenverfassung urch Superintendenten und Generalsuperintendenten ist jetzt abermals ein Bischof bestellt, er aber keine Bischofsweihe erhält. Der Bischof von Seeland ist der Primas der däniichen Bischöfe, doch ohne andern Vorrang, als daß er die andern Bischöfe ordinirt, den König salbt und den Vortritt hat. Bis 1830 war derselbe Professor der Theologie in Copenagen. Sein Stift ist im Verlaufe der Zeit mit Grönland, den Faröerinseln und den däischen Kolonien außer Europa vermehrt worden, wogegen die Insel Rügen schon längst avon getrennt worden ist. Der König ernannte die ersten evangel. Bischöfe, nachher wurden ie von den Stadt-Pfarrern des betreffenden Stiftes gewählt, bis die Einführung der Souveränetät 1660 der Krone das Wahlrecht zueignete. Der Bischof hat zwar keine Pfarre, st aber verpflichtet, in dem ganzen Bisthum und am Orte, wo er wohnt, zu predigen. Jenes verbindet er mit den Kirchen- und Schulvisitationen, die er alle drei bis fünf Jahre vornimmt. Jede Hard (deren es in den Bisthümern zur Zeit der Reformation, je nach der Größe desselben, 13 bis 36 gab, hatte von 1536 bis 1806 einen Hardprobst als Vorstand, der von den Pfarrern und dem Bischofe gewählt und seit 1660 von dem König bestätigt wurde. Im J. 1806 wurden, um das Schulwesen zu befördern, Amtsröbste bestellt, die abermals 1822 durch Distriktspröbste ersetzt wurden; diese Distrikte umfassen 2 oder 3 Harde. Diese Pröbste bilden mit den Amtmännern die Schuldirektion; die Pröbste sollten eigentliche Kirchenvisitationen halten, allein außer den Schulen geht ihre Visitation nur auf die Pfarrhöfe und Kirchen. Zweimal des Jahres versammelten sich ehemals die Pröbste mit dem Bischof und Stiftsamtmann, theils um die neuen königlichen Gesetze und die Monita der Bischöfe zu vernehmen, theils um geistliches Gericht zu halten. Der König entschied in letzter Instanz in Verbindung mit einigen Gelehrten und Bischöfen. Seit Einführung der Souveränetät besteht als erste Instanz ein Probstgericht, bestehend aus dem Probste und dem weltlichen Richter der Hard; höchste Instanz ist das Landesgericht, worin kein Geistlicher Sitz hat. Die Diöcesansynode findet jetzt einmal des Jahres statt, es sind Versuche gemacht worden, diesen Versammlungen durch wissenschaftliche und pastoraltheologische Verhandlungen ein größeres Interesse zu geben.

Die Pfarrer wurden anfänglich durch sieben Wahlmänner der betreffenden Gemeinde und durch den Magistrat in den Städten gewählt, wo nicht der Adeliche oder die Krone das Patronat besaß; seit 1660 sind die Wahlrechte der Gemeinden und Magistrate, seit 1849 auch die der Adelichen der Krone zugefallen. Was die Kirchenzucht betrifft, so gibt es dafür ältere gesetzliche Bestimmungen, die aber nicht mehr beobachtet werden. Gegenwärtig ist davon die Rede, in jeder Gemeinde einen Gemeinderath zu ernennen, der allerdings segensreich wirken könnte. Der Pfarrer ist der Aufseher der zwei bis vier Schulen, die in seiner Gemeinde sich finden. Die Kinder besuchen die Schule bis zur Confirmation, d. h. bis zum vollendeten 14. Jahre, es sey denn daß sie mittelst einer Dispensation schon früher confirmirt werden. Es gibt im Ganzen 110 sogenannte Personelcapläne, welche Vicare älterer oder kränklicher Pfarrer sind, aber ordinirte Candidaten gibt es nicht. In älterer Zeit fanden sich in den Städten Compastore oder Diakonen; ihre Zahl ist seit 1803 sehr vermindert worden. Im Ganzen zählt man 1024 Pfarrer, 69 Pröbste in den 8 Bisthümern — in Schleswig stehen unter dem Bischof 209 Pfarrer und 10 Pröbste.

Anfänglich wurden die Bischöfe, die Deputirten der Geistlichkeit und der Univer-

ſität ſo wie die der Domcapitel zu dem Reichstag zugezogen, wenn es ſich um Steuerbewilligung handelte. Seit dem 17. Jahrh. trat der geiſtliche Stand als vollberechtigter Reichsſtand auf, nahm Theil an der Königswahl und andern Regierungsgeſchäften und ſpielte namentlich als Bundesgenoſſe der Bürgerſchaft eine bedeutende Rolle beſonders auf dem letzten Reichstage 1660, wo er zur Veränderung der Reichsverfaſſung Vieles beitrug. Derſelbe Reichstag hob dieſe Stellung des geiſtlichen Standes auf. Als nachher durch die Provinzialſtände eine Volksrepräſentation eingeführt wurde (1834), wurde der geiſtliche Stand durch zwei vom Könige gewählte Mitglieder vertreten, bis die jetzige Verfaſſung eingeführt wurde (1849), wonach jeder Staatsbürger durch Wahl des Volkes Volksrepräſentant werden kann.

Die äußere Verwaltung der Kirche, die ſehr ſchwach in der Kirchenordnung angedeutet war, entwickelte ſich in Dänemark nicht zur Conſiſtorialverfaſſung: weder als Sittengerichte, noch als Verwaltungsbehörde finden ſich Conſiſtorien. Ein Gericht dieſes Namens, für Eheſachen ſeit 1542 eingerichtet, hörte 1797 gänzlich auf. Die Sittenpolizei übernahm die Regierung von Anfang der Reformation an; die Könige gaben Verordnungen dafür, welche durch die bürgerlichen Gerichte in Vollzug geſetzt wurden; dieſe legten Geldſtrafen und andere Strafen ſolcher Art, aber auch öffentliche Buße auf. Dies alles wurde im 18. Jahrhundert abgeſchafft, im Jahr 1809 auch das letzte Ueberbleibſel, die ſogenannte Hurenbrüche. Die eigentliche Verwaltung der Kirche beſchränkte ſich auf die durch die Reformation eingeführten Aemter des Biſchofs und des Stiftslehnsmannes, welcher letztere doch von 1581 bis 1660 an die Lehnsmänner der Bezirke einen Theil der Kirchenverwaltung abtreten mußte. Durch dieſe Beamten lenkte der König die Angelegenheiten der Kirche; er zog zwar gewöhnlich die Biſchöfe und andere Gelehrten zur Berathung zu und theilte die kirchliche wie die weltliche Macht in ziemlich unbeſtimmtem Maß mit dem Reichsrathe; aber was in der Kirche geſchehen ſollte, verfügte er unmittelbar durch ſeinen Canzler und oft aus eigenem Gutdünken. Bei der Veränderung der Verfaſſung 1660 war die Errichtung eines Conſiſtoriums in Vorſchlag gebracht und in Ausſicht geſtellt, wurde aber ſogleich aufgegeben; das ſtatt des Kanzleramtes errichtete Kanzleicollegium ſollte die Kirche zugleich mit dem Juſtiz-, Armen- und Unterrichtsweſen u. m. verwalten; ihm zur Seite ſtand einſtweilen ein kirchliches berathendes Collegium (General-Kirke-Inſpections-Collegiet 1737—1791); hatte aber ſehr geringen Einfluß. In dieſem Jahrhundert löste ſich die Verwaltung der Univerſität und der gelehrten Schulen im Königreich 1805 von dieſem Verbande ab, und die däniſche Kanzlei behielt die Kirche und die Volksſchule, bis 1848 ein eigenes Miniſterium für alles, was zur Kirche und zum Unterricht gehört, errichtet iſt (Miniſteriet for Kirke- og Underwiisningsvoſenet). Die Verwaltung der ſchleswig'ſchen Kirche, inſoweit ſie nicht in den Stiften Fühnen und Ripen begriffen war, ging durch die Ausbildung des deutſchen Sekretariats zu einer eigenen Kanzlei für die Herzogthümer auf dieſe über und iſt jetzt mit der geſammten Verwaltung des ganzen Herzogthums auf das Miniſterium für Schleswig übergetragen.

Das Prinzip, das dieſer Verwaltung bis 1848 zum Grunde lag, war die höchſte Gewalt des Königs in allen Angelegenheiten der Kirche. Sie war ihm zwar durch keinen Akt bei der Reformation ausdrücklich anvertraut, aber ſo wie er factiſch der Schutzherr der neuen Kirche war und ihr den Sieg zuführte, ſo ſtellte auch das gleichzeitige Staatsgeſetz, die Handfeſte von 1536, es als die erſte Pflicht des Königs, daß er zur Ehre Gottes und zur Vermehrung des Glaubens das heilige Wort und die Lehre Gottes handhaben und fördern ſollte, und als die abſolute Staatsgewalt an den König 1660 kam, wurde es im Königsgeſetze 1665 in voller Schärfe ausgeſprochen, daß der König als höchſter Richter und Herrſcher auf Erden über Alles und Jedes in der Kirche und Religion wie im Staate die unumſchränkte Macht beſitze, nur daß er die Religion nach der unveränderten augsburgiſchen Confeſſion bekennen und im Reiche handhaben ſollte. Die Folge dieſer Grundſätze war, daß die Könige mit großer Sorgfalt über die Eintracht in der Lehre wachten und dadurch die volle Einſtimmigkeit, die ſich bei der

Reformation bezeugte, lange Zeit hindurch bewahrten; sie hielten jede Abweichung von der lutherischen Lehre, wie sie in Wittenberg gelehrt wurde, von den Grenzen des Reichs ab, und es kam in die letzte Handfeste 1648 das Gesetz hinein, daß der König keine Ausübung einer anderen Religion verstatten dürfe. Die Regel der Lehre sah man in den sächsischen Symbolen überhaupt, doch mit Ausnahme der Concordienformel, die im Königreiche verboten und später (1647) nur in den Herzogthümern eingeführt wurde. Besonders hob man die unveränderte augsburgische Confession hervor, und nachdem mehrere königliche Verordnungen auf dieselbe verwiesen hatten, wurden die Symbole der Kirche vom absoluten König im Landesgesetz 1683 festgestellt: der kleine Katechismus Luthers und die unveränderte augsburgische Confession nebst den drei ökumenischen Symbolen. Dabei ist es ohne allen Versuch einer Veränderung geblieben, und das jetzige Grundgesetz von 1849, das die Volkskirche als die evangelisch-lutherische bezeichnet, hat nur den historischen Namen vorgezogen.

Neben der Staatskirche haben aber zugleich die absoluten Könige anderen Religionsparteien als tolerirten unter verschiedenen Beschränkungen den Eingang in's Reich verstattet. In einigen Oertern (Altona, Fredericia) wurde allgemeine und volle Religionsfreiheit bewilligt; anderswo bekamen die Dissidenten specielle Privilegien. Von Juden, die am frühesten seit dem 17. Jahrhunderte sich ansiedelten und seit 1814 unter sehr günstige Verhältnisse gestellt sind, befinden sich jetzt im Königreiche 4000 (in den sämmtlichen Herzogthümern ebensoviele), aber ihre Anzahl hat sich eben seit 1814 vermindert. Dasselbe gilt von den Reformirten, deren Anzahl im Königreiche auf 900 (in den Herzogthümern 700) angeschlagen wird. Die Römisch-katholischen, die sich anfangs an die französische und österreichische Legationen anschloßen und den meisten Beschränkungen unterworfen waren, obgleich die eingebornen Katholiken seit 1834 in die Volksrepräsentation eintreten konnten, haben zu Copenhagen 1843 eine ansehnliche Kirche erbaut; vor kurzem waren ihrer doch nur 900 im Königreiche (1300 in den Herzogthümern). Wenn hiezu eine kleine Gemeinde von Herrnhutern in Copenhagen (mehrere in den Herzogthümern, wo sie in Schleswig seit 1771 eine ansehnliche Colonie, Christiansfeld, haben), und einige griechisch-katholische, so wie einige anglicanische Christen, die sich größtentheils an die Gesandtschaften anschließen, gefügt werden, so sind alle die Religionsparteien aufgeführt, denen öffentlicher Gottesdienst außer den Freistädten in dem Königreiche erlaubt war: in den Herzogthümern kommen noch Mennoniten (200) und Remonstranten (100) hinzu. Die ganze Summe derselben macht aber gegen die Anzahl der Einwohner gehalten kaum $^1/_8$ pc. aus und auf dem Lande nur 1 auf 4000. Allen Sekten war bis 1848 das Proselytenthum strenge untersagt und Abfall an die Römisch-katholischen wie an die Juden gänzlich den Unterthanen verboten. Als daher vor der Staatsveränderung 1848 die neuen Baptisten ihre Lehre zu verbreiten angefangen hatten, wurde ein Versuch gemacht, die Taufe der Kinder zu erzwingen und die Abgefallenen an die Orte, wo volle Religionsfreiheit verstattet war, zu verweisen; aber die Regierung stand davon ab, und die neue Constitution hat durch das Grundgesetz von 1849 die Stellung aller Dissidenten geändert. Dies Gesetz hat den confessionellen Karakter des Staates aufgehoben, indem an den vollen bürgerlichen Rechten Niemanden Etwas wegen des Glaubensbekenntnisses abgeht, nur in so weit das Gesetz eine bestimmte Volkskirche, die vom Staate unterstützt wird, anerkennt und den König zu derselben sich zu bekennen verpflichtet, hat es auf eine bestimmte christliche Richtung hingewiesen und durch Forderung des religiösen Eides von den Repräsentanten des Volks den Religionsglauben vorausgesetzt. Dabei gestattet es aber die volle Freiheit des Bekenntnisses und des Gottesdienstes, doch so, daß Nichts, was gegen die Sittlichkeit und die öffentliche Ordnung streitet, gelehrt oder vorgenommen werde. Das Gesetz verspricht aber den Dissidenten keine Unterstützung zu ihrem Gottesdienst und spricht von den persönlichen kirchlichen Abgaben nur diejenigen frei, die einem anerkannten Religionsvereine gehören, sonst sind sie gehalten, dieselben an die Volksschule zu entrichten. Aus dieser Verfassung ist schon ein Ehegesetz

geflossen, das die bürgerliche Ehe, doch nur denjenigen, die verschiedenen Bekenntnisses sind oder einem nicht anerkannten Vereine gehören, verstattet; aber andere Gesetze werden noch vermißt. Weil bis jetzt keine Form festgesetzt ist, unter welcher gesetzliche Anerkennung erlangt werden kann, stehen einige Sekten noch in ungewisser Stellung: die Mormonen haben diese Verhältnisse benutzt und vom Staate ungehindert ihr Wesen seit einigen Jahren getrieben.

Der Volkskirche ist eine Verfassung durch ein Gesetz zugesagt; aber noch harret sie der Erfüllung dieser Zusage, um in eng geschlossener Reihe und unter freieren Formen als den von der Staatskirche geerbten ihren Kampf fortzusetzen, nicht eben gegen die abweichenden Lehrsätze, die sich wenig verbreitet haben, sondern vielmehr gegen das Laster, den Tod und den Unglauben, die stetigen Feinde einer christlichen Kirche auf Erden. Dr. **Engelstoft**, Bischof von Fühnen.

E.

Eadmer, Edmer, Ediner, Mönch in Canterbury, von Anselm v. Canterbury in so hohem Ansehen gehalten, daß er Urban II. bat, ihm denselben beizugesellen, damit er nach seinen Befehlen sein Leben ordnen sollte. Anselm bewies ihm solchen Gehorsam, daß er ohne seinen Befehl nicht aufstand vom Bette, ja nicht einmal im Bette sich umwendete. Er wurde 1120 zum Bischof von St. Andrews gewählt, aber Mißhelligkeiten mit dem Schottenkönige Alexander bewogen ihn bald in sein Kloster zurückzukehren. Eadmer gehört zu den bedeutendsten englischen Schriftstellern seiner Zeit. Seine Schriften sind: 1) historia novorum in 6 Büchern, sie behandelt die Geschichte der drei letzten Erzbischöfe von Canterbury, Lanfrank, Anselm, Radulf; 1623 in London v. Selden herausgegeben, auch abgedruckt unter der Gerberon'schen Ausgabe von Anselm's Werken. 2) Das Leben des Anselm in besonderer Bearbeitung, bei Surius und den Bollandisten zum 21. April. 3) Zwei Briefe an die Mönche von Glastonbury über den Leib des heil. Dunstan, an die Mönche zu Wincheſter über die Bischofswahl. 4) Die Leben des heil. Bregwin, Erzbischofs von Canterbury, des h. Oswald, Erzb. von York, des h. Odo, Erzb. von Canterbury, sämmtlich in Warton's Anglia sacra. 5) das Leben des h. Wilfrid v. York bei den Bollandisten vom 24. April. 6) Außerdem einige früher fälschlich dem Anselm zugeschriebene Schriften: de excellentia b. Mariae v., de Quatuor virtutibus, quae fuerunt in b. Maria v., de beatitudine coelestis patriae, de similitudinibus S. Anselmi. Warton und Cave führen noch andere Schriften an. **Herzog.**

Ebal, s. Palästina.

Ebbo, Erzbischof von Rheims, hat eine traurige Berühmtheit erlangt durch sein schändliches Benehmen gegen seinen Wohlthäter, Ludwig den Frommen. Er war geboren im Schooße einer Bauern-Familie auf einem der königlichen Landgüter Karl's des Großen, wurde so Milchbruder Ludwigs des Frommen, mit ihm erzogen und unterrichtet, und aus einem Leibeigenen ein Freier, darauf ein Geistlicher. Ludwig, der ihn sehr schätzte, machte ihn zu seinem Archivar, später, nach Ludwig's Thronbesteigung, auf seinen Vorschlag hin, wurde er Erzbischof von Rheims. Er übernahm darauf, dem Rathe Ludwig's folgend, im Auftrage des Pabstes, eine Mission nach Dänemark, worin er jedoch bald von Ansgar abgelöst wurde; es assistirte bei der Weihe desselben zum Erzbischof von Hamburg. Darauf befleckte er seinen Karakter und sein Andenken durch die thätige Theilnahme an den Ränken Lothars gegen seinen Vater, die mit dessen Thronentsagung und schimpflicher Buße endeten: Ebbo stand an der Spitze der geistlichen Versammlung, die über den Kaiser das Absetzungsurtheil und die öffentliche Bußstrafe aussprach 833. Doch als bald darauf dem Kaiser wieder Alles zufiel, wurde Ebbo im Kloster Fulda gefänglich gehalten 834. Er war zugegen bei der feierlichen Wiedereinsetzung Ludwig's in der Stephanskirche zu Metz, und erklärte, daß dem Kaiser Unrecht geschehen

sey. Darauf trat Ludwig auf einem Tage in Diedenhofen als Kläger gegen Ebbo auf. Dieser kam der Entsetzung durch freiwillige Entsagung zuvor 835, er wurde in das Kloster Fulda verwiesen, wo er bis zum Tode Ludwig's blieb 840. Sobald diese Nachricht an ihn gelangte und da er zugleich erfuhr, daß Lothar mit einem Heere aus Italien aufgebrochen sey, um sich der ganzen Monarchie zu bemächtigen, verband er sich mit diesem und erhielt durch ihn sein Erzbisthum zurück 840. Doch bald mußte er dasselbe wieder verlassen; später wurde er sogar von Lothar verlassen, und mußte sich bis zu seinem Tode 851 mit dem Bisthum Hildesheim begnügen. Ebbo hatte sich vorgenommen, ein Pönitentialbuch zu schreiben. Da er im Drange der Umstände nicht dazu kam, veranlaßte er seinen Freund, Halitgar, nachmals Bischof v. Cambray, diese Arbeit zu übernehmen. Was er geschrieben, ist unbedeutend. S. über ihn *Harduin*, Collectio conc. T. IV. V. Histoire littéraire de la France. T. V. Gallia christiana T. IX.

Herzog.

Ebed Jesu (syrisch „Knecht Gottes," arabisch 'Abd Jeschû'a), mit dem Beinamen Bar Brika („Sohn des Gesegneten") einer der vielseitigsten nestorianischen Theologen, wurde um die Mitte des 13. Jahrh. auf der Tigris-Insel Gozarta geboren. Wo er seine Studien gemacht habe, ist unbekannt; seine Schriften, besonders die dogmatischen, lassen eine eingehendere Beschäftigung mit Philosophie und Dialektik voraussetzen; auch die Werke des großen Jakobiten Barhebraeus, dessen Glanzperiode er als jüngerer Zeitgenoß miterlebte, sind ihm vertraut gewesen. Neben seiner Muttersprache war ihm das Arabische ganz geläufig und das Griechische nicht fremd. Er wurde frühzeitig zum Bischof von Sindschar und Arabien berufen; diese Stellung hatte er noch im J. 1285 inne, in welchem er als solcher eine Evangelienharmonie schrieb, deren in einer darnach gemachten Kopie der Vatikana gedacht wird. Bald darauf aber, wohl noch vor 1287, wurde er durch den nestorianischen Patriarchen Jaballaha zum Metropolitan von Nisibis oder Zoba befördert, und er dankte diesem seinem Gönner durch die Zueignung einer Gedichtsammlung „Paradies Edens" im J. 1291. Nach einer anerkannt segensreichen Wirksamkeit starb er im Anfang des Nov. 1318, in welchem Jahre kurz vorher die von ihm noch besuchte Synode Timotheus II. seine beiden Bearbeitungen der Canones als besonders empfehlenswerth hervorgehoben hatte. Er hat gegen 20 Werke vorwiegend theologischen Karakters hinterlassen; darunter besonders: ein exegetisches Werk über das A. und N. T. (nicht allegorisirend, wie man seit Hottingers Angabe vielfach gemeint hat); drei dogmatische über die Fleischwerdung des Logos, über die Sakramente der Kirche und das mit großem philosophischem Geschick gearbeitete „Buch des Edelsteins über die Wahrheit des Glaubens" (syr. und lat. herausgeg. von *A. Mai*, Scriptt. vett. 10, 317—366), vom Verfasser auch arabisch übersetzt; gleichfalls mit dogmatischen Fragen beschäftigte sich der größere Theil seiner Briefe; mehr das praktische Leben der Kirche berühren seine homiletischen, polemischen und kirchenrechtlichen Werke, unter denen besonders seine „Abgekürzte Sammlung von Synodal-Canones" (2 Handschriften im Vatikan) und „das Buch der Ordnung der Entscheidungen und kirchlichen Gesetze" hervortreten. Ganz theologisch ist auch seine Gedichtsammlung „Paradies Edens," von 50 Gedichten, welche in die beiden Abtheilungen Henoch und Elias zerfallen, in der Absicht abgefaßt, den Arabern gegenüber die Gewandtheit der syrischen Sprache zu zeigen, mit der Dreieinigkeit beginnend und mit der Auferstehung endend. (Weiteres bei *Assemani*, Bibl. or. 3, 1. p. 325 sqq.) Mehr das Weltliche berühren seine zwölf poetischen Traktate über alle Wissenschaften (eine Art Encyklopädie), sein „Buch der Philosophie der Griechen" und seine Auslegung des Briefes des Aristoteles an Alexander. Literarisch wichtig ist sein gereimter Katalog von etwa 200 syrischen Schriftstellern (vortrefflich herausg. u. erläutert von *Assemani*, Bibl. or. 3, 1. p. 1—362), an dessen Schluß (S. 325 ff.) er auch seine Schriften aufzählt. Außer diesen syr. Werken hat er sich auch im Arab. versucht, mit der schon genannten Bearbeitung seiner Glaubenslehre und mit einem nicht näher nachweisbaren historischen Buche. — Zu vergl. über ihn *Assemani*, a. a. O., A. G. **Hoffmann** in

Bertholdt's krit. Journal 14, 288 f. und der oberflächliche Artikel von St. Martin, Biogr. univers. 12, 438.

Streng zu unterscheiden von ihm ist ein anderer Ebed Jesu, gleichfalls nestorianischer Patriarch, der im J. 1562 zu Rom seinen Glauben abschwor, s. Assemani, a. a. O. 1. S. 536 f. **A. Gosche.**

Ebed Melech, s. Jeremia.

Ebenbild Gottes. Der Begriff des göttlichen Ebenbildes ist ein Grundbegriff der christlichen Anthropologie und ein sehr wichtiger Mittelbegriff für die Theologie Christologie und Soteriologie, dessen Einfluß bis in die Eschatologie hineinreicht — wie denn seine Auffassung immer mehr oder weniger im Zusammenhang mit der der übrigen Lehren und speziell der Heilslehre gestanden ist. Ihre Wurzeln schlägt die Lehre vom göttlichen Ebenbilde in der heiligen Schrift. Im Schöpfungsbericht derselben heißt es (1 Mos. 1, 26.), daß Gott bei sich gesprochen: „lasset uns Menschen machen בְּצַלְמֵנוּ und כִּדְמוּתֵנוּ (in unserm Bilde nach unsrer Aehnlichkeit)“, und jene erstere Fassung kehrt bei dem Akt der Erschaffung selbst (v. 27.) wieder, sowie auch später nach eingetretener Sünde (c. 9. 6.). Zwischen צֶלֶם und דְּמוּת besteht hiebei, wie aus der Vergleichung von c. 5, 3. und 9, 6. hervorgeht, kein weiterer Unterschied als der, daß jener die concrete, dieser die abstrakte Bezeichnung des Begriffes ist.

Dagegen weisen die gebrauchten Präpositionen auf ein zweifaches Verhältniß des Menschen zu Gott hin, indem ב ein Verwandtschaftsverhältniß mit Gott angiebt, in welchem der Mensch als solcher steht, also eine seinem Wesen selbst einerschaffene, dasselbe constituirende Beschaffenheit, dagegen כ ein Verwandtschaftsverhältniß, gemäß welchem, d. h. in der Richtung, wornach er geschaffen ist, so daß darin zugleich die Norm für seine freie Entwicklung, womit er bei der Schöpfung aber bereits in Uebereinstimmung gesetzt ist, ausgesprochen liegt — jenes somit eine Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, welche unveränderlich besteht, diese aber eine solche, welche er möglicherweise verlieren kann. Im Alten Testamente ist diese Unterscheidung im Gebrauch der Präpositionen durchweg festgehalten, wie aus der Vergleichung von sämmtlichen oben angeführten Stellen erhellt, nur der Neutestamentliche Gebrauch in Jak. 3, 9. weicht davon ab.

Wenn aber in jenem Berichte die Bestimmung zur Herrschaft über die äußere Natur unmittelbar an die Gottesbildlichkeit angefügt ist, so soll damit nicht das Wesen dieses Ebenbildes, sondern seine inbegriffene Wirkung und Folge ausgesprochen seyn.

Das Neue Testament sagt ebenfalls ein Zweifaches vom Ebenbild Gottes im Menschen aus. Einerseits erkennt es im sündigen Menschen dasselbe noch an, wenn in 1 Kor. 11, 7. der Mann (im Unterschied vom Weibe und hiemit in Bezug auf seine Herrscherstellung zur Welt) εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ genannt wird, wenn Jakobus (3, 9.) von der Zunge sagt, daß sie die Menschen verfluche, welche nach der Aehnlichkeit Gottes gemacht sind, und Paulus (Ap.G. 17, 28.) den Ausspruch eines heidnischen Dichters τοῦ γὰρ γένος ἐσμέν aufnimmt. Andrerseits aber redet das Neue Testament davon, daß wir den neuen Menschen anziehen sollen, welcher erneuert wird zur Erkenntniß nach dem Bilde deß, der ihn geschaffen hat (Col. 3, 10.) und welcher nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit (Eph. 4, 24.) — wobei die letzteren Worte anzeigen, daß diese Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes nicht das Wesen des Menschen an sich, sondern die sittliche Zuständlichkeit desselben, diese aber auch in ihrem innersten Kernpunkte (v. 23. ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς) betreffe. Während aber hienach dem Menschen das göttliche Ebenbild nur innerhalb gewisser Schranken zugeschrieben wird, so heißt dagegen Jesus Christus in absoluter Weise Bild Gottes (2 Kor. 4, 4.), Bild des unsichtbaren Gottes (Col. 1, 15. vgl. Hebr. 1, 3.). Und jene unsre Erneuerung zum Bilde Gottes geht eben von Ihm aus, so daß wir nach dem Bilde Gottes erneut nur werden, indem wir gleichgestaltig werden dem Bilde des Sohnes (σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ Röm. 8, 29. vgl. 1 Kor. 15, 49.), was von einer Klarheit zur andern geschieht (2 Kor. 3, 18.). Und die dadurch vermittelte Vollendung

beſteht darin, daß wir als Kinder Gottes ihm (Gott) ὅμοιοι werden, indem wir ihn ſehen werden wie er iſt (1 Joh. 3, 2.).

Bei den Kirchenvätern finden wir die mannichfachſten Aeußerungen über das Ebenbild Gottes, das ſie im Gegenſatz gegen einzelne Sekten (Enkratiten, Severianer) dem Manne und Weibe gleicherweiſe zuſchrieben. Doch treffen ſie im letzten Grunde darin zuſammen, daß darunter die dem Menſchen anerſchaffenen beſondern, vor den andern Weſen ihn auszeichnenden Vorzüge zu verſtehen ſeyen, vornehmlich Vernunft und Freiheit (*Gregor. Nyss.*, de homin. opif. c. IV. V. or. XVI.), wozu frühere lateiniſche Väter, wie Irenäus (adv. haer. V. 6.) ꝛc. noch eine leibliche Gottähnlichkeit fügen, während die Audianer das Ebenbild auf dieſe leibliche Seite beſchränken (*Theodoret.*, hist. eccl. IV. 9.), die Alexandriner dagegen, auch Auguſtin, es davon ausſchließen (*Clemens*, Strom. II, 19.). Ebenſo pflegen ſie zugleich dem göttlichen Ebenbilde eine Beziehung auf die ſittliche Seite in der Rechtbeſchaffenheit vor Gott zu geben, und die Harmonie der niedern Seelenkräfte mit den höheren, ſo wie den Beſitz der Unſterblichkeit nach Seite des Leibes und die Herrſchaft über die andern Geſchöpfe damit zu verbinden. Einzelne nehmen überdies eine Bekräftigung und Verſiegelung des göttlichen Ebenbildes durch die Einwohnung des heil. Geiſtes im Menſchen an, welche ſie zwar als beſondere Gabe und ſelbſt Gnadengabe, doch aber zugleich als etwas zur Geſundheit des ganzen Menſchen Gehöriges betrachten (*Cyr. Alex.* Thes. XXXIV. dial. VI.). Auf dieſe verſchiedenen Seiten wird in vielfacher Weiſe der Gegenſatz von imago und similitudo angewandt, den die Scholaſtiker ſchließlich dahin feſtſtellen, daß ſie unter imago, welche nach der Sünde noch, obwohl geſchwächt, verblieben, den Inbegriff der anerſchaffenen natürlichen geiſtigen Kräfte, ſpeziell Vernunft und Freiheit, und unter similitudo, welche durch die Sünde verloren worden, die gottgefällige ſittliche Beſchaffenheit derſelben, reſp. die durch die göttliche Gnade bewirkte Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Willen verſtanden (*Hugo Vict.* de sacram. L. 1. P. 6. c. 2. *Petr. Lomb.* sent. L. II. dist. 16. D). Das Tridentinum erwähnt des göttlichen Ebenbildes im Menſchen nicht mit Worten; der Catechismus Romanus aber ſetzt es in die eigenthümlichen natürlichen Anlagen der menſchlichen Seele, indem es nach den über den Leib Adams gegebenen Beſtimmungen heißt: quod autem ad animam pertinet, eum (hominem) ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit — wobei jedoch nicht deutlich erhellt, in welchem Verhältniß dieſes liberum arbitrium zur imago dei in der Seele ſtehe. Ebenſo bleibt undeutlich, ob die folgende (mit praeterea eingeleitete) Unterordnung der Begierden unter die Herrſchaft der Vernunft noch mit zum Ebenbilde ſelbſt zu rechnen ſey. Nur das iſt aus dem gebrauchten addidit zu entnehmen, daß das originalis justitiae admirabile donum etwa Selbſtſtändiges, nicht dazu Gehöriges ſey (Cat. Rom. I. 2. 19.). Von den Theologen der katholiſchen Kirche pflegen die obigen Beſtimmungen der Scholaſtik über den Unterſchied von imago und similitudo feſtgehalten zu werden. Ferner wird die justitia originalis, als donum supernaturale, welches dem Menſchen durch beſondere Gnade zu Theil geworden, ſo dargeſtellt, daß ſie den im Weſen des Menſchen beſtehenden natürlichen Zwieſpalt zwiſchen den obern und niedern Kräften (Geiſt und Fleiſch, Vernunft und Sinnlichkeit) ausgleiche und hiedurch in der imago die similitudo, die Richtung der Kräfte auf Gott bewirke (*Bellarmin.*, de gratia primi hominis V, 5.).

Während die katholiſche Kirche bei dieſen ihren Beſtimmungen von der jetzigen durch die Sünde verurſachten Wirklichkeit des menſchlichen Weſens ausgeht, in Bezug auf welche die Gottesgemeinſchaft als ein superadditum, nicht zum Weſen des Menſchen ſelbſt Gehöriges erſcheinen könnte, ſo verſetzt ſich dagegen die evangeliſche Kirche bei ihren Beſtimmungen über das göttliche Ebenbild in das wahre Weſen des Menſchen ſelbſt, wodurch ihre Sätze an Einfachheit und Klarheit, wie auch an Wahrheit gewinnen. Von der Unterſcheidung zwiſchen imago und similitudo, ſo wie von der Gottesbildlichkeit des menſchlichen Weſens an ſich abſehend bezieht ſie das Bild Gottes auf die religiös-ſittliche Beſchaffenheit deſſelben, und mit der justitia originalis es identificirend, ſetzt ſie es in

die innere Lebensgemeinschaft mit Gott, nämlich in: haec dona, notitiam dei certiorem, timorem dei, fiduciam dei aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi (Apol. I. 17. cf. Form. concord. sol. decl. I. 10.). Und zwar faßt sie diese habituelle Gottesbildlichkeit nicht als besondere Zugabe, sondern als einen im Wesen des Menschen begründeten und mit diesem als seine naturgemäße Beschaffenheit gesetzten Zustand auf, will aber mit der hinzugefügten Beschränkung „aut certe“ andeuten, daß derselbe in Adam noch nicht vollendet, sondern, obwohl wirklich und ungetrübt, doch nur in der Richtung und erst im Keime vorhanden gewesen sey. Uebrigens wollte die evangelische Kirche mit dieser Betonung der religiös-sittlichen Seite die Gottesbildlichkeit des menschlichen Wesens an sich keineswegs läugnen, sondern im Interesse der Lehre von der Erbsünde nur dies feststellen, daß das Ebenbild Gottes im Menschen nicht bloß geschwächt, sondern wirklich verloren sey, womit sie auch nach jener Seite vollkommen im Rechte ist. (Ueber den confessionellen Gegensatz vgl. J. Ad. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogm. Gegensätze der Kath. u. Prot., und K. M. Nitzsch, protest. Beantwortung der Symbolik Möhlers ꝛc.) Die altkirchlichen Dogmatiker aber haben die Lehre nach der andern Seite noch weiter fortgebildet, indem sie von der imago dei specialiter accepta die generaliter accepta unterschieden, worunter sie generalem quandam analogiam cum deo, nämlich die menschliche Begabung mit Vernunft und freiem Willen verstanden (*Quenstedt*, II. p. 3). Von diesem im Menschen befindlichen Ebenbild Gottes aber unterschieden sie zugleich und setzten über dasselbe diejenige Gottes-Ebenbildlichkeit, welche dem Sohne Gottes von Ewigkeit zukommt, und bezeichneten sie als imago substantialis, während jene bloß accidentalis sey.

Hievon ist nun auch zu einer richtigen Erfassung des göttlichen Ebenbildes auszugehen. Gott als absoluter Geist, dessen wesentliches Leben Liebe ist, kann nicht anders als sich selbst in einem ewigen Gegenstand seiner Liebe, der ihm wesensgleich ist, objektiviren. Dies ist der Sohn, das ewige, absolute, immanente Ebenbild Gottes. Indem aber Gott nach seiner unergründlichen, überströmenden Liebe Wesen auch außer sich hervorruft (schafft), denen er sein seliges Leben durch Aufrichtung seines Reiches mittheilen will, so kann er, als das Urbild der Vollkommenheit, nichts anders denn sein Bild selbst, wie er es ewiglich im Sohne schaut, geschöpflich darstellen. Dieses geschöpfliche Ebenbild Gottes ist der Mensch. Der Mensch ist der eigentliche Gegenstand der Schöpferthätigkeit Gottes, wie dies in dem von Gott für die Erschaffung desselben besonders gefaßten Entschluß angedeutet ist (1 Mos. 1, 26. vgl. Ps. 8.), und die Menschheit ist berufen, die eigentliche Gliedschaft in seinem Reiche zu bilden. Die gesammte Naturwelt aber (wie in ihrer Weise auch die Engelwelt Hebr. 1, 14.) ist nur für den Menschen in's Daseyn gerufen, weßhalb der Mensch auch dann erst erschaffen worden, als die übrigen Geschöpfe bereits vorhanden waren; und durch ihn hindurch erst fallen die Strahlen des göttlichen Bildes auch auf die Welt außer ihm. Was in den übrigen Geschöpfen nur einzeln, nur je nach dieser oder jener Seite dargestellt und ausgeprägt ist, ist in ihm (als dem *μικρόκοσμος*) zur höhern Einheit befaßt; dies aber nur dadurch, daß in ihm (als *μικρόθεος*) allein das persönliche Geistesleben Gottes sich kreatürlich wiederspiegelt, daß er durch direkte Einhauchung des göttlichen Lebensodems, des Geistes, eine geistige, selbstbewußte und selbstmächtige, eine persönliche Seele geworden ist. Der Mensch ist Gottes Ebenbild als Persönlichkeit. Nicht so jedoch, daß diese Gottesbildlichkeit auf die Persönlichkeit des Menschen in ihrer abstrakten Unterscheidung von seiner Natur zu beschränken wäre; sondern gleichwie Gott selbst nicht abstrakter, sondern konkreter Geist ist, stehend in der lebendigen Einheit einer unendlich reichen und herrlichen, für die irdische Naturwelt urbildlichen Fülle von Lebenskräften, so auch umfaßt die Gottesbildlichkeit im Menschen zugleich dessen gesammte Natur, welche in der Fülle ihrer organischen Kräfte seinem persönlichen Wesen als homogenes Substrat des Daseyns und Lebens dient. Speziell erstreckt sie sich auch auf seinen Leib als das äußere Spiegelbild und hiemit Wohnung und Organ der Seele. Der Mensch ist Ebenbild Gottes

in der Totalität seines Wesens. Indem der Mensch aber so in sich selbst Gottes Bild ist, wird er es zugleich auch für die Welt, welcher er als Repräsentant Gottes gegenübersteht, welcher er in relativer Weise ihr Gott ist — ein Verhältniß, worin seine nach der Schrift (1 Mos. 1, 28—30.) ihm zugewiesene Herrscherstellung zur äußern Welt ihre innere Begründung hat. Insoweit ist nun das Ebenbild Gottes dem Menschen substantiell eigen und hiemit unvergänglich. Dieser substantiellen Seite entspricht aber auch eine habituelle. Indem nämlich Gott als Geist Liebe ist, ist der Mensch als Persönlichkeit zum Leben der Liebe bestimmt und unmittelbar in dasselbe durch die Gemeinschaft mit Gott hineingestellt. Vom Gemüth aus aber, dem persönlichen Lebenscentrum, offenbart sie die Macht der Liebe nach Seite der Erkenntniß als Wahrheit und Weisheit (objektiver- und subjektiverseits) und nach Seite des Willens als Freiheit und Heiligkeit (formaler- und materialerseits) — so jedoch, daß diese geistigen Zustände in ihrer ursprünglichen, angeschaffenen Unmittelbarkeit einen Zustand theils unerprobter Unschuld, theils erst sich entfaltender Keimlichkeit darstellen. Von dieser habituellen Gottesbildlichkeit ist die Gerechtigkeit, die Rechtschaffenheit vor Gott der objektive Reflex, wie die Seligkeit die subjektive Folge davon ist. Im Leibe ferner wirkt jene Gottesbildlichkeit die Unsterblichkeit (posse non mori), da die äußere Scheidung der Kräfte (der Tod) erst als Wirkung des innern Geschiedenseyns vom Lebensprinzip eintritt. Im Verhältniß zur Welt aber gewinnt der Mensch dadurch jene Herrschermacht, wornach die Welt ihm in Liebe, nicht mit Zwang unterthan ist, und er vermöge seiner durchdringenden Erkenntniß ihres Wesens (1 Mos. 2, 19. 20.) Gottes Willen und Leben in ihr zur Ausprägung bringen kann. Diese mit dem gottesbildlichen Wesen des Menschen ursprünglich gesetzte habituelle Seite des göttlichen Ebenbildes, welche den naturgemäßen, gesunden Bestand des menschlichen Wesens bildet, ist durch die Sünde verloren gegangen, indem das Leben der Liebe aus Gott, der innerste Nerv desselben, durch die Selbstsucht aus dem inwendigen Menschen verdrängt wurde. Wiederhergestellt aber konnte es nur dadurch werden, das das absolute Ebenbild Gottes, der Sohn, der Quell des Liebelebens für die Welt, in welchem (in dessen Bild) der Mensch geschaffen worden, in das Menschenwesen und zwar in die durch die Sünde entstandene Fleischesgestalt desselben eintrat. Jesus Christus, der Sohn Gottes im Fleische, ist die konkrete persönliche Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in der Menschheit. Und dadurch, daß er in seinem Fleische durch das Sühnopfer seines Todes die Macht der Sünde für uns zerbrochen und in seiner Auferstehung unsre Natur zur Verklärung erhoben hat, ist die Menschheit theilhaftig worden der göttlichen Gerechtigkeit und geistlichen Herrlichkeit, die in ihm ist. Durch den heiligen Geist, welcher die Liebe Gottes in unsre Herzen ausgießt, werden wir zum Bilde Gottes erneuert in Wahrheit und Gerechtigkeit, bis sich einst dasselbe in uns vollenden wird und wir Gott als seine Kinder im Sohne schauen werden von Angesicht zu Angesicht.

Vgl. E. Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe. Stuttg. 1843. I. S. 34 ꝛc. J. T. Beck, die christl. Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden. Stuttg. 1841. I. §. 19. H. Martensen, die christl. Dogmatik. Kiel 1850. S. 156. J. Chr. K. Hofmann, der Schriftbeweis. Nördlingen 1851. I. S. 248—254. G. Thomasius, Christi Person und Werk. Erlangen 1853. I. S. 147—224. Schoeberlein.

Eben-Ezer oder Eben-ha-Ezer, d. h. Hülfsstein, ist der Name eines Denksteines, welchen Samuel zwischen Mizpah und Schen (welches letztere vielleicht auch nur einen einzeln stehenden Felsenzahn bezeichnet) errichtete zum Andenken an den in jener Gegend erfochtenen Sieg Israels über die Philister, deren Herrschaft durch denselben für längere Zeit gebrochen wurde, nachdem sie mehrere Jahre gedauert hatte, 1 Sam. 7, 12. Die Begebenheit fällt in den Anfang der Richterwürde des genannten Propheten. In der nämlichen Gegend hatten sich einige Jahre zuvor die Söhne Israel's gelagert vor jenem unheilvollen Feldstreit, in welchem sogar die Bundeslade an die Philister verloren ging, 4, 1.; 5, 1., in welchen Stellen also per prolepsin bereits dieser Orts-

name gebraucht ist, da derselbe 7, 12. erst von jenem spätern Siege abgeleitet wird. Möglich ist es, daß bei der Denksäule auch eine Ortschaft sich befand, die Localität ist jedoch noch nicht wieder aufgefunden, ist aber jedenfalls westlich oder südwestlich von dem im Stamme Benjamin gelegenen Mizpah (s. d. Art.) gegen das im Gebirge des Stammes Juda befindliche Aphek hin zu suchen, s. Ewald, Gesch. Isr. II, 1. S. 421. 440. Rüetschi.

Eber, Paul, gehört zu den merkwürdigen Theologen seiner Zeit sowohl durch seine Verbindung mit ausgezeichneten Männern seiner Zeit, als auch durch die Wirksamkeit in seinem amtlichen Berufe, durch seine Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten und kirchlichen Streitigkeiten, endlich auch durch seine Thätigkeit als Schriftsteller und Liederdichter. Sein Vater hieß Johann Eber, und lebte als Bürger und Schneider zu Kitzingen in Franken; seine Mutter hieß Margaretha Eber, geb. Pflaum. Seine Eltern hatten noch einen Sohn, Johannes, Paul war der jüngere und wurde am 8. Novbr. 1511 zu Kitzingen geboren. Hier erhielt er den ersten Unterricht. Im 12. Jahre (1523) kam er zur weiteren Ausbildung nach Ansbach auf die Schule, wo er bei dem Bürger Paul Rothaler Pflege und Aufnahme fand. In demselben Jahre starb seine Mutter und er selbst kränkelte, daß der Vater beschloß, ihn zu sich kommen zu lassen. Auf der Reise in die Heimath verunglückte er mit einem Pferde so, daß er buckelig wurde und ein volles Jahr zu Hause bleiben mußte. Nach seiner Genesung kam er im Jahr 1526 auf das neu gegründete Gymnasium nach Nürnberg, wo er namentlich Joachim Camerar, Joh. Kezmann, Eoban Heß und Michael Roting zu Lehrern hatte, unter deren Leitung er in den verschiedenen Theilen des Unterrichts sich so glücklich entwickelte, daß er im Jahr 1532 die Universität Wittenberg beziehen konnte und für seine weitern Studien sowohl vom Rathe als auch von einer Patricierfamilie zu Nürnberg unterstützt wurde. In Wittenberg hatte er die Koryphäen der Reformationszeit, einen Luther, Melanchthon, Jonas, Cruciger, Bugenhagen ꝛc. zu Lehrern; besonders schloß er sich an Melanchthon an. Sein wissenschaftliches Streben war so rühmlich, daß er bereits 1536 zum Magister der Philosophie promovirte und schon 1537 in die philosophische Facultät eintrat. Von jetzt an schloß er mit Melanchthon ein enges Freundschaftsbündniß, der nicht leicht Etwas unternahm, ohne Eber's Rath gehört zu haben, weshalb Eber scherzweise Repertorium Philippi genannt wurde. Von dem intimen Verhältnisse Beider zu einander zeugen auch zahlreiche Briefe, welche Melanchthon an Eber richtete und im Corpus Reformatorum mitgetheilt sind. Auch Luther setzte ein großes Vertrauen auf ihn; mit Beziehung auf den Namen »Paulus« erwartete er von ihm die standhafte Bewahrung des Evangeliums nach dem Vorbilde des Apostel Pauli (s. die handschriftl. Geschichte Ratzeberger's über Luther u. s. Zeit, v. Neudecker. Jen. 1850. S. 131 f.). Eber beschäftigte sich damals hauptsächlich mit Privatunterricht in den philosophischen Disciplinen, mit Repetitorien und Disputirübungen, auch begann er die Auslegung der paulinischen Briefe. Im Jahr 1541 verheirathete er sich, durch Melanchthons Vermittelung, mit Helena Küffner aus Leipzig; aus seiner Ehe stammen 9 Söhne und 4 Töchter, von denen jedoch nur 2 Söhne und 2 Töchter ihn überlebten. Einige Jahre nach seiner Verheirathung, 1544, wurde er Professor der lateinischen Grammatik; neben derselben las er nicht bloß über lateinische Autoren mit großem Beifalle, sondern er lehrte auch noch viele philosophische Disciplinen, besonders Physik. Die Belagerung Wittenbergs hemmte seine Lehrerthätigkeit, doch blieb er mit Cruciger und Bugenhagen in Wittenberg zurück. Mit Eifer und Ruhm begann er erst am 23. October 1547 seine Vorlesungen wieder. Im Jahr 1550 erscheint er als Decan der philosophischen Facultät, von 1551—1552 als Rector und dann bis 1553 als Vicerector der Universität. Nach dem Tode des Joh. Förster (1556) erhielt er das Predigtamt an der Schloßkirche zu Wittenberg und die Professur der hebräischen Sprache an der Universität (1557). Doch schon im Jahr 1559 legte er jenes Amt wieder nieder, indem er, nach dem Tode Bugenhagens, der ihn ordinirt hatte, zum Stadtpfarrer von Wittenberg und zum Generalsuperintendenten des Kurfürstenthums ernannt wurde; in demselben

ahre promovirte er zum Doctor der Theologie und im März 1560 trat er in die theologische Facultät ein. Von jetzt an wandte sich seine akademische Thätigkeit vorzugsweise r Theologie zu; er setzte 1561—1562 die lateinischen Predigten, die Melanchthon gelten, und ein Collegium über den Römerbrief, das Melanchthon nicht beendigt hatte, rt, las bis 1563 über die Evangelien und die Apostelgeschichte, später über die Sprüche alomo's. Dabei entwickelte er als Generalsuperintendent durch Inspectionen und Visitionen eine höchst segensreiche Thätigkeit. Von seiner Geschicklichkeit im Predigen zeugen namentlich seine Katechismuspredigten, die er 1562 hielt, beim Vortrage nachgeschrieben nd von Theophilus Feurelius herausgegeben wurden (Nürnb. 1577). Doch auch die roßen Tagesfragen nahmen ihn in Anspruch, zogen ihn in die öffentlichen Angelegenheiten und kirchlichen Streitigkeiten. Damals bewegte namentlich das Augsburger Interim die protestantische Kirche, dem er entschieden entgegentrat; mit seinen Collegen verfaßte er eine Menge Facultätsgutachten. Im Jahr 1548 betheiligte er sich am Convente i Pegau, im Jahr 1557 am Colloquium zu Worms, im Jahr 1564 ging er auf einige eit nach Jena, um Angelegenheiten der Universität zu ordnen, im Jahr 1568 berief n der Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg zur Beilegung kirchlicher Streitigkeiten nach Ansbach, und dann reiste er zum Colloquium nach Altenburg, wo er bis i den März 1569 verweilte. Bei allen diesen vielfachen Geschäften wurde er noch in die sinphoristischen und krypto-calvinistischen Streitigkeiten tief verwickelt, und zugleich entfaltete er eine bedeutende schriftstellerische Thätigkeit. So lange er in die theologische acultät noch nicht eingetreten war, bezog sich diese Thätigkeit besonders auf Schriften chichtlichen und philosophischen Inhaltes. Wir nennen in dieser Beziehung besonders ine Historia populi judaici a reditu ex Babylonico exilio usque ad ultimum excidium erosolymae. Witeb. 1548, neu aufgelegt 1562, deutsch Nürnb. 1667, die in das Franösische übersetzt wurde und von der auch eine holländische Uebersetzung erschienen seyn ll; Calendarium historicum, Witeb. 1550, wiederholt aufgelegt, deutsch bearbeitet von ber's Söhnen, Johann und Martin, Wittenb. 1582, französisch übersetzt, Genf 1639; cripta publice proposita a Professoribus in Academia Witebergensi, Witeb. 1553; ppellationes Quadrupedum, Insectorum, Volucrum, Piscium, Frugum, Leguminum, lorum et Fructuum communium, Witeb. 1556, — eine Schrift, die Eber mit Caspar eucer herausgab. Zu Jo. Moningeri Genealogia h. e. brevis descriptio famil. Juliae sque ad Neronem, Witeb. 1556, schrieb er die Praefatio. Auch sein Buch De vita et criptis C. Plinii, Witeb. 1556, gehört hierher. Seit seinem Eintritte in die theologiche Facultät bezog sich seine literarische Thätigkeit vorzugsweise auf theologische Werke. ierher gehört besonders sein: Unterricht und Bekenntniß vom h. Sacrament des Leibs nd Bluts unsers Herrn Jesu Christi, Wittb. 1562, lateinisch ebend. 1563; vgl. dazu r. Jo. Aurifabri de Confessione Eberi bei Strobel, Beitr. zur Lit. I. 2. S. 500; eschlechtsregister Christi; die auf Befehl des Kurfürsten August von Sachsen herausgegebene Biblia latina, quibus exhibetur quidem versio vulgata, ita autem correcta, ut ova fere esse videatur. Addita est ipsa Lutheri versio germanica. Vitemb. 1565. Eber bearbeitete das A. T., Major das N. T. Eine zweite Ausgabe besorgte Paul rell 1574, der sie von vielen Druckfehlern reinigte; Psalterium cum Argumentis. Nach einem Tode erschien noch von ihm durch Cellarius: Expositio Evangeliorum Dominicarum. Francof. 1576. Auch als geistlicher Liederdichter hat Eber einen rühmlichen Namen, s. Raumer, Sammlung geistlicher Lieder, Bas. 1831. Mehrere von Eber verfaßte Kirchenlieder, die Zeugniß geben von der Innigkeit und Wärme seines Gefühles wie von der Lebendigkeit seines Glaubens, sind noch in Gesangbüchern zu finden. Er dichtete die Lieder: Herr Jesu Christ, wahr'r Mensch und Gott; Helft mir Gott's Güte reisen; In Christi Wunden schlaf' ich ein; Herr Gott, dich loben alle wir; Ach, wie im'n kleinen Augenblick; Zwei Ding, o Herr, bitt' ich von dir; Wenn wir in höchsten Nöthen seyn. Schon seit 1563 kränklich, war sein häusliches Leben noch schwer heimgesucht. Der nachtheilige Einfluß davon auf ihn blieb nicht aus, der Kummer, den die öffent-

lichen Ereigniſſe ihm verurſachten, ſteigerten noch jenen Einfluß und am 10. Decbr. 1569 unterlag er einer tödtlichen Krankheit. S. Oratio de vita reverendi et clarissimi viri D. Pauli Eberi — habita a M. *Balthasare Mencio*. Witeb. 1581. *Melchior Adami* Vitae theologor. german. Heidelb. 1620. *P. Freher*, Theatrum virorum eruditione clarorum. Nurmb. 1688. Planck, Geſch. d. prot. Theol. II. 1. Th. Lpz. 1798. S. 448—525. Joh. Voigt, Briefwechſel der berühmteſten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht v. Preußen. Kgsbg. 1841; ganz beſonders: Dr. Paul Eber, der Schüler, Freund u. Amtsgenoſſe der Reformatoren. Mit 49 Original-Urkunden von Chriſtian Heinr. Sixt. Heidelb. 1843. Neubecker.

Eberlin (Eberlein), Anton, ein bedeutender Beförderer der Reformation, geboren zu Günzburg in Burgau, im ehemaligen öſterreichiſchen Schwaben, gegen das Ende des 15. Jahrhunderts, widmete ſich, theils aus eigener Neigung, theils nach dem Rathe ſeiner Freunde, dem geiſtlichen Stande und trat in den Franziskanerorden, in deſſen Schulen er auch, was er von wiſſenſchaftlicher Bildung beſaß, ſich erwarb. Er zeichnete ſich bald aus durch ſeine Beredtſamkeit, daher er als ordentlicher Prediger im Franziskanerkloſter in Tübingen angeſtellt und von da aus öfter nach andern Orten verlangt wurde. Seine Vorzüge als Prediger beſtanden übrigens bloß im äußerlichen Vortrage, wie er ſelbſt es nachher geſtanden hat. Er ermahnte die Zuhörer zu einer faſt abgöttiſchen Verehrung des geiſtlichen Standes, und erzählte ihnen viele Mönchslegenden. Ein Streit, in den er mit den Theologen in Tübingen verwickelt wurde, veranlaßte ſeine Verſetzung nach Ulm 1519. Daſelbſt wurde er mit Luthers Schriften bekannt, er las ſie eifrig, und ſchöpfte daraus eine klare Erkenntniß der Wege des Heiles; ſeine Predigten nahmen nun einen andern Karakter an: er trug die evangeliſche Lehre vor, und lud dadurch den Haß ſeiner Kloſterbrüder auf ſich, die ihn ſo lange quälten und verfolgten, bis er ſich entſchloß, Ulm zu verlaſſen, zum großen Verdruß der Bürgerſchaft, die durch den Stadtrath Alles angewendet hatte, um ihn zu behalten (1521). Er wandte ſich zunächſt nach Baſel, von da in das benachbarte zu Vorderöſtreich gehörige Rheinfelden; bald gewann er die Bürger für ſich durch ſeine evangeliſchen Predigten; allein die Regierung zu Enſisheim in Verbindung mit dem Biſchof von Baſel bewirkte ſeine Vertreibung. Er wurde nun mit Ulrich von Hutten und Franz von Sickingen bekannt und fand bei dieſem eine Zuflucht. Er trat in die Plane ſeines Schutzherrn ein, ſchrieb für ihn mehrere Schriften im Sinne des Ulrich v. Hutten; ſcharf geißelte er die Gebrechen der Kirche und der Welt- und Kloſtergeiſtlichkeit insbeſondere; doch dieſe Schriften athmeten einen leidenſchaftlichen Geiſt der Unzufriedenheit und Sucht nach Umwälzung und Selbſthülfe. Als im Sommer 1522 Franz von Sickingen ſich ſtark genug fühlte, ſeine Plane auszuführen, verließ Eberlin die Ebernburg, wo nun für ihn weiter nichts zu thun war. Er kam nach Wittenberg, wo er mit Luther und Melanchthon perſönlich bekannt wurde. Letzterer übte auf ihn einen entſcheidenden Einfluß aus, denn er überzeugte ihn, daß er bisher das Evangelium nicht auf die dem Weſen deſſelben entſprechende Art vertheidigt habe, und daß ſeine Art der Vertheidigung dem Evangelium mehr ſchade als nütze. Von nun an nahm er ſich Melanchthon's ſanftmüthigen Geiſt zum Muſter, und verfaßte, um ſeine früheren Uebertreibungen wieder gut zu machen, noch im J. 1522 die Schrift: vom Mißbrauche chriſtlicher Freiheit, worin er lehrte, daß die wahre chriſtliche Freiheit nicht in äußerlichen Dingen, ſondern im Innern und in der eigenen Geſinnung des Chriſten beſtehe, daß der Glaube nichts äußerlich Angelerntes ſey, ſondern den ganzen Menſchen durchdringen und Früchte bringen müſſe, daß Irrthümer im Glauben nicht verfolgt und verſpottet, ſondern betrauert und die Irrenden nicht mit Pochen und Schelten, ſondern mit Sanftmuth und Liebe bekehrt werden ſollten, daß die Reformation der Kirche nicht mit Abſchaffung äußerer Gebräuche, ſondern mit Bekehrung des Herzens und Lebens beginnen müſſe. In einer andern Schrift aus derſelben Zeit, der Pfaffen Troſt, hielt er es ſogar für nöthig, die Leſer zu bedächtlichem Urtheil über ſeine früheren Schriften zu ermuntern. Er ſprach ſich nun in der Schrift wider die falſchſcheinenden Geiſtlichen näher dahin aus, daß die Nonne,

ie es vorziehe, im Kloſter zu leben, darin bleiben ſolle, nur daß ſie ſolchen Stand vor Gott icht beſſer achte als Schuſter oder Schneider ihr Handwerk. Doch das hinderte ihn icht, zu derſelben Zeit in einer eigenen Schrift die Obrigkeit zu ermahnen, daß ſie den ustritt aus den Klöſtern nicht verhindern ſolle. Im J. 1524 begab er ſich nach Er- rt, und verblieb daſelbſt einige Zeit, ohne Anſtellung und Beſoldung, beſtieg aber öfter e Kanzel und bekämpfte mit Kraft und Entſchiedenheit jene verkehrte Richtung des formatoriſchen Geiſtes, vermöge deren man meinte im Schimpfen auf die Pfaffen, im thun einiger Mißbräuche, im Fleiſcheſſen während der Faſten den Forderungen einer läuterten Religionserkenntniß genug zu thun; er ſprach ſich oft dahin aus, daß Gott- ſigkeit und Sittenloſigkeit unter den Evangeliſchen nicht minder im Schwange ſey als ter den Päbſtlern. Eberlin, der zugleich die Katholiken mit Schonung behandelte, rde daher von Vielen für einen Mann gehalten, der weder kalt noch warm ſey, doch Allgemeinen gelangte er zu großem Anſehen und Einfluſſe. Als der Bauernaufruhr die Mauern der Stadt heranbrauſte, da erhielt er Gelegenheit, derſelben weſentlichen ienſt zu leiſten. Mehrere Tauſende rückten am 25. April 1525 vor die Thore der tadt; der Schrecken war um ſo größer, als man erfuhr, daß auch die Beiſaßen der tadt, die vor den Thoren wohnten, ſich zu den Bauern geſchlagen hätten. Eberlin er- lt vom Rathe den Auftrag, die Leute zu beſchwichtigen. Es gelang ihm bei jenen eiſaßen, nicht aber bei den Bauern, die ſtürmiſch den Eintritt in die Stadt begehrten. er Rath war ſchwach genug, in dieſes Begehren einzuwilligen. Eberlin brachte es wenig- ens dahin, daß die Bauern nicht viele Exceſſe begingen. Die Nachricht von der Schlacht i Frankenhauſen, wo das Heer der Bauern geſchlagen und Thomas Münzer gefangen nommen wurde, verſcheuchte jene Bauern wieder aus Erfurt. Eberlin's Anſehen war ährend dieſer Bewegungen ſo hoch geſtiegen, daß er bald darauf nach Stadt-Ilm (in r obern Grafſchaft Schwarzenburg) berufen wurde, um die Ordnung zu befeſtigen und nen neuen Aufruhre vorzubeugen, was ihm auch gelang. In Erfurt bezeugte ihm der h ſeinen Dank dadurch, daß er ihm die Predigerſtelle an der Domkirche antrug. berlin lehnte aus weiter nicht bekannten Gründen die Stelle ab, und folgte einem Rufe s Prediger in Werthheim am Main (1526), von dieſer Zeit an fehlen alle weiteren achrichten von ihm; er muß bald darauf geſtorben ſeyn.

Eberlins Schriften, alle deutſch geſchrieben, faſt alle durch die Zeitverhältniſſe und rſönliche Angelegenheiten hervorgerufen, führt Erhard l. c. auf; 34 an der Zahl. inige der wichtigſten ſind ſchon genannt; von den übrigen heben wir hervor die um- angreichſte, die einzige, welche nicht durch perſönliche Angelegenheiten und Zeitverhält- ſſe hervorgerufen wurde, ſondern einen Gegenſtand von allgemein wiſſenſchaftlichem und raktiſchem Intereſſe behandelt. Sie führt den Titel: wie ſich eyn Diener Gottes worts ym all ſeynem thun halten ſoll, und ſonderlich gegen denen, wil- chen das Evangelion zuvor nicht geprediget iſt, daß ſie ſich nicht ergern. ittemberg 1525. 4. Die darin vorgetragenen theoretiſchen und praktiſchen Grundſätze igen eine überraſchende Verwandtſchaft mit denen, welche von Spener und A. H. Franke eltend gemacht worden ſind, daher dieſe Schrift mehrere Auflagen erlebt hat; ſie findet ch auch als Anhang zu *A. H. Franke*, monita pastoralia. Dies Alles nach Erhard i Erſch und Gruber. S. überdies Döllinger, die Reformation u. ſ. w. I. 205. trobel's liter. Muſeum I. 365. Herzog.

Ebjoniten. Der Sektenname Ebjoniten, Ebjonitismus, ſchon von den Vätern rſchieden gedeutet und gebraucht, hat auch in der neueren Zeit mancherlei Deutung und wendung erfahren; bald auf eine einzelne Sekte angewendet iſt er mißbräuchlich von ndern weit ausgedehnt worden, ſo daß er am Ende nicht bloß mit Judenchriſtenthum, ndern auch mit Urchriſtenthum überhaupt identificirt iſt.

Es möchte wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß der Name „Ebjoniten“ ebenſo ie der „Nazaräer“ von dem Epiphanius (adv. Haer. XXIX. 1.) dieſes ausdrücklich engt, alle Chriſten bezeichnete. Sie hießen ſo nicht, weil ſie an einen ſo ärmlichen

Chriſtus glaubten, wie Gieſeler (Stäudlin und Tzſchirners Archiv IV., 307) den Namen zu deuten verſucht hat, ſondern weil ſie ſelbſt arm waren (אֶבְיוֹן, אֶבְיוֹנִים), was beſonders von der Jeruſalemitiſchen Gemeinde, in deren Umgebung der Name aufgekommen ſeyn muß, gilt, und weil zugleich auf Grund des Altteſtamentlichen Gebrauchs von אֶבְיוֹנִים und עֲנִיִּים in den Pſalmen und Propheten das Armſeyn, Armwerden eine ſolche tiefe Bedeutung im Chriſtenthum hatte. Nicht bloß Judenchriſten, auch Heidenchriſten werden von den heidniſchen Umgebungen als „Arme“ verhöhnt (vgl. Minuc. Felix: Octav. 36: „Ceterum quod plerique *pauperes* dicimur non est infamia nostra sed gloria“). Dann wurde der Name Jüdiſchen Urſprungs beſonders Bezeichnung der Chriſten Jüdiſchen Urſprungs, wofür Origenes beſtimmt Zeugniß gibt (c. Cels. II. 1. „*Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι*“). Als das Judenchriſtenthum dann, immer mehr vom Heidenchriſtenthum überflügelt, als häretiſch ausſchied, während die Chriſten jüdiſchen Urſprungs, welche in die Entwicklung des Heidenchriſtenthums eingingen, ihren eigenthümlichen Karakter damit einbüßten, ſo wurde der Name Geſammtbezeichnung des häretiſchen Judenchriſtenthums, wie es beſonders bei Origenes der Fall iſt, der denn die feineren Unterſchiede als verſchiedene Parteien der Ebjoniten (*διττοὶ Ἐβιωναῖοι*) auffaßt, während auch Irenäus, Euſebius und der übrigens in der Hauptſache dem Irenäus folgende Hippolyt (Pseud. Origenis Philosophumena ed. Miller p. 257) nur Eine Partei der Judenchriſten unter dem Namen Ebjoniten kennen. Erſt bei den ſpäteren Vätern, welche das in immer ſteigendem Maße ſich zerſetzende und zerklüftende Judenchriſtenthum genauer kennen, wie Epiphanius, Hieronymus und in ſecundärer Weiſe Theodoret erſcheint der Name Ebjoniten dann als Name einer einzelnen, von andern beſonders den Nazaräern unterſchiedenen Partei. Schon dieſe Geſchichte des Namens, die im Folgenden ihre genaueren Belege finden ſoll, widerlegt die Erklärungen der Väter, die den Namen entweder von einem gewiſſen Ebion, als dem Stifter der Sekte (ſo zuerſt *Tertullian.* de praescript. haeret. c. 33. — Lightfoot wollte den Ebion ſogar im Talmud gefunden haben, wo jedoch nur ein ר׳ אבין vorkommt, vgl. Gieſeler, K.G. I. 1. S. 134. Anm. 8) ableiten, oder ihn, man ſieht nicht recht, wie weit ſpielend, wie weit ernſtlich, auf die Beſchränktheit der Judenchriſten (Orig. Philoc. I.) oder auf ihre ärmlichen Anſichten vom Geſetz und von Chriſto (Orig. c. Cels. II. i. i. — *Euseb.* h. eccl. III. 27.) beziehen. Der Name iſt in gewiſſer Weiſe älter als die Partei als Geſammtname der Judenchriſten, ja der Chriſten überhaupt; in anderem Sinne kann man aber auch ſagen, die Partei iſt älter als der Name, da ſchon eine ausgeprägte Partei der Art unter den Judenchriſten vorhanden war, ehe ihnen der früher allgemein gebrauchte Name, den Juſtin d. Märt. noch gar nicht hat, den Irenäus und Origenes als Geſammtname gebrauchen, als beſonderer Sektenname beigelegt ward.

Das Weſen des Ebjonitismus und ſeine Geſchichte, die nicht zu verſtehen iſt, ohne genauer in die Geſchichte des Judenchriſtenthums überhaupt einzugehen, iſt darum ſo dunkel, hat zu ſo mancherlei verſchiedenen Vermuthungen Anlaß gegeben und ſo verſchiedene einander geradezu widerſprechende Darſtellungen gefunden, weil die Quellen, aus denen wir ſchöpfen können, nicht nur äußerſt dürftig, ſondern im höchſten Grade verwirrt und unklar ſind, da den Vätern ſelbſt zum Theil nur dürftige Nachrichten zu Gebote ſtanden. Wenn die ſpäteren Väter, wie Epiphanius, hier die unmittelbare Anſchauung voraus haben, ſo gehören ihre Nachrichten in eine zu ſpäte Zeit, um daraus mit Sicherheit über den früheren Beſtand des Judenchriſtenthums im Allgemeinen und der Ebjoniten im Beſonderen urtheilen zu können. Vor zwei Fehlern wird man ſich in der Benützung dieſer Quellen beſonders zu hüten haben und darin, daß ſie oft nicht vermindert wurden, ſcheint mir die Quelle ſo manchen Mißverſtändniſſes auf dieſem Gebiete zu liegen. Einmal darf man nicht, alle Nachrichten zuſammenfaſſend, unternehmen, ein Geſammtbild aus ihnen zu entwerfen, wobei man dann, da oft Widerſprechendes vorkommt, eine Quelle vor der andern bevorzugt. Die Väter geben uns ein jeder ein Bild der

Judenchriſten ſeiner Zeit, ſo weit es, freilich oft mangelhaft und dürftig genug, zu ihrer Kenntniß gekommen war, und in dieſer Verſchiedenheit der Nachrichten ſpiegelt ſich die Entwickelung des Judenchriſtenthums ſelbſt ab; ſo daß ſie dazu dienen kann und muß, die Geſchichte des Judenchriſtenthums aus ihr zu erkennen. Sodann iſt zu beachten, daß die verſchiedenen Parteien des Judenchriſtenthums keineswegs ſo ſcharf von einander als beſondere Sekten unterſchieden geweſen ſeyn können, wie die Väter es darſtellen, die in unhiſtoriſcher Weiſe (das gilt beſonders von Epiphanius) überall willkürliche gemachte (deßhalb auch ſo gern von beſonderen Sektenſtiftern abgeleitete) Sekten ſehen, ſcharf von einander abgegränzt und geſchieden, eine Abgränzung, die dann oft nur von dem Berichterſtatter (wir denken wieder beſonders an Epiphanius) hineingetragen iſt. Die verſchiedenen Sekten ſind vielmehr nur verſchiedene Parteien des ſtark zerklüfteten Judenchriſtenthums, die unter ſich auf Grund gemeinſamer Zucht, gemeinſamer Geſetzesübung und darum gemeinſamen Gegenſatzes gegen die katholiſche Kirche zuſammenhängen und vielfach in einander übergehen, während die Unterſchiede der im Judenchriſtenthum überhaupt mehr zurücktretenden Lehre nicht ſtark genug waren, um wirklich geſchiedene Lehren zu erzeugen; obwohl man andererſeits auch nicht, wie das in neuer Zeit geſchehen iſt, ſo weit gehen darf, um alle Unterſchiede zu läugnen.

So weit die Urkunden des N. T's. reichen, ſind wohl Parteiunterſchiede innerhalb des Judenchriſtenthums zu entdecken, aber von eigentlichen Sektenunterſchieden, wie überhaupt in einem häretiſch gewordenen Judenchriſtenthum finden ſich keine Spuren. Die Entſtehung eines häretiſchen Judenchriſtenthums oder richtiger das Häretiſchwerden des Judenchriſtenthums ſelbſt und damit ſeine Zerſpaltung in verſchiedene Sekten knüpft ſich an den Untergang des Jüdiſchen Staates, nicht bloß die Zerſtörung Jeruſalems, ſondern auch die darauf folgenden Ereigniſſe, beſonders die Gründung von Aelia Capitolina an. Schon in der apoſtoliſchen Zeit ſtand in der noch Alles beſtimmenden Frage vom Geſetz einer milderen Partei, die auf dem Apoſtelconcil in der Majorität war, eine ſchroffere über die Gegner des Paulus in Galatien und anderswo; doch war die letztere allgemein längt, wenn auch nie verſchwunden. Das Gericht, welches jetzt über Israel ging, mußte einen großen Einfluß üben. Das Volk als ſolches hatte Chriſtum verworfen. Das Judenchriſtenthum damit ſeinen innern Vorrang einſtweilen eingebüßt; durch die Gründung Aelia's nun auch äußerlich von der Metropole verdrängt, war es aus dem Fluß der Entwickelung ausgeſchieden; — damit beginnt das Häretiſchwerden und zugleich die Zerſetzung in verſchiedene Sekten. Ein Bewußtſeyn, daß von hier aus die ſektireriſche Zerſetzung des Judenchriſtenthums zu datiren iſt, zeigt ſich noch in der Nachricht des Epiphanius (Haer. XXX. 2.), daß Ebion ſeinen Irrthum in Pella zuerſt verbreitet habe und in dem, was Euſebius nach Hegeſipp von dem Thebutis erzählt, der nach dem Tode des Symeon Urheber der Trennung zwiſchen den Judenchriſten geweſen ſeyn ſoll (*Euseb.* H. E. IV. 22.), obwohl man nicht mit Gieſeler (von den Nazaräern und Ebjon. Stäudlin und Tzſchirners Archiv IV. 320.) ſo weit gehen darf, dieſe räthſelhafte Perſönlichkeit ſelbſt zum Sektenſtifter zu machen.

Abgeſehen von der gewiß nicht geringen Zahl der Judenchriſten, welche in dieſer Zeit entweder ganz in's Judenthum zurückfielen oder ganz in's Heidenchriſtenthum übergingen und alſo beide aus dem Judenchriſtenthum ausſchieden, hatte das Gericht über Israel auf die Zurückbleibenden einen verſchiedenen Einfluß. Ein Theil blieb ganz auf dem bisher herrſchenden milderen Standpunkte ſtehen, ein Theil (und es hatte ja nie an ſchroffen ſchrofferen gefehlt), ward zur größeren Schärfung des Judenchriſtlich-geſetzlichen Charakters fortgetrieben. Das iſt die Grundtheilung, welche der ſpäteren in Nazaräer und Ebjoniten zu Grunde liegt, obwohl ſich die Namen jetzt noch nicht finden. Die Nazaräer tragen durchweg den Karakter der Stabilität, die ihnen von ihrem Urſprunge anhaftet, die Ebjoniten ſind die lebendige Partei, welche deßhalb auch eine Reihe von Bildungen durchläuft, das gnoſtiſche Element in ſich aufnimmt, mit dieſem den Univerſalismus (die Element. Homilien), damit freilich ſich ſelbſt aufgebend.

Maßgebend für die Unterſcheidung der unter ſich gewiß nicht ſo ſcharf getrennten Partei war das Verhalten zu den Heidenchriſten und ihre Anforderungen an dieſe in Bezug a das Geſetz. Während die mildere Partei auf dem alten Standpunkte blieb, für ſich das Ge hielt, deſſen Erfüllung aber von den Heidenchriſten nicht forderte, ſtellte die andere Partei di Forderungen mit erneuter und erhöhter Schärfe auf und ſchied ſich damit ſelbſt von d katholiſchen Kirche (denn von den Judenchriſten, nicht von den Katholikern muß die Tr nung ausgegangen ſeyn), während die mildere Partei noch nicht für häretiſch galt. D iſt der Stand des Judenchriſtenthums, den Juſtin d. M. vor Augen hat. (Dial. c. 7 c. 47. p. 265. 266.) Bald nachher muß freilich auch die mildere Partei, hinter der raſch Entwickelung der katholiſchen Kirche zurückbleibend, ausgeſchieden ſeyn, noch ehe Irenä ſein Werk adv. Haer. ſchrieb. Dieſer kennt nur ein häretiſches Judenchriſtenth (Ebionaei I. 26.), was ſeinen Grund allerdings theils darin haben mag, daß dem Irenäus genauere Parteiſtellung nicht bekannt war, theils aber auch wohl in einer auf Grund d gemeinſchaftlichen Ausſcheidung erfolgten weiteren Annäherung beider Parteien. Irenä karakteriſirt die Ebjoniten als ſchroffe Judenchriſten, die das Geſetz feſthalten und Jüdiſ Lebensart, den Paulus als Abtrünnigen verwerfen, wobei ſie nur das Evangelium M thäi benützen (I. 26. vgl. III. 11. Ueber die Evangelien der Judenchriſten vgl. Credn Beiträge zur Einleitung in's N. T. Bd. I. — Köſtlin, der Urſprung der ſynoptiſch Evangelien, Stuttg. 1853. S. 122 ff.). Daneben aber tritt jetzt auch ein chriſtolo ſcher Irrthum ſchärfer hervor, ſie lehren wie Cerinth und Carpokrates („consimiliter Cerinthus et Carpocrates" vgl. Orig. Philosoph. ed. *Müller* VII. 34. p. 257: *τὰ δὲ κ Χριστὸν ὁμοίως τῷ Κηρινθῳ καὶ Καρποκράτει μυθεύουσιν*); läugnen die Geburt a der Jungfrau und halten Chriſtum für einen bloßen Menſchen (vgl. IV. 59.; V. 1 Dieſe chriſtologiſche Frage wird nun immer mehr die eigentlich maßgebende, je m einerſeits die Frage nach dem Geſetz zurücktreten mußte, als alle Judenchriſten ausge den waren, je mehr andererſeits die katholiſche Kirche in die chriſtologiſche Entwick einging, und deßhalb auch Alles vom chriſtologiſchen Standpunkte aus zu betrachte gewöhnte. So faßt dann Origenes alle Judenchriſten als Ebjoniten zuſammen, u ſcheidet aber zwei Arten („*διττοὶ Ἐβ.*" c. Cels. V. 61.; „*Ἐβ. ἀμφότεροι*" ibid. c. von denen die einen die Geburt aus der Jungfrau annahmen, die andern dagegen l Chriſtus ſey geboren wie andere Menſchen (vgl. c. Cels. V. 61.: „*οἱ διττοὶ Ἐβι ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτω γεγεν ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους*"). Dieſe zwei Arten von Ebjoniten könne wie Schliemann gemeint hat (die Clementinen S. 493) die gnoſtiſchen und vulgäre niten ſeyn, ſondern ſind vielmehr die Nazaräer und Ebjoniten im engern Sinne Gieſeler, K.G. I., 1. S. 134); und es iſt im Weſentlichen noch ganz der Par terſchied wie bei Juſtin, denn es bedarf ja wohl nur einer Andeutung wie die *μέλ* und ſchroffere Anſicht über das Geſetz mit dem Unterſchiede in der Chriſtologie zuſammenhängt. Ganz ähnlich unterſcheidet auch *Eusebius*, H. E., III. 27., der wohl dem Origenes folgt, zwei Klaſſen von Ebjoniten nach demſelben chriſtologiſchen fichtspunkte.

Die ausführlichſten Nachrichten erhalten wir von Epiphanius und zerſtreut den Werken des Hieronymus und Auguſtin, wo nun beſtimmt Ebjoniten Nazaräer auch den Namen nach geſchieden werden, während Theodoret (Haeret. fab Comp. II. 2. 3.) die Nachrichten irrthümlich combinirend zwei Claſſen Ebjoniten (a Origenes) und außerdem noch Nazaräer kennt. Sehen wir aber von den jetzt ſchon auch bei den Ebjoniten eingedrungenen gnoſtiſchen Lehren (vgl. den Artikel Elkeſaiten mit denen wohl ohne Zweifel die zahlreichen Waſchungen und Reinigungen, die Enth tung vom Fleiſchgenuß, überhaupt das enthaltſame Leben, deſſen Epiphanius erwähnt, ſammenhängt (vgl. *Epiph.* haer. XXX. 2. 15. 21.); ſo erhalten wir kaum mehr Züge Karakteriſtik der Ebjoniten als bisher. Mit den Nazaräern haben ſie den Chiliasm gemein (*Hieron.* ad Es. 35. i. f.; 11, 15.; u. a. a. O.), ohne daß ſich hier Genaueres ü

re Lehre bestimmen ließe; den Paulus verwarfen sie als Apostaten (*Epiph.* XXX. 16. *iron.* ad Matth. 12, 2.); das Gesetz wollten sie allen Christen auflegen (*Hier.* ad Esai. 12. — *Tertull.* de praescr. haer. c. 33.); Christum hielten sie für einen bloßen Menschen, n Sohn Josephs und der Maria (vgl. außer den schon angeführten Stellen *Epiph.* XX. 2. 34. — *Hier.* Ep. 89 ad August. — *Tertull.* de carne Christi 14; de virg. vel. 6; *Origenes*, Hom. XVII. in Lucam u. a. a. O.), weßhalb später in der Kirche ähnliche Ansichten als ebjonitisch bezeichnet sind, wie z. B. Alexander B. von Alexandrien des ins Lehre so nennt (vgl. *Theodor.* H. E. I. 3.).

Zu Epiphanius Zeit wohnten die Ebjoniten vorzugsweise in den Ländern am todten er, ihren Stammsitzen Nabathäa, Paneas, Moabitis, Cochabe, aber auch in Rom und ern, wie wir wenigstens das Auftreten eines (allerdings stark gnostischen) Ebjonitismus Essaitismus) in Rom auch sonst nachweisen können. — Die eingedrungenen gnostischen Elemente zusammen mit Römisch-Griechischer Bildung, vielleicht auch orientalischen Elementen leiteten die Zersetzung des Judenchristenthums. Der Ebjonitismus wurde in Bezug auf beiden Grundbestandtheile, den gesetzlichen Particularismus und die Christologie, gänzlich difficirt; mit der Aufnahme einer speculativen Christologie und des Universalismus hatte sich selbst aufgegeben (vgl. den Artikel Elkesaiten). Seine höchste Blüthe, die Pseudoclementinischen Homilien (vgl. d. Art. Clementinen) bezeichnet auch seinen Untergang.

Literatur: Gieseler: Ueber die Nazaräer und Ebjoniten in Stäudlin und Tzschirners Archiv für ältere und neuere Kirchengeschichte Bd. IV. Leipzig 1820. S. 279 ff. Credner: Ueber Essäer und Ebjoniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben in Winer's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie Bd. I. H. 2. S. 211 ff. (Sulz- 1829). — Baur: De Ebionitarum origene et doctrina ab Essaeis repetenda (Tübin- Osterprogramm von 1831). — Schliemann: „Die Clementinen nebst den verwandschriften und der Ebjonitismus" Hamb. 1841 (hier auch die reichlich verzeichnete Literatur). — Hilgenfeld: Die Clementinischen Recognitionen und Homilien nach ng und Inhalt dargestellt. Jena 1848. — Ritschl: Die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 247 ff. — Uhlhorn: Die Homilien und Recognitionen des Clemens ms (Göttingen 1854.) S. 383 ff.) **Uhlhorn.**

Ebrard, von Béthune in der Provinz Artois. Von dem Leben dieses dem Ende 3. und dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörenden Schriftstellers ist beinahe s bekannt. Man weiß bloß, daß er sich mit Theologie und Grammatik abgegeben. s Hauptwerk ist der in den Schulen des Mittelalters vielgebrauchte, und zur Zeit Wiederauflebens der klassischen Wissenschaften nur noch von den Finsterlingen in ch genommene Grăcismus, ein aus mehr denn 2000 Versen bestehendes Gedicht, ein ohne logische Ordnung, Rhetorik, Prosodie, Grammatik und Syntax abgehandelt rden. Als Theolog hat sich Ebrard durch sein Liber antihaeresis hervorgethan, das n in Flandern damals zahlreichen Katharer bekämpft, und als eine der Quellen der rischen Lehre immer noch Wichtigkeit hat. Dessen Zweck ist vorzugsweise, die Bibel-Interpretation der Sekte zu widerlegen, was mitunter nicht ohne Glück geschieht, obgleich Ebrard selbst eine sehr willkührliche allegorische Auslegungsmethode befolgt. Zahlreiche Citate beweisen, daß ihm einige klassische Schriftsteller, besonders Dichter, geläufig waren; der ganze Ton jedoch ist rauh und heftig, wie die Zeit, welcher die Schrift angehört. Sie wurde zuerst herausgegeben von dem Jesuiten Gretser, unter dem falschen Titel Adam Waldenses, in der Trias scriptorum contra Waldenses. Ingolstadt 1614, 4.; dann in der Bib. P.P. Max. von Lyon, B. XXIV., und zuletzt in Gretsers sämmtlichen Werken B. XII, Th. II. Das Buch hat zwei Anhänge: 1) einen Katalog von allerlei neuen Ketzereien, aus den Origines des Isidorus Hispal., Lib. VIII, cap. 5; 2) eine disputatio gegen die Juden. — Einige andere diesem Verfasser zugeschriebene, großentheils unwichtige Traktate, unter andern ein Laborinthus betiteltes, Grammatik und Rhetorik behandelndes Gedicht, gehören wahrscheinlich einer spätern Epoche an; der Name Ebrard kommt ziemlich häufig ohne weitere Bezeichnung vor. **C. Schmidt.**

Ebzan, sieben Jahre lang Richter in Israel, unmittelbar nach Jephthah, ein Bethle-
te (Richt. 12, 8—10.), von dessen Wirken die Geschichte schweigt. Ob seine Heimath
lehem Juda war, wie Josephus (Antt. 5, 7. 13.) annimmt, oder das Josua 19, 15.
annte Bethlehem im Stamm Sebulon, wie Michaelis und Hetzel wollen, bleibt ungewiß;
h scheint für die Ansicht des Josephus zweierlei zu sprechen: a) die *Stärke seines*
eschlechts (Vater von 30 Söhnen und 30 Schwiegersöhnen) wozu das auch bei
einem Umfang auch später doch mit starken Geschlechtern gesegnete Bethlehem Juda wohl
esser paßt als der nur ein einziges Mal erwähnte Punkt im Stamm Sebulon; b) die
Betonung, womit der Vers. des Buchs der Richter (12, 11 ff.) von dem auf Ebzan
folgenden Richter Elon hervorhebt, daß dieser ein Sebulonite gewesen sey. Pf. Presscl.

Ecchellensis, *Abraham*, gelehrter Maronit, hat seinen Namen von dem Ort
Eckel, woselbst er im letzten Viertel des 16. Jahrh. geboren wurde. Nachdem er zu Rom
im Colleg der Maroniten gebildet und zum Dr. der Theol. und Philos. promovirt wor-
den war, erhielt er bei der Propaganda die Professur des Syrischen und Arabischen.
Im J. 1640 wurde er nach Paris zur Mitarbeiterschaft an Le Jai's Polyglotte beru-
fen; mannigfache Differenzen veranlaßten ihn, schon im folgenden Jahre nach Rom zurück-
zukehren, doch finden wir ihn 1645 wieder in Paris, vor 1653 wieder in Rom, wo er
hochbejahrt 1664 starb. A. Ecchellensis hat eine große Thätigkeit als Lehrer und Schrift-
steller entwickelt; im Ganzen aber verdient er den bitteren Tadel der Oberflächlichkeit,
den J. S. Assemani öfter über ihn ausspricht. Er lieferte ein kurzes Lehrbuch
Syrischen (Rom 1628) und eine Bearbeitung des Katalogs von Ebed Jesu (Rom 1
die aber durch die Assemani's vollständig verdunkelt wurde; mehrere Uebersetzungen
dem Arabischen nebst einigen flüchtig bearbeiteten Texten; seine Hauptthätigkeit wa
Pariser Polyglotte und einer polemischen Behandlung der Kirchengeschichte zugew
An dem syrischen und arabischen Theil der ersteren hatte vorher Gabriel Sionita
arbeitet, dessen wissenschaftliche Befähigung aber Le Jai bezweifelte; A. Ecchellensis
als Rest das Buch Ruth syr., arab. und lat., und das 3. Buch der Makkabäer a
wie er auch die Arbeiten des Gabriel Sionita (nicht zu dessen Unehre) zu revidiren
Für diesen zurückgesetzten Gelehrten trat mit scharfer Kritik des A. Ecchellensis
de Flavigny in drei Briefen (Paris 1646) auf, die wieder eine heftige Replik vo
ten des Angegriffenen (Paris 1647) hervorriefen, vgl. Le Long bei Masch, Bibl
1, 357 sq. Einen andern, kirchengeschichtlich-interessanten Streit hatte Ecchelle
dem Engländer J. Selden über die historische Berechtigung des Episcopats, der
die Darstellung der alexandrinischen Patriarchengeschichte durch Eutychius knüpfte
chius, Patriarcha Alexandrinus vindicatus; Rom. 1661. 4.); er glaubte die von
daraus gezogene Folgerung für eine Art von Presbyterialverfassung widerlegen zu
fen. Noch sind zu nennen seine Ausgaben von des heil. Antonius des Großen
(Paris 1641) und Sermonen u. s. w. (Paris 1646), von dem aus dem Arabischen über
Chronicon orientale (des Ibn ar-Râhib, eigentlich nur eine Geschichte der alexandri
Patriarchen, Paris 1653, wieder 1685 und vermehrt durch *Assemani*, Benedi
Fol., als besondere Abtheilung der verschiedenen Byzantiner-Ausgaben), den in
gültigen Constitutionen des Nicänischen Concils (Paris 1645) und mit L. A
Concordantiae nationum christianarum orientalium in fidei catholicae dogma
1655). — Vgl. noch *Jourdain*, Biogr. univers. 12, 457 sq. und *Gesenius* R.
und *Gruber* I. Bd. 30, 360.

Ecclesiastes, s. *Prediger Salomo*.

Ecclesiasticus, s. *Jesus Sirach*.

Eck, Johann, eigentlich Johann Maier, der bedeutendste, aber auch
Gegner Luthers und der Reformation, wurde geboren den 13. November
Dorfe Eck, in der schwäbischen Grafschaft Mindelheim, in welchem sein
Maier dreißig Jahre lang die Stelle eines Amtmanns bekleidete und von
nach der Sitte jener Zeit den Namen Eck führte im Unterschiede von de

chur-trierischen Official Johann von Eck. Nachdem er sich von seinem neunten bis zu seinem zwölften Jahre bei einem Oheime väterlicher Seits, dem Pfarrer zu Rothenburg, Martin Maier, aufgehalten und in dessen Hause die Bibel kennen gelernt hatte, die er daselbst noch vor seinem eilften Jahre fast ganz ausgelesen zu haben behauptet, bezog er noch nicht 12 Jahre alt (1499) die Universität Heidelberg, wo er sich mit dem Studium der alten Sprachen und der Philosophie beschäftigte. Von Heidelberg begab er sich nach Tübingen, wo er in den alten Sprachen Reuchlin und J. Agrikola hörte, und nachdem er in seinem 14. Jahre die Magisterwürde erhalten hatte (1500), nun Theologie studirte. Er selbst zählt neun Theologen auf, worunter Jakob Lemp und Paulus Scriptoris, von denen er sagt: »die hab ich all' gehört inn Theologia lesen und disputiren.« Die Pest vertrieb ihn 1501 aus Tübingen; er wandte sich nach Köln, wo er mit den Schriften des Thomas von Aquino bekannt wurde; als aber die Seuche auch in Köln zu wüthen anfing, ging er dem Wunsche seines Oheims gemäß nach Freiburg im Breisgau, wo er theils den Umfang seiner Kenntnisse durch das Studium der Rechtswissenschaften, der Mathematik und Cosmographie noch zu erweitern suchte, theils selbst die Laufbahn eines Lehrers der Philosophie betrat. Im Jahre 1506 begann er auch seine schriftstellerische Laufbahn mit einer Schrift über die Logik (logices exercitamenta). Von jetzt an scheint er sich mehr der Theologie zugewandt zu haben, in welcher Wissenschaft er bald nacheinander die Grade eines Baccalaureus und Licentiaten erwarb, und nun auch Vorlesungen im Geiste und Geschmacke eines Occam hielt. Bei seinem bisherigen Studiengange hatte er es übrigens weit weniger auf wissenschaftliche Gründlichkeit als auf gelehrten Prunk abgesehen, und besonders suchte er sich im Disputiren hervorzuthun. Seine Gewandtheit in der Disputirkunst lenkte nun auch wirklich die Aufmerksamkeit bedeutender Männer, selbst eines C. Peutinger von Augsburg auf ihn; in Ingolstadt, wohin ihn der letztere empfohlen hatte, imponirte er durch seine dialektischen Fechterkünste dergestalt, daß der Herzog Wilhelm von Bayern ihm eine erledigte Lehrkanzel der Theologie übertrug. Nachdem er zuerst noch die theologische Doktorwürde erworben*), trat er im November 1510 seine Lehrstelle in Ingolstadt an. Sein ganzes Bestreben ging nun darauf hinaus, Ruhm zu erwerben, Glanz um sich zu verbreiten, Besoldungen und Ehrenstellen an sich zu ziehen. Es gelang ihm in Verbindung mit einem Kanonikat, das ihm der Bischof von Eichstädt an seiner Domkirche übertragen hatte, die Stelle eines Prokanzlers bei der Universität zu Ingolstadt zu erhalten (1512) und durch eine nach den verschiedensten Seiten hin sich erstreckende Schriftstellerei seinen Ruf auch nach außen hin zu vermehren. In der Theologie versuchte er sich an der schwierigen Materie von der Prädestinationslehre**) und in der Moral; in der Philosophie commentirte er die Logik und die Physik des Aristoteles; außerdem gab er bald hie bald da den bewundernden Zeitgenossen das Schauspiel einer öffentlichen Disputation, so zu Bologna (1515), zu Wien (1516). Auch mit der Mystik befaßte er sich, wie er denn einen Commentar zu den Werken des Dionysius Areopagita schrieb. Allen diesen Arbeiten fehlte es aber an Originalität und Gründlichkeit; er benützte meist nur die Forschungen anderer, um sich selbst damit zu schmücken. An Einsicht in die Gebrechen seiner Zeit fehlte es ihm völlig; er wandelte ganz nur in den Fußstapfen der verbrauchten Zeitphilosophie; von Wahrheitstrieb und Gewissenserregung findet sich bei ihm gar keine Spur.

Es ist begreiflich, daß ein solcher Mann von den ersten Reformationsbewegungen ganz unvorbereitet überrascht wurde. Er selbst rühmt sich, gerade in dem Augenblicke, in welchem Karlstadt und Luther das Schifflein Petri dem Untergange entgegenzuführen

*) Eck erhielt nicht in Freiburg, wie gewöhnlich angenommen wird, sondern in Ingolstadt die theologische Doctorwürde. Vgl. *Mederer*, Annales Ingolstadiensis Academiae I, S. 82 Anm.

**) Er hatte centuriae VI. de praedestinatione in dem semipelagianischen Geiste der Schule, welcher er angehörte, 1514 zu Augsburg in den Druck ergehen lassen.

den Anlauf genommen hätten, mit der „philosophia trismegistica, orphica, platonica, aegyptiaca et Arabum," und der „theologia dionysiaca" angelegentlichſt beſchäftigt geweſen zu ſeyn. Uebrigens war Eck ſchon vor dem Theſenanſchlage durch den Nürnberger rechtsgelehrten Patricier Chriſtoph Scheurl mit Luther bekannt geworden, und Luther hatte ihm ſogar in freundlichem Tone geſchrieben, ja Eck nennt noch unter dem 28. Mai 1518 in einem Schreiben an Karlſtadt (bei Löſcher, vollſtändige Reformationsakta, II. 64) Luthern den „gemeinſchaftlichen Freund." Dieſe angebliche Freundſchaft hatte ihn aber nicht gehindert, nachdem Luthers Sätze gegen den Ablaß (wider Luthers Willen) allgemeine Verbreitung und eine äußerſt günſtige Aufnahme gefunden hatten, ſogenannte obelisci zu ſchreiben, die übrigens nur abſchriftlich, aber mit unverkennbarer aufreizender Abſichtlichkeit herumgeboten wurden. Der Ton, in dem die Obelisken geſchrieben ſind, (ſ. dieſelben bei Löſcher, a. a. O. II. 333 f.) iſt unverkennbar darauf berechnet, Luthern in den Ketzergeruch zu bringen, wie denn auch Eck damals ſchon das Amt eines Ketzer-Inquiſitors für Bayern und Franken bekleidete. Abgeſehen von der ſophiſtiſchen und armſeligen Argumentation geht nämlich der Hauptzweck der „Obelisken" darauf aus, Luthern als einen Zerſtörer der kirchlichen Ordnung darzuſtellen, der damit umgeht (Obel. 18.) das böhmiſche Gift zu verbreiten und die legitimen kirchlichen Autoritäten zu erſchüttern. Eck wirft Luthern Mangel an Ehrfurcht gegen den heiligen Vater vor, bezeichnet ihn (Obel. 24.) ſpöttiſch als einen neuen Propheten, der über die Väter hinausfliegen wolle, geſteht aber (Obel. 29.) ſelbſt zu, daß ſeine Arbeit eine flüchtige ſey. Er wurde jedoch für den Uebermuth, mit welchem er ſich an einen Gegner wie Luther gewagt hatte, furchtbar gezüchtigt. Zuerſt überließ es Luther dem Dr. Karlſtadt, ſeine Vertheidigung zu übernehmen, welcher vom 9. Mai 1518 an eine Reihe von Theſen (im Ganzen 380) in akademiſchen Disputationen aufſtellte, welchen er noch 26 insbeſondere vom freien Willen handelnde beifügte. Der Zweck derſelben iſt Vertheidigung der bibliſchen, nicht römiſch-kirchlichen, Rechtgläubigkeit der Wittenberger Profeſſoren, welche von den Schlägen des Ketzergerichtes bedroht waren. Die Eck'ſche Scholaſtik wird von Karlſtadt als „opiniones novorum Theologorum" bekämpft, wogegen Karlſtadt die Streitfrage auf die „decreta Christi Paulique" zurückführen zu wollen erklärt. Indem Karlſtadt ſomit einerſeits ſeinem Gegner die Autorität der heil. Schrift entgegenſtellt, weiſt er aus dieſer nach, daß die wahre Rechtfertigung des Menſchen allein von Gott kommt, daß unſere guten Werke vor Gott keinen Werth haben, ſondern von Gott uns geſchenkt werden müſſen, daß unſere Seligkeit mithin nur von der göttlichen Erwählung, nicht von unſerm Thun abhängig ſeyn könne, daß der freie Wille durch die Sünde geknechtet ſey, und daß der Begriff der Ketzerei nicht darin beſtehe, wider die Pabſtkirche, ſondern wider das Wort Gottes und den durch den heiligen Geiſt geforderten Schriftſinn zu ſündigen (Th. 349: haereticus est, quicunque aliter scripturam intelligit, quam sensus Sancti Spiritus efflagitat). Mit der letzteren Wendung beabſichtigt Karlſtadt den gegen die Wittenberger in böswillig verderblicher Abſicht gerichteten Ketzerbegriff nicht nur von denſelben abzuwenden, ſondern die in der römiſchen Kirche herrſchende ſcholaſtiſche Theologie als eine ſchriftwidrige und deßhalb ketzeriſche zu brandmarken. Daraus, daß Karlſtadt in den Schlußtheſen ſo ſehr darauf dringt, daß eine Ketzerverurtheilung nicht ohne ordentlich geführten Proceß Gültigkeit in der Kirche haben könne, ſieht man deutlich, weſſen ſich die Wittenberger von Eck und ſeinem Anhange zu verſehen hatten. Eck, von dem gegen ihn eröffneten Feldzuge benachrichtigt, wäre noch gern zur Zeit den von ihm befürchteten Folgen deſſelben ausgewichen. In dieſer Abſicht ſchrieb er unter dem 28. Mai 1518 einen ziemlich demüthigen Brief an Karlſtadt. In dieſem Briefe ſucht er ſich wegen der Verbreitung der „Obelisken" damit zu entſchuldigen, daß dieſelben nur privatim für den Biſchof von Eichſtädt geſchrieben worden ſeyen, ohne ſein Wiſſen und gegen ſeinen Willen dagegen den Weg in die Oeffentlichkeit gefunden hätten. Es ſey aber ein großer Unterſchied, ob wir nur eine vertrauliche Privatanſicht ausſprechen, oder mit einer Anſicht vor die Oeffentlichkeit hintreten. Er verwahrt ſich

überdies noch gegen die Annahme, daß er durch Schmeichlerkünste gegen die Sache der Wittenberger gewonnen worden sey, und drückt die Hoffnung aus, daß Karlstadt mit Rücksicht auf ihre bisherigen freundschaftlichen Verbindungen mit ihm, dem „unschuldigen Eck," sich doch nicht in einen Streit einlassen werde. Doch droht er auch, im letztern Falle sich gehörig vertheidigen zu wollen (s. bei Löscher a. a. O. II. 64 f.). In jeder Beziehung kam jedoch der Rückzug Eck's zu spät. Die karlstadt'schen Thesen waren in Wittenberg bereits durch Anschlag veröffentlicht worden, ja Karlstadt bekämpfte seinen Gegner auch mit den Waffen des Spottes durch eine Carikatur, welche die scholastische Theologie zu verspotten bestimmt war, was den Dr. Eck so sehr verdroß, daß er sich in einem Schreiben bei dem Kurfürsten von Sachsen über die ihm zugefügte Beleidigung beklagte. Unterdessen entspann sich zwischen Eck und Carlstadt ein nicht leidenschaftlos geführter Schriftwechsel. Namentlich bekämpfte Eck die Lehre von der Nothwendigkeit täglicher Buße für alle Christen und vertheidigte die Lehre vom freien Willen in einer wider Carlstadts Thesen veröffentlichten Apologie seiner „Obelisken." Karlstadt erwiderte mit einer „defensio adversus Eckii monomachiam" (im August 1518), in welcher er den reformatorischen Satz von der alleinigen Schriftautorität gleich in der Einleitung mit aller Kraft hervorhebt, und den Eckschen Pelagianismus mit Schriftgründen siegreich bekämpft.

Unter Anderem hatte sich jedoch Carlstadt in dieser Schrift auch bereit erklärt unter der Bedingung, daß ihm persönliche Sicherheit, kostenfreie Reise und getreue Notariatsprotokollirung verheißen würden, sich mit Eck, dem „disputator," oder vielmehr „clamator inexpugnabilis" in eine öffentliche Disputation vor einem akademischen Collegium einzulassen. Eck konnte ein solcher Vorschlag nur höchst erwünscht kommen, da er sich auf seine Mundfertigkeit weit mehr als auf seine Schreibfertigkeit verließ. Während der Anwesenheit Luthers zu Augsburg (im Herbste 1518) wurde zwischen ihm und Eck die Verabredung getroffen, im nächsten Jahre die Disputation — nach dem Vorschlage Ecks — in Leipzig abzuhalten. Einem Schreiben Luthers an Eck zufolge vom 15. Nov. 1518 schien Luther wirklich einige Hoffnung auf einen friedlichen Vergleich zu nähren. Allein Eck, gerade durch dieses wohlwollende und dem Herzen Luthers alle Ehre machende Entgegenkommen in seinem Uebermuthe noch gesteigert, ließ im Februar 1519 einen Entwurf für die bevorstehende Disputation drucken, in welcher er die Universität Wittenberg überhaupt, insbesondere aber Karlstadt und Luther, den letzteren wegen seiner Lehren vom Ablasse und der Pabstgewalt als Ketzer auf's Neue zu verdächtigen suchte. Dieser Angriff von Seite Eck's war um so tückischer, als Luther sich damals gegen Miltitz zum Stillschweigen verpflichtet hatte. In Folge des Eckschen Angriffs hielt sich jedoch Luther seines Versprechens (mit vollem Rechte) für entbunden, was er unter dem 13. März dem Kurfürsten Friedrich mit den Worten erklärte, daß „um die Wahrheit in solchem Spotte stecken zu lassen, man ihm das Maul zubinden müßte," und schrieb gegen Eck einen (an Karlstadt gerichteten) offenen Brief von so durchschlagender Derbheit, daß Eck, dessen disputatorische Fechterstreiche Luther hier zum Voraus verspottet, über das, was zu Leipzig auf ihn warte, nicht länger im Ungewissen bleiben konnte.

Unstreitig war es Eck viel mehr daran gelegen, an Luther als an Karlstadt, mit welchem er eigentlich verabredetermaßen disputiren sollte, zum Ritter zu werden. Deßhalb veröffentlichte er auch (im Februar 1519) 13 Thesen, welche er gegen Luther vertheidigen zu wollen erklärte, und welche sich meist auf die Lehre von der Buße und Ablaß bezogen, deren dreizehnte aber darauf berechnet war, Luthern einen, eines Ketzerinquisitors würdigen, Fallstrick zu legen. Sie lautete: „Romanam Ecclesiam non fuisse superiorem aliis Ecclesiis ante tempora Sylvestri, negamus. Sed eum, qui sedem beatissimi Petri habuit et fidem, successorem Petri et Vicarium Christi generalem semper agnovimus." In der That erreichte Eck den gewünschten Zweck. Luther nahm den hingeworfenen Handschuh auf und setzte dem 13. Eckschen Satze den Satz entgegen: „Romanam Ecclesiam esse omnibus aliis superiorem, probatur ex frigidissimis Rom. Pontificum decretis, intra quadringentos annos natis. *Contra* quae sunt historiae approbatae mille

et centum annorum, textus scripturae divinae et decretum Niceni Concilii omnium sacratissimi.“ Um Luthern deſto ſicherer auf den Kampfplatz zu bringen, warf ihm Eck in einer unter dem 14. März 1519 herausgegebenen „excusatio adversus criminationes Fr. M. Lutheri, ordinis Eremitarum“ mit ziemlich deutlichen Worten Feigheit vor, und daß er den Karlſtadt an ſeiner Stelle nur vorſchieben wolle, um ſich ſelbſt den Rücken zu decken, worauf Luther wieder in einer „excusatio Fr. Martini Lutheri adversus criminationes Dr. Jo. Eckii“ antwortete, und kühn erklärte, daß er ſich „weder vor dem Pabſte und des Pabſtes Namen, noch vor Päbſtchen und Puppen fürchte.“ Es gelang übrigens Eck, auch treue Freunde Luthers einzuſchüchtern, und Luther ſah ſich genöthigt, den Spalatinus zu beruhigen, der wegen des Ausganges der Disputation ſehr in Sorgen war. Bereits war Luther entſchloſſen, den römiſchen Stuhl nicht mehr zu ſchonen. Die römiſche Kirche heißt ihm (bei de Wette, Luthers Briefe, I. 260) ſchon jetzt „Babylon“; die Gewalt des römiſchen Stuhls zählt er unter die weltlichen Dinge (a. a. O. I. 264). Mittlerweile hatten ſich der angeſagten Disputation ganz andere Hinderniſſe in den Weg geſtellt. Die Univerſität zu Leipzig, der Biſchof zu Merſeburg, die Leipziger Theologen hatten weiter blickend als der ruhmſüchtige Eck ſich der Disputation widerſetzt, und nur die perſönliche Verwendung des Herzogs Georg, der den Biſchof aufforderte: „er möchte doch die faulen Geiſtlichen nicht vertheidigen, ſondern es vielmehr dieſen Nachtvögeln, die das Licht ſcheuten, ernſtlich zur Pflicht machen, dieſen Kampf mannhaft aufzunehmen, ſo lange ihn der Pabſt nicht ausdrücklich verbiete,“ ſchlug endlich alle Proteſtationen nieder.

Die Disputation ſelbſt nahm den 27. Juni 1519 ihren Anfang. Eck disputirte (vom 27. Juni — 3. Juli) mit Karlſtadt über die Lehre vom freien Willen. Die Grundüberzeugung der Reformatoren, daß es außer der Schrift keine Lehrautorität gebe, hatte bereits ſo viel Eingang gefunden, daß Eck dieſelbe anerkennen mußte. Er berief ſich aber in etwas bedenklicher Weiſe auf die apokryphiſche Stelle Sirach 15, 14, und gab auch zu, daß der freie Wille ohne göttliche Gnade nichts vermöge. Karlſtadt dagegen behauptete, daß der freie Wille von Natur gar kein Wirkungsvermögen habe, durch die Gnade aber allerdings wirkſam werde. Eck nahm einen Synergismus der göttlichen Gnade und des menſchlichen freien Willens zur Hervorbringung von guten Werken an, während Karlſtadt dagegen die guten Werke nur aus Gott entſpringen ließ. Mit ſophiſtiſcher Fechterkunſt erwiderte hierauf Eck: Gott thue das ganze (totum) gute Werk, aber nicht gänzlich (totaliter). Er verleihe nur das Vermögen zum guten Werke, nicht die guten Werke ſelbſt. Zu einer eigentlichen Entſcheidung kam es dabei über die Prinzipienfrage gar nicht, um ſo weniger, als es Eck gar nicht um das Reſultat der Wahrheit, ſondern einzig und allein um den Ruf eines großen Disputators zu thun war. Er wand und drehte er ſich wie ein Aal nach allen Seiten hin und her, und entſchlüpfte dem Gegner, wenn er ihn faſſen wollte, durch eine ſophiſtiſche Wendung immer wieder auf's Neue. Auf ein ſtarkes Gedächtniß pochend hatte er keine literariſchen Hülfsmittel mitgenommen und wollte nun auch nicht zugeben, daß Karlſtadt ſich ſolcher bediene, ſo daß am vierten Tage wegen Meinungsverſchiedenheit über dieſen Punkt die Disputation beinahe ihr Ende gefunden hätte. Am 4. Juni begann die Disputation Ecks mit Luther über den 13. Satz, betreffend die Pabſtgewalt. Eck vertheidigte die göttliche Autorität des Pabſtthums, und zwar ſo, daß er gleich alle diejenigen, welche ſie beſtritten, mithin Luthern ſelbſt, als Ketzer bezeichnete. Luther berief ſich namentlich darauf, daß Chriſtus das alleinige Haupt der Kirche ſey; und auf Luthers Aufforderung an Eck, ihm die Schriftſtelle zu zeigen, wo Petrus einen Nachfolger geordnet habe, fühlte ſich Eck ſehr verlegen. Das Primat des Pabſtes wurde in der bekannten Weiſe aus Matth. 16, 18 und den Kirchenvätern, beſonders Cyprian hergeleitet. Da dieſe Gründe aber ſehr ſchwach waren, ſo mußte die Verdächtigung aushelfen, und Luther wurde mit giftigen Worten als ein Feind der „Kirche“ und ein Freund der ketzeriſchen Böhmen von Eck gebrandmarkt. Als nun Luther ſich gar noch Huſſens annahm, erklärte Eck das für „einen in den Ohren aller Chriſten gräulichen“ Irrthum. Die Disputation nahm einen immer

heftigeren und leidenſchaftlicheren Karakter an, und, weil Luther die Pabſtgewalt nur als menſchlich autoriſirte gelten laſſen wollte, ſo fragte ihn Eck: woher er denn ſeine Mönchskutte habe? Den 8. Juli begann die Disputation über das Fegfeuer (den 9. Satz Luthers). Der Streit wurde darüber geführt, ob die römiſche Lehre vom Fegfeuer ſich aus der Schrift beweiſen laſſe. Eck behauptete, Luther beſtritt dieſen Satz. Der Hauptpunkt des Streites war der, ob die Bücher der Makkabäer deßhalb, weil die Kirche ſie unter die Zahl der kanoniſchen Schriften aufgenommen, auch wirklich zum Kanon gehörten? Vom 11. Juli an wurde über die Lehre vom Ablaß und der Buße disputirt. Am 14. wurde die Disputation über den freien Willen zwiſchen Eck und Karlſtadt noch einmal aufgenommen, jedoch ohne daß es im Weſentlichen zu einem wirklichen Reſultate kam.

Im Allgemeinen war der Eindruck der Disputation ein dem Dr. Eck günſtiger. Sein zuverſichtliches Auftreten, ſeine Gewandtheit im Disputiren und ſein Pochen auf die Autorität der kirchlichen Tradition und der päbſtlichen Gewalt imponirte der durch Schein und Glanz leicht beſtimmbaren Menge. Außerdem hatte Eck Alles gethan, um ſeine Gegner einzuſchüchtern; es ſollte nach ſeiner Meinung an den Pabſt, wenigſtens an die ihm wohlgeneigten, durch den Scholaſticismus beherrſchten Univerſitäten rekurrirt werden. Da es Eck um die Wahrheit nicht zu thun war, ſo machte er überdies beſtändige Conceſſionen, um ſich dann rühmen zu können, daß er den Gegner auf ſeine Seite hinübergezogen habe. Am meiſten hatte es Eck zu Leipzig darauf abgeſehen, als ein Verfechter der damals ernſtlich bedrohten Pabſtgewalt zu erſcheinen, und er ſoll auch erklärt haben, daß er ſeinen Gegnern in Allem würde nachgegeben haben, wenn Luther nur nicht auf ſeinem dreizehnten Satze beſtanden hätte. Ihn geſchlagen und überwunden zu haben, deſſen rühmte er ſich mit prahleriſchen Worten; denn er wußte, was dieſer Ruhm ihm eintrug. Es war ihm gelungen, Luthern den Ketzerſtempel aufzudrücken. Man begegnete in Leipzig Luthern und Karlſtadt kalt und unhöflich, während Eck gefeiert, beſchenkt, von Berittenen geleitet wurde. Eck trat während des Leipziger Geſpräches auch als Prediger auf, und benützte dieſe Gelegenheit, den großen Haufen gegen Luther aufzureizen. Luthern wurde das Betreten einer Kanzel verweigert. Da Eck auf der Disputation offenbar der von den Behörden in beſonderen Schutz Genommene war, ſo wurde es ihm um ſo leichter gemacht, ſeine Gegner zu überſchreien und immer das letzte Wort an ſich zu reißen. Da er von der reformatoriſchen Bewegung der Geiſter, welche durch keine künſtlichen Mittel mehr aufzuhalten war, keine Ahnung hatte, ſo erſchien ihm überhaupt der ganze Handel als ein gewöhnlicher Mönchs- und Schulſtreit, und er ſagte es auch in einer Leipziger Predigt offen heraus: wenn die Ablaßkrämer nur gemäßigter vom Ablaß gepredigt hätten, ſo wäre Luthers Namen keinem Menſchen bekannt. Aber Luther meinte: Philipp Melanchthons Urtheil über ihn wäre mehr werth als das Urtheil von „tauſend nichtswürdigen Ecken.“ Er wolle Ecken nicht ſchelten, ſagt er in einem Schreiben an Spalatinus vom 15. Aug. 1519 (bei De Wette a. a. O. I, 290 ff.), aber ſeine argen Ränke und Kunſtgriffe, mit denen er Zwietracht anzuzetteln und ihn zu verdächtigen geſucht habe (crassas istas seminandae discordiae et invidiae concitandae vafritias) — dieſe verabſcheue er von ganzem Herzen, und dieſe habe er bei Niemandem in größerer Anzahl und Böswilligkeit angetroffen als bei Eck. Wie übrigens unbefangene Theilnehmer an dem Leipziger Geſpräche über Eck urtheilten, das entnehmen wir aus der Schilderung, welche Petrus Moſellanus in einem Schreiben an Julius v. Pflug (vom 8. Dez. 1519) über Eck entwarf. „Eck,“ heißt es daſelbſt, „iſt groß und lang, von ſtarkem und breitem Leibe, grober und recht deutſcher Stimme, von dichten und ſtarken Lenden, daß er nicht nur zu einem Schauſpieler, ſondern auch zu einem öffentlichen Ausrufer geeignet wäre, jedoch ſo, daß ſeine Stimme etwas rauh und nicht ganz vernehmlich iſt, daher er Alles eher als den lieblichen Wohllaut des ciceroniſchen Mundes an ſich hat. Sein Geſicht, ſeine Augen und ſein Ausſehen iſt von einer Beſchaffenheit, daß man eher einen Fleiſcher oder kariſchen Soldaten als einen Theologen hinter ihm ſuchen würde. Dabei hat er aber ein vortreffliches Gedächtniß,

und wenn sein Verstand eben so groß wäre, so wäre er ein rechtes Meisterstück der Natur geworden. Allein er hat kein so großes Vermögen, etwas einzusehen oder scharf zu beurtheilen, ohne welches es mit allen anderen Gaben nichts ist.“ P. Mosellanus tadelt noch an ihm, daß er beim Disputiren ein „haufen Zeug“ vorbringe, und den Zuhörern ein Blendwerk vorzumachen suche. Seine Unverschämtheit kenne keine Grenzen, und er sey im Stande, die Ansicht des Gegners durch einige listige Wendungen zu der seinigen zu machen, und sich dann geschwind für den Sieger auszugeben. Darum mochte Luthers Urtheil über Eck in seinem Schreiben wohl nicht zu hart seyn: „Eck passe zur Theologie wie ein Esel zur Leier.“

Es mußte nach dem Schlusse der Disputation natürlich Eck nun Alles daran gelegen seyn, die Früchte seines vermeintlichen Sieges zu erndten. In der That posaunte er denselben nun in alle Welt aus. Von Karlstadt sagte er: derselbe sey ein Mensch ohne alles Gedächtniß, und er habe wie ein Schulknabe seine Repliken vom Zettel lesen wollen; in Beziehung auf Luther rühmte er sich: dem habe er eine „gute Bosheit“ angethan. Der sittlich verwerflichste Schritt, den er that, war wohl, daß er den Kurfürsten von Sachsen, Luthers Beschützer, durch ein Schreiben vom 23. Juli an denselben gegen Luther aufzureizen suchte, und ihn als einen Ketzer, der die Autorität des Pabstes läugne, darstellte. Es erfolgte nun ein häßlicher, mit größter Erbitterung geführter Schriftstreit, in welchen auch Melanchthon verwickelt wurde, da er in einem Briefe an Oecolampad (vom 19. Juli) sich auf die Seite Karlstadts und Luthers gestellt hatte. Der Uebermuth riß in diesem Streite Eck bis zu der wegwerfenden Aeußerung über Melanchthon hin: „Wenn derselbe auch im Lateinischen und Griechischen nicht ohne Gelehrsamkeit sey, so sey er doch nicht der Mann, mit welchem ein Theologe sich in einen theologischen Streit einlassen könne.“ Allein gar bald sah sich Eck genöthigt, aus der günstigeren Stellung des Angreifenden in die ungünstigere des sich Vertheidigenden überzugehen. In der Vorrede zu seinen „Resolutionen“ hatte Luther ihm aufgerechnet, daß er in Beziehung auf den freien Willen zugestanden habe: er wirke außerhalb der Gnade nur Böses, und Eck mußte in seiner „expurgatio“ gegen Luther wieder zu den Kunstgriffe der Verdächtigung seine Zuflucht nehmen. Je ohnmächtiger er sich aber einem Manne wie Luther gegenüber fühlte, je größer die Zahl seiner Gegner ward, die ihn namentlich auch durch Verspottung zum Zorne reizten: desto mehr ging sein ganzes Bestreben darauf hinaus, Luthern, wo immer möglich, zu verderben. Schon aus dem Titel der Schrift, in welcher er sich (gegen Ende 1519) Emsers annahm: „responsio pro H. Emser contra *malesanam* Lutheri *venationem* ad J. de Schleinitz Eccl. Misn. episcopum“ bricht sein Zorn hervor. Nachdem er umsonst von dem Kurfürsten zu Sachsen verlangt hatte, daß er Luthers Schriften verbrennen solle, so veranstaltete er zu Ingolstadt die Verbrennung derselben auf öffentlichem Markte, die aber zu Eck's großem Aerger durch J. Reuchlin verhindert wurde. Dagegen war es Eck gelungen, die theologischen Fakultäten zu Köln und zu Löwen zu einem Verdammungsurtheile gegen Luther zu bewegen, und namentlich den alten Hochstraaten zu Köln gegen ihn in Harnisch zu bringen. Nachdem er noch eine Schrift de primatu Petri lib. III. im Anfange des Jahres 1520 zu Ingolstadt beendigt hatte, schien es ihm an der Zeit, den entscheidenden Schlag gegen Luther zu führen. Er reiste nach Rom (Januar 1520), um dem Pabste sein Buch dort selbst zu übergeben und Waffen gegen den Wittenberger „Ketzer“ herbeizuholen. Den Parteinamen „Lutheraner“ hatte Eck in böswilliger Absicht damals bereits aufgebracht. Er brannte vor Wuth und Rachsucht, seit Oecolampads beißende „epistola Canonicorum indoctorum ad Eccium“ *) und (vermuthlich) Wilibald Pirkheimers Eccius dedolatus gegen ihn erschienen war. Die „Ketzer“ mußten vernichtet werden.

*) In seiner Schrift ad malesanam Lutheri venationem etc. responsio hatte er behauptet, es seyen nur einige ungelehrte Canonici in den niedern Stiftern, welche Luthern Recht geben.

In Rom war man mit Luthern ſehr unzufrieden, und um ſo mehr fanden Eck's Inſinuationen beim römiſchen Hofe Eingang. Auf die bedenklichen Nachrichten hin, welche der gerade in Angelegenheiten des Kurfürſten von Sachſen in Rom verweilende Valentin Teutleben an den kurfürſtlichen Hof berichtete, ſchien der Kurfürſt etwas unſicher zu werden, es war von einer Flucht Luthers die Rede, und Luther ſelbſt entzündete durch ſeine »Ermahnung an den chriſtlichen Adel deutſcher Nation« einen Kampf auf Leben und Tod mit dem päbſtlichen Stuhl. Zu derſelben Zeit war auf Ecks Andringen in Rom Luthers Verdammung beſchloſſen und am 15. Juni die berühmte Eck'ſche Bulle (ſ. Sattler's Geſchichte des Herzogthums Würtemberg II. Beilage Nr. 92, S. 216) erlaſſen worden, in welcher einundvierzig Artikel aus den Schriften Luthers als »ketzeriſch, irrig, verführeriſch, ärgerlich und chriſtlichen Ohren unleidlich« bezeichnet waren. Schon unter dem 3. Mai hatte Eck triumphirend geſchrieben, daß man ihm die Bekanntmachung und Vollziehung der Bulle in Deutſchland in Auftrag geben werde, und der Pabſt beging wirklich den unverzeihlichen Mißgriff, Luthers unverſöhnlichſten Feind zum Exekutor der Bannbulle zu machen. Gerade dieſer Umſtand entſchied die Entwickelung der Angelegenheit zu Luthers Gunſten. Als Eck im Auguſt 1520 mit der Bulle in Deutſchland ankam, fand er eine mehr als kühle Aufnahme. Schlug er ſie auch in Meißen, Merſeburg, Brandenburg öffentlich an, ſo zögerten doch die Biſchöfe mit der Publikation. Selbſt der Herzog Georg, Eck's großer Gönner, verbot die Bekanntmachung ohne beſonderen Befehl des Biſchofs von Merſeburg. Die Studenten verhöhnten ihn in Leipzig öffentlich, er wagte es kaum bei Tage ſich ſehen zu laſſen. In Erfurt wurde vor Eck's Augen die Bulle von den Studenten zerriſſen und in's Feuer geworfen; er ſah ſich genöthigt, nach Freiburg zu fliehen und dort Sicherheit zu ſuchen. Ein freilich trauriges Schickſal für den apoſtoliſchen Notarius und Nuntius, in welcher Eigenſchaft er durch beſonderes Creditiv vom Pabſte ſelbſt angekündigt wurde. Welchen übeln Ausgang aber immer das Unternehmen mit der Bannbulle haben mochte: dennoch war es Eck damit gelungen, den Bruch zwiſchen dem Pabſte und Luther herbeizuführen, eine Verſöhnung beider Theile zur Unmöglichkeit zu machen, und die abendländiſche Kirchenſpaltung ſomit auf die Dauer zu begründen*). Dr. Schenkel.

Er betrieb fortan mit Heftigkeit die Bekämpfung der Reformation, und es iſt ein eigenthümliches Zeichen der Zeit, daß er es dahin brachte, als eine der Hauptſtützen der katholiſchen Kirche angeſehen zu werden, und daß ſelbſt viele ſeiner Glaubensgenoſſen, obſchon ſein Karakter ihnen keine Achtung einflößte, ihn als einen Hauptverfechter ihrer Sache mußten gelten laſſen. Nachdem er noch zweimal, in minder wichtigen Angelegenheiten, im Auftrage des Herzogs von Bayern nach Rom gereist war, nahm er 1524 Theil am Regensburger Convente, wodurch ſich die katholiſchen Stände zur Aufrechthaltung des Wormſer Ediktes verbanden, und zugleich Verordnungen wegen Abſchaffung einzelner Mißbräuche trafen: es zeigte ſich das Unternehmen bald als ein gänzlich verfehltes, es wurde zum Gelächter des Volkes und konnte den Ruhm derer, welchen es ſeine Entſtehung verdankte, nur wenig erhöhen; eben ſo geringen Zuwachs an Ruhm brachte ihm die Ehre ein, welche ihm Heinrich VIII. auf einer Reiſe in England erwies. Seinen in Deutſchland bedeutend geſchmälerten Ruf herzuſtellen und zugleich die wankende katholiſche Kirche in der Schweiz zu ſtützen, bot er der Tagſatzung ſeine Dienſte an für das auf den Monat Mai 1526 ausgeſchriebene Religionsgeſpräch zu Baden. Er benahm ſich auf dieſem Geſpräche, wie man es von ihm erwarten mußte, hochfahrend, plump, oft ſehr ungeſchickt; ſo warf er den Reformirten vor, daß ſie das Sakrament des Abendmahls eine »Rübſchnitze« nennen. Er verfuhr manchmal mit großer Ungeſchicklichkeit in Vertheidigung des katholiſchen Dogma; um die Wandlung zu beweiſen, wornach nur noch die accidentia sine subjecto des Brodes bleiben, ſagt er: »Jeſus hat genom-

*) So weit reicht die Arbeit von Dr. Schenkel, der durch Krankheit bis jetzt verhindert wurde, dieſen Artikel zu vollenden. Die Fortſetzung und den Schluß hat die Redaktion beigefügt.

men das Brod; ohne Zweifel sind die Anhänge (accidentia) auch dabei gewesen, und nachmals nennt der Herr dasselbe seinen Leib und sagt: das ist mein Leib, sagt nicht, das ist das Brod, das der Beck gebacken hat. Darum mußten die zwei da seyn, der Leib und die Gestalt des Brodes, die wir sehen.« Da Eck dazu setzte: »wegen hoc oder τουτο bekümmern wir uns nicht, und glauben einfältig dem Worte unsers Erlösers,« so erwiderte Oekolampad, »es sey dies eine Ausflucht, daß Eck sich um das Wörtlein hoc nicht bekümmere. Wenn es nicht den Tisch (worauf die Elemente sind) noch die anhängenden Dinge (accidentia) des Brodes bedeute, so müsse es wesentliches Brod bedeuten; man möchte sonst auch sagen, das Taufwasser sey kein wirkliches Wasser mehr, da es ein Sakrament sey.« Eck meinte, dieses Beispiel vom Taufwasser lange nicht, da in dem Sakrament nicht gesagt sey, daß das Wasser in der Taufe etwas Anderes sey als Wasser; was das Brod des Abendmahls betrifft, so stellte er nun den Satz auf: »Christus habe mit hoc dasjenige angezeigt, was er den Aposteln dargereicht habe.« Oekolampad erwiderte treffend: »wegen hoc braucht Eck der Stücklein eins, das man nennt petitio principii; es ist gleich als wenn einer fragt einen Sohn, wie er heiße, und er würde sprechen: ich heiße wie mein Vater, und so man ihn fragt, wie heißt dein Vater? antwortete er: er heißt wie ich; da wüßte man ebensoviel wie vorhin. Dr. Eck hat geantwortet, hoc sey das, was der Herr dargereicht. Hat denn Jesus ein anderes Brod genommen und den Jüngern gegeben als er in die Hand genommen und gegeben; das sieht ja dem Texte ungleich.« — Auch noch in anderer Beziehung gab sich Eck einige Blößen; als Oekolampad mit einer Reihe von trefflich gewählten biblischen Sprüchen die Mittlerschaft der Heiligen angegriffen, rief Eck aus: »Die Kirche hat von jeher die Heiligen angerufen. Ich halte es mit der Kirche, auch wenn keine Schrift da wäre.« Wenn er Beweise aus der Schrift anführte, so waren sie fast immer aus dem A. T. geschöpft. Mit einer gewissen Naivetät bekannte er den alttestamentlichen Standpunkt, worauf die katholische Kirche die Gläubigen stellt: »Gott sey ein verzehrendes Feuer, darum fürchten wir uns vor dem Feuer und beten die lieben Heiligen an. — Die Juden hätten auch den Berg Sinai nicht berühren dürfen. Erschrocken hätten sie Mosen gebeten, daß er sie vor Gott vertreten möchte.« Der äußere Erfolg des ganzen Gespräches war freilich für Eck sehr günstig: die Tagsatzung sprach das Urtheil aus gegen die ganze reformatorische Partei, die Katholischen triumphirten; doch war jene Partei keineswegs besiegt, und gerade von jenem Gespräche an begann sie mächtig vorwärts zu schreiten. Eck hat auch in der Schweiz das Seinige dazu beigetragen, daß die Kirchenspaltung sich befestigte und erweiterte *). — Eine ähnliche Disputation hatte er 1527 in Augsburg mit Urban Rhegius, aber besonders that er sich hervor auf dem Reichstage in Augsburg 1530; er war einer der Verfasser der berüchtigten Confutation der A. C. Er benahm sich so, daß selbst Cochläus in einem Briefe an Pirkheimer es als einen Mißgriff erklärte, daß man ihn beigezogen. Er erlebte damals den Triumph, daß ihn der Cardinalbischof von Lüttich in seine Dienste ziehen wollte, wogegen der Herzog von Bayern ihn durch Gehaltserhöhung bewog, in Ingolstadt zu bleiben. Später wohnte er noch dem Religionsgespräche in Worms und Regensburg bei (1540. 1541) und starb 1543. In seinen letzten Stunden soll er nach Veit Dietrichs Versicherung (s. Strobel, Leben V. D. S. 89) im Delirium ausgerufen haben: »hätte ich nur 4000 Gulden, so wollte ich es schon machen.«

Eck war ein fruchtbarer Schriftsteller und hatte in der That mannigfaltige Gelehrsamkeit; aber in keiner Beziehung hat er ein Werk herausgegeben, welches selbst unter seinen Religionsgenossen sich ein bleibendes Andenken erworben und die Sache, die es behandelt,

*) Die vorstehenden Aeußerungen sind aus den zu wenig gekannten Akten der Disputation zu Baden (die Disputation vor den XII. Orten einer löblichen Eidgenossenschaft) geschöpft, und beweisen zugleich, daß diese Akten, obgleich von den Katholiken herausgegeben, doch im Ganzen als getreue Relation der Verhandlungen anzusehen sind. Vgl. auch Herzog, Leben Oekolampads. 2. Bd. 1. Buch. 1. Kapitel.

weſentlich gefördert hätte. Seine Kenntniſſe in der hebräiſchen u. griechiſchen Sprache waren ſchwach, ſein lateiniſcher Styl ſchlecht, ſeine Theologie die ſcholaſtiſche des 16. Jahrhunderts, zwar ohne die ſubtilen Diſtinktionen der früheren Scholaſtiker, aber auch ohne den Geiſt derſelben. Vor ſeiner Einmiſchung in die Reformationsſtreitigkeiten und im Anfange derſelben gab er mehrere Schriften zur ſcholaſtiſchen Theologie, und, wie bevorwortet, ſogar eine über myſtiſche Theologie heraus. Beſonders zahlreich ſind die auf die Reformation bezüglichen Schriften. Gänzlich verfehlt iſt ſeine deutſche Bibelüberſetzung 1537, welche Luthers Ueberſetzung verdrängen ſollte; das A. T. iſt von ſeiner Hand, das N. T. iſt von Emſer (ſ. d. Art. Bibelüberſetzungen). Das A. T. hat er nach der Vulgata überſetzt und dabei Luthern benützt. Außerdem gab er den Haggai, den hebräiſchen Text, die griechiſche und lateiniſche Ueberſetzung heraus mit Anmerkungen. Der hebräiſche und griechiſche Text iſt aus der Complut. Polyglotte, der lateiniſche aus der Vulgata geſchöpft. In dem beigegebenen Commentare ergreift er gerne die Gelegenheit, ſich ſelbſt zu preiſen und auf ſeine Gegner loszuſchlagen, wie er Beides auch in den andern Schriften thut. In einer eigenen Schrift vertheidigte er das Concil zu Conſtanz wegen der Verbrennung von Joh. Huß und Hier. v. Prag, 1522. — Andere Schriften ſind: De non tollendis Christi et SS. imaginibus, 1522. De poenitentia et confessione, 1523. De initio poenitentiae seu contritione, 1523. De satisfactione, 1523. Enchiridion locorum communium. Adv. Lutheranos. 1525; eine ſeiner berühmteſten Schriften iſt die de sacrificio missae, 1526, worin er die Meſſe aus Maleachi beweiſt, übrigens der katholiſch-exegetiſchen Tradition folgend. — Eine Schrift zur Vertheidigung des Fegefeuers, 1530. — Auslegung der Evangelien u. andere Predigtſammlungen, um der Verbreitung der evangeliſchen Predigten entgegenzutreten. — Eine Sammlung ſeiner theol. Schriften hat er ſelbſt veranſtaltet, 1530—1535. Andere Schriften ſind ſchon angeführt, noch andere übergehen wir.

Eckart. Im 14. Jahrhundert lebte ein tiefſinniger Dominikanermönch, einer der ausgezeichnetſten Denker des Mittelalters und vielleicht aller Zeiten, mit Namen Eckart. Lange vergeſſen, iſt ihm erſt in unſren Tagen wieder die gebührende Anerkennung geworden. Speculative Philoſophen und orthodoxe Theologen, Proteſtanten und Katholiken betrachten ihn als den ihrigen; noch iſt man nicht einig über die Stelle, die ihm anzuweiſen iſt. Von ſeinen Schriften ſind eben nur erſt einige den Tauler'ſchen Predigten, Basler Ausgabe von 1521, angehängte Predigten, und kürzere Traktate allgemein zugänglich; indeſſen wird der gelehrte Sammler Prof. Franz Pfeiffer, der ſeit Jahren Eckarts Schriften nachforſcht, nächſtens eine Anzahl derſelben veröffentlichen.*) Der nothwendig zu beobachtenden Kürze wegen müſſen wir uns hier darauf beſchränken, nach Zuſammenſtellung deſſen, was uns über Eckarts Leben bekannt iſt, ſeine Lehre nach ihren weſentlichſten Zügen ſo vorzulegen, wie wir ſie aus den angeführten gedruckten Predigten und einigen uns zu Gebote ſtehenden Handſchriften glauben erkannt zu haben.

Weder Jahr noch Ort der Geburt Eckarts ſind uns bekannt. Zum erſten Mal erſcheint er zu Paris als Dominikaner und Lehrer im Collegium von S. Jakob. Nachdem er zu Rom den Grad eines Doctors der Theologie erhalten, wurde er zum Provinzial für Sachſen erwählt; ein 1304 zu Toulouſe gehaltenes Ordenskapitel erneuerte dieſe Wahl. Drei Jahre ſpäter ernannte ihn ein zu Straßburg verſammeltes Kapitel zum Generalvikar Böhmens, mit der Vollmacht die Prediger-Klöſter dieſer Gegend zu reformiren. Bald darauf treffen wir ihn zu Straßburg, wo er in Nonnenklöſtern predigte

*) Wie wir vernehmen, iſt der zweite Band von Pfeiffer's deutſchen Myſtikern des 14. Jahrh., welcher die Schriften M. Eckarts bringen wird, im Drucke ſoweit vorgeſchritten, daß deſſen Erſcheinen noch im Laufe dieſes Jahres erwartet werden darf. Die Sammlung, wofür dem Herausgeber über 40 Handſchriften zu Gebote geſtanden haben, wird ſo vollſtändig wie möglich ſeyn: ſie enthält 110 Predigten, 18 größere und kleinere Tractate, 70 einzelne Sprüche und den von Trithemius erwähnten Liber positionum. D. Red.

und ohne Zweifel mit den Brüdern des freien Geiſtes in Berührung kam; die 1317 durch Biſchof Johann verurtheilten beghardiſchen Sätze ſtimmen zum Theil wörtlich mit Eckartſchen Lehren überein. Von Straßburg wurde er nach Frankfurt am Main als Prior der dortigen Dominikaner berufen; hier wurde zuerſt Klage gegen ihn geführt. Man beſchuldigte ihn und einen andern Bruder, Dietrich von St. Martin, verdächtige Verbindungen zu haben; der damals zu Metz anweſende Ordensmeiſter Hervé beauftragte die Prioren von Worms und von Mainz das Betragen der Angeklagten zu unterſuchen; ſie wurden jedoch, wie es ſcheint, noch nicht für ſtrafbar erkannt. Da man indeſſen auf die Brüder des freien Geiſtes immer aufmerkſamer wurde, und Eckart kurz darauf auch in Köln predigte und lehrte, wo Erzbiſchof Heinrich ſchon 1322 die beghardiſchen Lehren auf einer Provinzial-Synode verurtheilt hatte, ſo konnte der tiefſinnige Mönch nicht länger der kirchlichen Ahndung entgehen. Vor ein zu Venedig, 1325, gehaltenes Ordenskapitel wurden ſchwere Klagen gebracht gegen Brüder, die in Deutſchland in der Landesſprache Dinge predigten, wodurch das unwiſſende Volk zum Irrthume verführt würde. Gervaſius, Prior von Angers, wurde mit der Unterſuchung beauftragt, und das Jahr darauf wurde, auf einem zu Paris gehaltenen Kapitel, der Provinzialprior Deutſchlands abgeſetzt; letzterer war damals wohl Niemand Anders als Meiſter Eckart. Da ſeine Lehre beſonders unter den Kölner Dominikanern Anhänger gefunden, klagte, in demſelben Jahre 1326, Erzbiſchof Heinrich den geſammten Orden als der Ketzerei verdächtig an, worauf Pabſt Johann XXII. dem Bruder Nicolaus von Straßburg den Auftrag gab, die Klöſter der Provinz Deutſchland zu viſitiren. Als jedoch den 14. Jan. 1327 der Erzbiſchof Eckarten vor das Inquiſitionsgericht forderte, legte Nicolaus dagegen Proteſt ein und appellirte an den Pabſt. Eckart, überzeugt, nichts dem kirchlichen Dogma Widerſprechendes gelehrt zu haben, erklärte den 13. Februar 1327, daß er ſich dem Gerichte unterwerfe und bereit ſey zu widerrufen, was in ſeinen Meinungen als ketzeriſch erwieſen würde. Die Inquiſitoren verlangten aber einen unbedingten Widerruf; da dieſer nicht erfolgte, wurde Eckart als Ketzer verurtheilt. Den 20. Februar appellirte er an den Pabſt; nach Avignon citirt, legte man ihm 28 Sätze vor, die er als die ſeinen erkannte, und die ſich großentheils in ſeinen gedruckten Predigten wiederfinden; 17 derſelben wurden als ketzeriſch verurtheilt, die übrigen als verdächtig und übelklingend verworfen, Eckart ſelbſt getadelt und ſeine Schriften verboten. Die Verdammungsbulle wurde den 27. März 1329 publicirt; damals war Eckart bereits todt. Es wird in der Bulle geſagt: er habe vor ſeinem Ende Alles widerrufen; dies heißt wohl nur ſo viel, daß er die ketzeriſche Auslegung verwarf, die man ſeinen, ſeiner Ueberzeugung nach mit der Orthodoxie übereinſtimmenden Lehren geben konnte. 1330 erließ der Pabſt eine Bulle gegen die Brüder des freien Geiſtes, in der die nämlichen Sätze angeführt werden, die ſich in der Bulle gegen Eckart finden. Daß jedoch die Verurtheilung dieſes Letztern ihren Zweck nicht erreichte, beweist die Verehrung, die ſeine Schüler fortwährend ihm widmeten; Heinrich Suſo, in ſeiner eignen, um 1360 geſchriebenen Biographie, nennt ihn den heiligen Meiſter Eckart und preist deſſen ſüße Lehre. Seine Predigten wurden in vielen Klöſtern Deutſchlands, der Schweiz, Tyrols, Böhmens abgeſchrieben. Im Jahr 1430 wurden ſeine Lehren abermals verdammt, von der Heidelberger theologiſchen Facultät; dies hinderte jedoch den Cardinal Nicolaus von Cuſa nicht, in der Apologie ſeines Buches de docta ignorantia (1440) Eckarts Schriften unter den Hauptquellen ſeines philoſophiſchen Syſtems zu nennen; und noch 1463 überſetzte ein bairiſcher Benediktiner eine derſelben in's Lateiniſche, da ſie zwar für einfältige Layen zu „ſubtil“, für Gelehrte aberhöchſt nützlich ſey.

Folgendes ſind, ſo vollſtändig als es hier möglich iſt, die Hauptlehren dieſes merkwürdigen Mannes:

Die Grundlage des Syſtems bildet der logiſche Begriff Weſen, der das einzig wahre Seyn, das Allgemeine, das Nothwendige in ſeiner letzten Abſtraction bezeichnet; die Erſcheinung, die Verſchiedenheit iſt bloß Zufall und berührt das Weſen nicht. Das Weſen gehört bloß Gott zu; er iſt nicht das höchſte Weſen, dies würde ein Verhältniß aus-

drücken und niederere Weſen vorausſetzen; er iſt das einzige Weſen, darum iſt er über alle Namen; die Namen, die ihm die Menſchen geben, bezeichnen nur die Relationen, in denen ſie ihn erkennen. Er iſt das ewig Allgemeine, er hat in ſich das Weſen aller Dinge, er allein kann ſagen: ich bin. Er iſt aber nicht bloß das allgemeine abſtrakte Seyn; er iſt der lebende, reelle Geiſt, in welchem Denken und Seyn identiſch iſt. Da er allein iſt, ſo iſt nur er ſelbſt Gegenſtand ſeines Denkens; indem er ſich ſo ſelbſt denkt, wird er erſt Gott; hierin liegt der Unterſchied zwiſchen Gottheit, dem einfachen, verborgenen Grund des göttlichen Seyns an ſich, und Gott, dem ſich offenbarenden, ſich ſelbſt zum Gegenſtande ſeines Denkens machenden Geiſt. Dieſes Sichoffenbaren iſt das Schaffen, das Wirken Gottes, das ewige Sprechen des Worts oder das ewige Gebären des Sohns. In dem Worte, dem Logos, gebiert Gott zugleich alle Dinge; er kann ſich nicht erkennen, ohne das All zu erkennen, und indem er das All erkennt, erkennt er ſich allein. Dies iſt ein ewiger, zum Weſen Gottes gehörender Akt. Die Kreatur iſt aber nicht getrennt von Gott, ſonſt wäre er durch etwas außer ihm Seyendes begrenzt. Gott und das Wort ſind eins; durch das Wort ſind alle Dinge in ihm, und was in ihm iſt, iſt er ſelbſt; „alle Ding ſind Gott ſelber“ und „Gott iſt alle Ding; er iſt alſo die abſolute reale Einheit des Subjekts und des Objekts. Wenn dies nicht Pantheismus iſt, ſo wiſſen wir nicht, was dieſer Name bedeutet.

Jede Kreatur iſt eine Erſcheinung Gottes, trägt an ſich „eine Urkunde göttlicher Natur“; darum hat auch jede ein Streben, ſich der Schranke der Endlichkeit zu entledigen, um in die Einheit zurückzukehren. Dies bezeugt, daß zu dem Heraustreten Gottes aus ſich ſelbſt auch das Zurückkehren in ſich ſelbſt gehört; dieſer Akt iſt ebenſo ewig wie das Heraustreten, das Sichoffenbaren. Gott indem er ſich im Logos erkennt, liebt ſich ſelber in ihm; Liebe aber iſt Einigung, Aufhebung des Unterſchieds; dieſe Liebe iſt der heilige, Gott und den Logos, den Vater und den Sohn vereinigende Geiſt. So ſtellt ſich die Dreieinigkeit dar, als Vollendung des göttlichen Weſens und Wirkens; der abſolute Gott unterſcheidet ſich ewig, um ſich ſelbſt zu erkennen; er gebiert ewig den Sohn „außer dem er nichts kennt“ und durch den er, vermittelſt der Liebe, in ſich ſelber zurückkehrt; es iſt gleichſam „ein Spiel, das Gott ewig in ſeiner Natur mit ſich ſelber hat“; „Gott gebiert ſich aus ſich ſelber in ſich ſelber.“ Der menſchliche Geiſt nun iſt nicht bloß ein Geſchöpf des göttlichen, ſondern dieſer göttliche ſelber, inſofern dieſer ſich als Geiſt offenbart; Gott wird ſich ſeiner im Geiſte des Menſchen bewußt, „ſein Erkennen iſt mein Erkennen.“ Deſſen ſoll ſich aber auch der Menſch bewußt werden; er ſoll dazu kommen, zu wiſſen, daß der ewige Geiſt ſich in dem ſeinigen weiß, mit andern Worten, daß das Bewußtſeyn des Menſchen von Gott und das Selbſtbewußtſeyn Gottes identiſch ſind. Wie iſt dies aber möglich, da der Menſch der Erſcheinung, dem Zufall angehört? Die Schranke der Endlichkeit ſoll eben als eine nichtige erkannt und aufgehoben werden; des Menſchen Geiſt, die Vernünftigkeit, „der ungeſchaffene Funke der Seele“ beſitzt die „gottförmige Kraft“ den Unterſchied aufzuheben, Gott zu begreifen und ſich der Einheit mit ihm bewußt zu werden. Drei Dinge hindern zwar dies Begreifen, die Leiblichkeit, die Mannigfaltigkeit und die Zeitlichkeit, und deren Macht, iſt ſo groß daß der im Endlichen verlorne Geiſt des Menſchen ſich nie zum Bewußtſeyn der Einheit erhoben hätte, wenn ihm dieſe nicht in gegenſtändlicher Weiſe wäre geoffenbart worden. Darum iſt Gott im Fleiſche erſchienen; in Chriſto iſt das ewige Wort vollkommen geoffenbart, in ihm erwies ſich Gott als Sohn und von ihm geht der heilige Geiſt aus, der wieder mit dem Vater verbindet. Chriſtus aber hat uns nichts anderes gelehrt, als daß wir ſämmtlich Gottes Söhne, ja daß wir im Weſen „derſelbe Sohn ſind.“ Um zu dieſem Bewußtſeyn, das zugleich die Seligkeit iſt, zu gelangen, iſt es nöthig, einerſeits ſich durch logiſche Abſtraction zur reinen abſoluten Idee Gottes zu erheben, „indem man ihn deſto mehr lobt, je mehr man von ihm läugnet“, und andererſeits auch praktiſch allem Geſchaffenen zu entſagen.

Dieſe Vereinigung der Speculation und der Askeſe iſt einer der Hauptkaraktere dieſer Religions-Philoſophie. Das Geſchaffene, dem entſagt werden muß, iſt aber nicht bloß das irdiſche

Gut, ſondern Alles, was nicht Gott an ſich iſt; hiemit alſo die eigene Perſönlichkeit, „die Geſchaffenheit“ des Ich; ſo lange ſich der Menſch als ein beſonderes Ich anſieht, ſteht er noch auf niederer Stufe, er verharrt in dem Unterſchiede, in der Trennung von Gott; ſelbſt das anſcheinend Beſte, der reinſte Wille, den göttlichen Willen zu thun, muß ſchwinden; das ewige Leben, Gott ſelbſt, inſofern er gedacht wird als über oder außer dem Geiſt, müſſen überſchritten werden, um nur Gott zurückbleiben zu laſſen und das Bewußtſeyn der Identität mit ihm. Dies iſt der Zuſtand der Armuth, der Abgeſchiedenheit; in ihm weiß der Geiſt Gott und ſich ſelbſt als Gott, oder vielmehr Gott weiß und erkennt ſich in ihm; denn der Geiſt iſt nur Einer. Dies iſt dann auch die Seligkeit, die alſo in der Erkenntniß, in dem Bewußtſeyn der Einheit des Geiſtes beſteht: „der Kern des erſten Begriffs und ewiger Seligkeit liegt an der Erkenntniß.“ In dieſem Zuſtande „der Gerechtigkeit“, offenbart und gibt und liebt ſich Gott in dem Menſchen vollkommen und nothwendig. Der Menſch braucht um nichts mehr zu bitten, gleich als ob er außer oder unter Gott wäre, gleich als ob „Gott ein Fremder wäre“; er wirkt nicht mehr als von Gott getrennt. Gott allein wirkt, der Menſch als ſolcher hat dabei nichts zu thun als zu leiden, ſich in Ruhe zu verhalten, zu ſchweigen. Der Gerechte hat keinen eignen Willen mehr; er will nichts um irgend einer Urſache willen, weder Tugend noch Seligkeit; ſein Wille iſt in dem göttlichen aufgegangen, er ſündigte ſogar, wenn es in Gottes Willen läge. Der Gerechte iſt zugleich der Freie; keine Schranke, kein Verhältniß hemmen ihn mehr; ebenſo bedarf er keines Geſetzes noch Verbots; er thut was er will, denn er will nur was Gott will; zwiſchen ſeiner Neigung und dem göttlichen Willen iſt kein Widerſtreit; ja um Gottes Willen zu erkennen, braucht er nur ſeiner eigenen Neigung zu folgen, dem innern Worte, das der Geiſt in ihm ſpricht. Es iſt ihm alles eigen, was den vollkommenſten Heiligen, was Chriſto ſelbſt nach ſeiner Menſchheit eigen war; „er iſt Gott gleich, denn Gott iſt die Gerechtigkeit, und darum wer in der Gerechtigkeit iſt, der iſt in Gott und iſt ſelber Gott.“ Dies iſt das letzte Ziel der Eckart'ſchen Speculation: ſie ſoll zum Bewußtſeyn der Identität des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen führen. Das Erwachen dieſes Bewußtſeyns bezeichnet er mit dem Ausdrucke die Geburt des Sohnes im Menſchen. Hat der Menſch allen Endlichen, zumal ſeiner Perſönlichkeit, entſagt, ſo geſchieht dieſe Geburt mit Nothwendigkeit; „des Vaters ganzes Weſen und Natur liegt daran, daß er ſich in die Seele gebäre.“ „Des Gerechten Wirken iſt nichts, als das Gebären des Vaters“; es iſt ein fortwährendes Zeugen des Sohnes, das heißt ein fortwährendes Sichoffenbaren, Sich ſeiner ſelbſt bewußtwerden Gottes. Gottes Wirken iſt ohne Unterſchied der Zeit noch des Raums noch der Zahl; ſo hat er, in der Wahrheit, nur einen Sohn, und der ſind wir; das heißt, es iſt nur ein Geiſt, als den ſich jeder Menſch erkennen muß. Da nun „zwiſchen dem Sohn und der Seele kein Unterſchied iſt“, ſo theilt ihr Gott in dieſer Geburt Alles mit, was ihm eigen iſt, ſeine Seligkeit, ſein Weſen, „die tiefſte Wurzel ſeiner Gottheit.“ Er gibt ihr Gewalt, Alles mit ihm zu wirken und zu zeugen; „ſie gebiert mit dem Vater ohne Unterlaß in des Vaters Kraft ſich ſelber und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun.“ In dieſem Wirken „empfängt der heilige Geiſt ſein Weſen und Werden von mir gerade wie von Gott“. „Da erkennt Gott keinen Unterſchied zwiſchen mir und ihm; denn er und ich und alle Dinge und das Wort ſind eins.“ „Wäre ich nicht, ſo wäre er nicht; er kann meiner ſo wenig entbehren, als ich ſeiner.“ Das menſchliche Subjekt geht völlig auf in dem Abſoluten, Unendlichen; „der Menſch iſt nicht geringer als Gott“; „wir werden ohne Unterſchied daſſelbe Weſen und Subſtanz und Natur, die Gott ſelber iſt.“ Es iſt alſo nicht bloß eine Einigung durch die Liebe, eine Identifizirung des menſchlichen Willens mit dem göttlichen, bei der der perſönliche Unterſchied fortbeſteht; es iſt eine unbedingte Vermiſchung des Menſchlichen mit dem Göttlichen; letzteres allein hat Weſen und Beſtand; das Menſchliche als ſolches iſt nur Zufall und Schein.

Dieſe pantheiſtiſchen Lehren finden ſich in allen Dokumenten wieder, die von den Brüdern des freien Geiſtes Kunde geben; allein bei Eckart kommen die praktiſchen Sätze dieſer

Sekte nirgends vor; in ſeinen Schriften, ſo wie ſie uns vorliegen, haben wir nichts von den gegen die kirchlichen Gebräuche und gegen das Sittengeſetz gerichteten Anſichten entdeckt, die den Begharden vorgeworfen wurden. Daß er, ein hoher, edler Geiſt, ſich vor dieſen Verirrungen bewahrte, begreift ſich leicht; ebenſo leicht aber laſſen ſich dieſe aus dem ganzen Geiſte ſeines Syſtemes folgern. Auf die Zuſammenſtimmung dieſes letztern mit der Hegel'ſchen Religionsphiloſophie brauchen wir nicht weiter aufmerkſam zu machen; beim Leſen Eckarts und Hegels wird man überraſcht von der Geiſtesverwandtſchaft beider Denker. Hegel ſelbſt hat bekanntlich Eckart ſehr hoch geſtellt, und überhaupt den mittelalterlichen Myſticismus ein ächtes Philoſophiren genannt. Nach öfterem Forſchen, um des alten Meiſters Sinn zu faſſen, können wir auch jetzt noch nicht von unſerm Urtheile abſtehn, nach dem wir ihn für einen der Väter des neuern Pantheismus halten. Vollſtändig wird man ihn allerdings erſt begreifen können, wenn ſeine Schriften alle veröffentlicht ſind; ob aber unſer Urtheil ſich dann ändern wird, wagen wir nicht zu hoffen.

S. über Eckart unſern Aufſatz in den theolog. Studien und Kritiken, 1839, 3. Heft; weiter ausgeführt und vollſtändiger in unſern Etudes sur le mystieisme allemand au XIV. siècle in den Mémoires de l'Academie des sciences morales et politiques, Paris, 1847. — Martenſen, Meiſter Eckart, eine theologiſche Studie, Hamb., 1842. — Böhringer, in ſeinem neueſten Werke, über die deutſchen Myſtiker des 14. und 15. Jahrhunderts, Zürich 1855, hat Eckart nicht behandelt; während Noack, in ſeiner chriſtlichen Myſtik, Königsberg 1853, Bd. I. ihm nur wenige Seiten widmet. **C. Schmid.**

Edelmann, Joh. Chriſt., der ſchon in der Mitte des 18. Jahrhunderts als ein warnendes Beiſpiel daſteht, wohin das Stehen auf eigenen Füßen, losgeriſſen von Bibel und Kirche, führt, ward geboren am 9. Juli 1698 zu Weißenfels, ſein Vater war Kammermuſikus. Der Sohn beſuchte die Schulen zu Weißenfels, Sangerhauſen und Lauban, in dieſer letzten Schule war er ſchon ein großer Disputator, war jähzornig und unverſöhnlich, dabei hochmüthig, doch wurden dieſe Fehler durch Klugheit verdeckt. Von Lauban kam er nach Altenburg, 1719 auf das Gymnaſium zu Weißenfels, ſeine Armuth ſtand mit ſeinem Ehrgeiz in ſchreiendem Widerſpruch. Im Jahre 1720 geht er nach Jena, Theologie zu ſtudiren, hier hört er beſonders Buddeus, auch Walch, religiöſe Zweifel waren ihm noch ein Gräuel, das rohe Leben der Studenten ſagte ihm nicht zu, er predigt häufig, aber er muß emſig memoriren. Von Nicander wird er 1724 in Eiſenach examinirt, doch ſchon mit der inneren Zuverſicht, daß er nie werde Prediger werden. Bald darauf erhält er eine Hofmeiſterſtelle in Oeſterreich bei dem Herrn von Kornfeil, diſputirt mit den dortigen Mönchen, die er für die gröbſten Ignoranten erklärt. Von hier geht er als Informator nach Wien in eine pietiſtiſche Familie, wo es ihm nicht gefällt, er kommt zum Grafen von Auersperg. Um nicht im Vaterlande vergeſſen zu werden, geht er nach Sachſen zurück, geräth in Zweifel über die Wiedergeburt und Kindertaufe, zweifelt an der Geſundheit der lutheriſchen Kirche und beſchäftigt ſich viel mit den Sekten und Ketzern, Arnold's Kirchengeſchichte flößt ihm Haß gegen die Orthodoxie ein. Von Dresden aus beſuchte er Herrnhut, Zinzendorf ſchickt ihm das Geld zur Reiſe, denn ihn verlangt ſehnlich ächte Chriſten zu ſehen, allein er wird wenig befriedigt. Damals ſchon 1735 ſchrieb er die erſten Stücke der unſchuldigen Wahrheiten, von der Gleichgültigkeit der Religionen, der Toleranz ꝛc. Edelmann lernte in Dresden einen Gichtelianer kennen, faſt wäre er in deſſen Geſellſchaft getreten, die Verbindung mit Herrnhut wird abgebrochen, er gibt ſeine Stelle auf und zieht zu einem Separatiſten, ſeine Heterodoxie wird ſchon in Dresden ruchbar, da wird er eingeladen, theilzunehmen an der Berleburger Bibelüberſetzung. Das war die Stellung, die er beſtändig gewünſcht hatte; »nun,« ſagt er, »wird man meiner gedenken, ſo lange noch ein Blatt der neuern Kirchengeſchichte vorhanden iſt.« Im Jahre 1736 zieht er nach Berleburg, überſetzt den 2. Brief an den Timotheum, den Brief an Titum und an Philemon. Darauf überwirft er ſich mit Haug, der die Bibelüberſetzung leitete, trennt ſich und zieht zu einem Separatiſten. Von hier aus lernte er die Gemeinde der Inſpirirten zu Homburghauſen kennen, die von hu-

genottischen Propheten aus Frankreich stammten, er schließt sich denselben an, entzw sich mit ihnen über das Gebet, der Prophet J. Fr. Rock will den Streit schlichten. dieser Erwartung lebt Edelmann in großer Angst, bis ihm seine Uebersetzung der Stel καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, Gott ist die Vernunft, große Zuversicht gibt. Edelmann tre sich von den Inspirirten und lebt nun ganz für sich, er lernt das Weben und ernä sich dadurch. Da fordern ihn auswärtige Freunde auf, wieder zu schreiben, schicken i auch Geld, er folgt diesem Wink, setzt seine unschuldigen Wahrheiten fort, und schre gegen die Inspirirten, späterhin einen Tractat, „der unbekannte Gott“ und „die G lichkeit der Vernunft,“ endlich „Moses mit aufgedecktem Angesicht“ in 12 Anblicken, denen jedoch nur 1—3 gedruckt sind.“ Im Jahre 1742 zog er nach Hachenburg ei Steuer wegen, hier schreibt er 1744 „die vernünftige, lautere Milch“ und zieht noch demselben Jahre nach Neuwied, wo er seine separatistische Kleidung ablegte, einen Men nisten-Kittel, wieder eine Perücke aufsetzte und ein ordentliches Kleid anzog. Dem G fen in Neuwied mußte er ein schriftliches Glaubensbekenntniß aufsetzen, das nicht gedr werden sollte, durch die Gegner aber doch, und zwar entstellt verbreitet wurde, da es Edelmann selbst 1746 mit Anmerkungen versehen heraus. Nun aber mußte Edelma den kaiserlichen Fiscal meiden, hielt sich an mehreren Orten verborgen und kam Braunschweig nach Altona, wo er 1747 sein Evangelium St. Harenbergs herausgab. B ten theilt folgende Beschreibung von ihm mit: er war ein Melancholico-cholericus, mittelmäßiger Größe, vollem Gesicht und steifen Zügen, hatte schon viele graue Ha studirte fleißig und meist ganz entkleidet, und doch rann ihm der Schweiß vom Gesic er ging einher niedrig gekleidet, war meist ernsthafter Miene. Bei seinem Aufenthalt i tona wurde er von den Reepschlager-Jungen auf dem Hamburger Berg dergestalt verh daß er nicht mehr wagte, seine Briefe aus Hamburg selbst zu holen. Er hielt sich letzt am Tage auf den umliegenden Dörfern auf und kam nur des Abends zur S seine Freunde zu besuchen. Von Altona ging er nach Berlin, wo Probst Süßmilch ihm warnte, 1748 und 1749 ist er wieder in der Umgegend von Hamburg, no demselben Jahre nimmt er seinen bleibenden Aufenthalt in Berlin unter dem Versp nichts drucken zu lassen, doch beschäftigte er sich viel mit schriftlichen Arbeiten, Autobiographie, Uebersetzungen ꝛc., gestorben ist er zu Berlin 1767. Edelmann hat bei seinem wirklich grauenhaften Lästern gegen Bibel und Kirche, seiner leichtsinnig frechen und zum Theil niedrigen, schmutzigen Schreibart doch eine gewisse pantheistisch Frömmigkeit erhalten, die zu unserer Zeit freilich auch wohl verloren gegangen s würde. Auf die Zeitgenossen hat er zum größten Theil nur abstoßend gewirkt, doch s seine Schriften nicht ohne Nachtheil geblieben. Von seinen Manuscripten befinden viele Abschriften auf der Hamburger Stadtbibliothek, man vergl. die von mir Berlin 18 herausgegebene Selbstbiographie Edelmanns, nach einer unvollständigen Abschrift auf Hamburger Stadtbibliothek, das Original-Manuscript befand sich nach einem Auctio catalogе einst im Besitz des Baron Joh. Detlew von Cossel, des Erben des Edelma schen literarischen Nachlasses 208¼ Bogen; jetzt befindet es sich nach einer Nachricht verstorbenen Dr. Guhrauer in dem Besitz einer Buchhandlung zu Brieg. Wichtig ist der Sammlung der Edelmann'schen Schriften auf der Hamburger Stadtbibliothek mit Papier durchschossenes und mit reichlichen Anmerkungen versehenes Exemplar Pratje's Leben Edelmanns, da diese Anmerkungen von Edelmann selbst herzurühr scheinen.

W. Klose.

Edelsteine werden in der Bibel vielfach erwähnt und zwar sowohl im Allgem nen als auch mit ihren speziellen Namen. Die Hebräer waren mit denselben und ihr Werthe sehr wohl bekannt, um so mehr, da sie zum Theil gerade in der Nachbarsch solcher Länder wohnten, aus denen im Alterthum mehrere der geschätztesten Gemmen zogen wurden, wie Arabien (1 Kön. 10, 2.) und Aegypten, theils aber mit andern H mathländern dieser kostbaren Mineralien, wie Indien und Cyprus, in Handelsverkehr s den. Der durch Salomo in größerm Maßstabe betriebene Handel brachte Edelsteine in M

nach Paläſtina (1 Kön. 10, 10 f.), und die Phönicier waren auch für dieſe Waare die Krämer Iſraels (Ezech. 27, 22.). Kein Wunder daher, daß die Hebräer ſchon in ſehr früher Zeit ie Kunſt des Faſſens und Gravirens der Gemmen verſtanden und ſie als eine auf den Geiſt Gottes zurückzuführende Fertigkeit in Ehren hielten (Exod. 35, 33.). Sie gebrauchten ſie heils zu profanen Zwecken, wie zu Fingerringen (Hohel. 5, 14. vgl. Ezech. 28, 12 f.) nd anderm Schmuck von Vornehmen und Fürſten wie andre Völker des Morgenlandes 1 Chr. 29, 8. 2 Chr. 32, 27. Spr. 17, 8. — 2 Sam. 12, 30. Judith 10, 21.), heils zu heiliger Symbolik. So war das feſtliche Schulterkleid des Hohenprieſters (ſ. . Art.) auf jeder Schulter mit einem großen Edelſteine beſetzt und auf deſſen Bruſtſchild- ein befanden ſich ſogar in 4 Reihen 12 ſolche, auf welche die Namen der 12 Stämme ravirt waren (Exod. 28, 9 ff.); und wie das irdiſche Heiligthum mit Edelſteinen aus- eziert war (1 Chr. 29, 2. 2 Chr. 3, 6.), ſo wird ſolcher Schmuck bei Beſchreibung des immliſchen Thrones Gottes in Viſionen nicht vergeſſen (Ezech. 1, 16. 26; 10, 9. Exod. 4, 10. Dan. 10, 6. Apok. 4, 3.) und ebenſo angewandt zur Schilderung des hell- euchtenden Glanzes, der koſtbaren Pracht und Feſtigkeit des künftigen, verherrlichten, euen Jeruſalem. Das letztere iſt auf Grundlage der Prophetie Jeſ. 54, 11 f. nament- ch der Fall Tobia 13, 16 f. und beſonders Apok. 21, 11. und 18 ff., wo die Grund- eine der Mauern des neuen Jeruſalem mit 12, den Namen der 12 Apoſtel tragenden delſteinen geſchmückt ſind, welche offenbar nach dem Muſter von Exod. c. 28. gewählt nd, obwohl nicht ganz in der nämlichen Reihenfolge, mehr der Farbe nach zuſammen- eſtellt und vielleicht dem Verfaſſer ſelber nicht mehr alle ganz ſicher bekannt, ſondern ur ungefähr durch ihm bekannte Namen wiedergegeben (ſ. *Ewald*, comment. in Apoc. p. 315 sq. und *de Wette*, ad l. l.); auch die Stelle Ezech. 28. geht übrigens auf die Grundſtelle im Exodus zurück (ſ. Hitzig, z. St.).

Im Einzelnen werden in der Bibel folgende Edelſteine erwähnt, bei deren Aufzäh- lung wir die Exod. 28. genannten voranſtellen, indem wir zur Erläuterung theils die lten Verſionen und Joseph. Antt. 3, 7, 5; B. J. 5, 5, 7, theils das im Ganzen ſehr enau über die den Alten bekannten Gemmen handelnde 37. Buch der Naturgeſchichte es Plinius vergleichen. 1) אֹדֶם, der Sard, oder der, damit nahe verwandte, von en Alten wenigſtens dem Namen nach nicht davon unterſchiedene, Karneol, in jenen eiten äußerſt beliebt und viel gebraucht, röthlich-braun, wie das auch die Etymologie es hebräiſchen Namens (von אָדַם = roth ſeyn) zeigt; der ſchönſte kam aus der Gegend on Babylon. 2) פִּטְדָה, der grünlichgelbe Topas, aus dem ſüdlichen Arabien (Cuſch) usgeführt, auch Hiob 28, 19. erwähnt. 3) בָּרְקַת, Smaragd (Apok. 4, 3.), beſon- ers auch aus Aegypten und Arabien bezogen. 4) נֹפֶךְ, ἄνθραξ, Karbunkel (Tobia 13, 7.), Name für mehrere roth-glühende Steine, beſonders den indiſchen Rubin. 5) סַפִּיר, hon dem Namen nach deutlich der Sapphir (Hiob 28, 6. 16.); Plinius bezeichnet en lapis lazuli ſo, was aber für das A. T. nicht gilt. 6) יָהֲלֹם gibt Luther nach eini- en Rabbinen unrichtig durch „Diamant“, den die Alten nicht zu graviren verſtanden; ahrſcheinlich iſt's der Onyx, benannt von ſeiner dem Nagel eines menſchlichen Fin- rs ähnlichen Farbe; ein ſehr beliebter Stein aus Arabien und Indien. 7) לֶשֶׁם, ch den Verſionen λυγκούριον, d. h. unſer Hyazinth, in Aethiopien, Arabien, In- en heimiſch, nach Andern wäre unſer Opal gemeint. 8) שְׁבוֹ, der im frühern Alter- um ſo geſchätzte, in einer Menge von Spielarten vorkommende, unter andern auf Cy- rn, in Syrien, Aegypten und Arabien gefundene, Achat. 9) אַחְלָמָה, der Ame- hyſt, ſehr beliebt, violett, durchſichtig, aus Indien, Arabien und Aegypten gebracht. 0) תַּרְשִׁישׁ, auch Ezech. 1, 16; 10, 9.; Hohel. 5, 14. Dan. 10, 6. erwähnt, iſt der hryſolith und hat ſeinen hebräiſchen Namen ohne Zweifel von der Gegend, aus elcher er den Hebräern durch die Phönicier zukam, d. h. aus den weſtlichen Küſtenlän- rn des Mittelmeeres, zumal Spanien (ſ. d. Art.) „Tharſchiſch“ vgl. Movers, Phönik. 2. S. 594 ff.). Dieſer Stein iſt ſehr durchſichtig und nach Plin. H. N. 37, 42. gold- lb, was zu Ezech. und Dan. l. l. trefflich paßt. Da indeſſen die Neuern einen blaß-

grünen Stein Chrysolith nennen, so verstehen Andere, wie Rosenmüller, unter hebräischen Namen den Topas, den wir aber schon oben unter Nr. 2. hatten. 11) wird von den Versionen an den verschiedenen Stellen, wo er vorkommt, verschieden setzt, bald durch Beryll, einen meergrünen Stein Indiens, bald durch ὁ πρά (lauchgrün), was indessen vielleicht der nämliche Stein seyn soll, der in der Glypti vorkommt, den Griechen aber erst seit Alexander bekannt wurde, bald durch Onyx ther und A.) oder genauer, da schon Nr. 6 dieser Stein vorkam, der mit diesem nahe verwandte, nur eine besonders schöne Art desselben bezeichnende Sardonyx, dem blaßfleischfarbenen Tone desselben benannt (s. bes. *Knobel*, ad Genes. 2, 12. wird mit dem vom Nagel bedeckten Fleische verglichen, so daß dieses durchschim und kam vorzüglich in Indien und Arabien vor, womit die Angabe Genes. 2, wo er als Hauptprodukt von „Chavila“ erscheint, zusammentrifft. Die beiden g Steine auf den Schultern des Hohenpriesters waren dieser Art (Exod. 28, 9.), jedem waren die Namen von 6 Stämmen Israels eingegraben. Apok. 21, 20. Beryll und Sardonyx neben einander auf. 12) יָשְׁפֵה, der vielfach verarbeitete Jas dessen beste Sorten aus Indien kamen. Apok. 4, 2; 21, 11. 19.

Außerdem werden im A. T. noch genannt: כַּרְכֹּד und אֶקְדָּח, nach der Etym roth oder feurig glänzende Steine, etwa Granaten, Karfunkel, Rubine (Jes. 54, Ez. 27, 16.); שָׁמִיר = Diamant, Ez. 3, 9.; Sach. 7, 12., treffendes Bild der i litischen Hartnäckigkeit; Jer. 17, 1. wird ein „Schamir-Griffel“ erwähnt, wie man wohl zum Schneiden anderer Steine verwendete, vgl. Plin. H. N. 37, 15.; In Arabien und Cypern galten als sein Vaterland. Bochart hieros. III. p. 843 sqq. Lips., dem Rosenmüller später beipflichtet, verstand freilich unter diesem Worte σμίρις, Smirgel, der zum Poliren und Graviren der Gemmen verwendet wurde; entbehrt diese Deutung einer haltbaren Begründung. Apok. 21, 19 f. werden außer den schon genannten noch 2 Steine genannt, von denen nicht mehr mit Sic zu ermitteln ist, wiefern sie mit den oben Nr. 1—12 aufgeführten identisch sind, nicht: Chrysopras, nach Plin. H. N. 37, 20. nur eine Art des Beryll, und Ch cedon, ein himmelblauer Achat, also wahrscheinlich mit Nr. 8 zusammenfallend.

Vgl. außer den Exegeten zum Exod. und zur Apokal. besonders: *Braun*, de ves sacerdot. hebr. II. cap. 8 sqq.; Hartmann, die Hebräerin am Putztische I. S. 27 III. S. 27 ff.; Bellermann, Urim und Thummim, 1824; — Winer's R.W I, 281 ff. und Krause in Pauly's Realencyklopädie III, 673 ff. Rüetsch

Eden. Mit dem Namen „Eden“ d. h. Lust, Wonne, welche appellative Bedeut nach dem Sinne der Masorethen festgehalten werden soll, da sie עֵדֶן, und nicht wie andern Orte dieses Namens עֶדֶן, punktirten, oder genauer „Garten in Eden,“ „Ga Eden's“ bezeichnet die heil. Urkunde Gen. 2, 8. 15.; 3, 23 f.; 4, 16. den Aufenth ort der ersten Menschen vor dem Falle, den man gewöhnlich nach dem Vorgange LXX. das „Paradies“ nennt, mit welchem späteren, chaldäischen Worte (פַּרְדֵּס, παρ δεισος = Park, Lustgarten, Neh. 2, 8.; Hohel. 4, 13.; Predig. 2, 5.; Xenoph. Cy 1, 3, 12. — vgl. über die Etymologie E. Meier in Pauly's Realencyklop. S. 1158 f. Not.) jene Uebersetzer den „Garten“ Eden's ausdrücken. Die Bibel besch zwar die geographische Lage dieser Gegend im Allgemeinen als vom Standpunkte Schreibenden aus „im Osten“ liegend (Gen. 2, 8.); aber, was noch Spezielleres für Ortsbestimmung angeführt wird, ist nicht der Art, daß sich daraus eine ganz klare V stellung gewinnen ließe, wie es denn wirklich bis diesen Tag Niemanden gelungen ist, der heutigen Geographie das irdische Paradies aufzufinden, obwohl es an Hypoth nicht gefehlt hat, welche dasselbe, sey's in Skandinavien oder an der preußischen Ost küste, sey's in Kaschmirien oder auf den Südseeinseln, sey's in irgend einem dazwisch liegenden Lande, nachzuweisen versuchten. Man braucht übrigens zur Erklärung die Unmöglichkeit der Auffindung der wahren Lage Eden's nicht einmal sich auf die dur die Sündfluth veränderte Gestalt der Erdoberfläche zu berufen, wie von Aeltern z

Reland, von Neuern v. Raumer und Baumgarten (im theol. Comment.
) gethan haben, wogegen ſich ſchon der in ſo manchen Stücken viel unbefan-
t ad Genes. 2, 10. erklärt. Man hat vielmehr einfach die vor Augen lie-
che anzuerkennen, daß die Schilderung Genes. c. 2. keinen ſtreng hiſtori-
r hat, ſondern das Gebilde der dichtenden Sage, ein Stück mythiſcher
e iſt, wie wir Aehnliches auch von andern Völkern des Alterthums haben.
r idealen Beſchreibung, welche Gen. 2, 10—14. von der Lage des Gartens
äſſerte Ein, aus Eden kommender Strom den Garten und theilte ſich dann
ſſelben (מִשָּׁם) in vier Ströme. Schon dies iſt aber ein mythiſcher Zug im
nn es iſt nirgends ein ſolcher Strom zu finden, aus dem vier andere ent-
lcher dürfte, wie Tuch im Comment. bemerkt, „nur da anzutreffen ſeyn, wo
dem Throne Ormuzd's entſtrömt oder von Meru, dem indiſchen Götter-
ie vier Ströme nach allen Weltgegenden vordringen.“ Der eine jener vier
Piſchon (פִּישׁוֹן, der ſtrömende), er umfließt oder durchſtrömt (סָבַב kann
teres bezeichnen, vgl. Jeſ. 23, 16.; Cant. 3, 3.; 1 Sam. 7, 16.) das ganze
la, wo das beſte Gold, Bdellium (ſ. d. A.) und der Edelſtein Schoham
„Edelſteine“ Nro. 11) gefunden werden. Der zweite heißt Gihon (גִּיחוֹן,
echende) und umfließt das ganze Land Cuſch; der dritte iſt Chiddekel,
ſſur; der vierte der Phrat. Will man ſich dieſe Angaben in Eine geo-
ſchauung vereinigen, ſo muß man jedenfalls von den ſonſther ſicher bekann-
usgehen und darf dieſe nicht willkürlich anders deuten; ſo aber will es nicht
e dieſen Angaben irgend näher entſprechende Localität zu finden. Nämlich
ztgenannten Ströme ſind ohne allen Zweifel Tigris (Diglitho bei Plin.
vgl. Curt. 4 9, 16. und die gleichlautende ſyriſche und arabiſche Benen-
tter's Erdk. II. S. 128 und Forbiger in Pauly's Realencykl. VI. 2.
und Euphrat, welche beide zwar ſchon nicht gerade aus Einer Quelle,
he genug beieinander auf dem armeniſchen Hochgebirge entſpringen, daß
Dichter beiden Eine Quelle zuſchreiben konnten. Die Namen der beiden an-
kommen ſonſt im A. T. nicht vor, und die Verſuche, ſie zu deuten, gehen
eit aus einander. Wollte man bei dem Quellgebiete jener zwei andern be-
n, ſo konnte man am beſten, vom Wortlaute geleitet, bei Piſchon an den, auf
n Bergen entſpringenden Phaſis denken und nahm dann Chavila = Colchis (ſo
d, diss. miscell., und Calmet); Gihon wäre dann der Araxes, welcher in
gend wie der Euphrat entſpringt (Plut. Pompej. 33) und auch deſſen „Bru-
teph. Byz. s. v. *Εὐφρατίς*), und Cuſch = dem Lande der Coſſaei im nörd-
ia (Strab. XI. p. 524, XVI. p. 744 — vgl. Grotefend in Pauly's
II. 729 und Knobel, Völkertaf. d. Geneſ. S. 250). Allein Chavila bezeich-
ibel conſtant (Gen. 10, 7. 29.; 1 Sam. 15, 7.) ein ſüdliches Land, Süd-
ſſinien, Indien (Knobel, a. a. O. S. 186 f., 260 ff.), wohin wirklich die hier
rodukte weiſen, und Cuſch iſt eben ſo conſtante Benennung von Aethiopien,
und überhaupt den dunkelfarbigen Südländern (Knobel, a. a. O. S. 247 ff.);
mit Joseph. Antt. I, 1, 3. und vielen Alten an den Nil zu denken, deſſen
ſonſt bald mit dem Euphrat (Pausan. 2, 5, 2.), bald mit Indien (Arrian.
vgl. Forbiger bei Pauly a. a. O. V. S. 643 Note) combinirt werden,
ch nicht an, da dieſer Strom den Hebräern zu bekannt war, als daß ſie ihn
ei aſiatiſchen Strömen verbunden hätten denken können. Man muß daher
t weiter gehen und ſagen: der heil. Autor hatte ſelbſt von der Lage Eden's
eutliche und hiſtoriſch ſichere Kunde mehr, ſondern ſich anlehnend an die
iatiſche Tradition und die ſpecielle Sage der Hebräer, gab er eine geogra-
mmung, ſo gut er konnte, bekannte und halbbekannte Elemente combinirend
t zu Einem Ganzen verknüpfend. So dachten ſich die ſüd- und weſtaſiati-
die Wiege und gemeinſame Heimath des Menſchengeſchlechts im hohen Cen-

tralaſien, (vgl. Duncker, Geſch. d. Alterth. II. S. 14 f.) — für den Hebräer alſo im NO.; — mit Recht, denn aus jener Gegend ſtammen wirklich nach allen Spuren die ſemitiſchen wie die indogermaniſchen Völker her, wie auch Gen. 8, 4. die poſtdiluvianiſche Menſchheit ſich von dort ausbreitete. Ebenſo reden beinahe alle aſiatiſchen Paradies-ſagen von vier Strömen, zu deren Erklärung Bähr, moſ. Cult. I. 168 f. erinnert an die ſymboliſche Bedeutung der 4 als Zahl der Welt, der göttlichen Schöpfung und Offenbarung, wodurch alſo das Paradies als die primitive Welt erſcheine; ſo gehn von Meru, dem indiſchen Götterberge im hohen Norden (Ezech. 28, 13 f., welcher ausdrücklich Eden damit in Verbindung bringt, Jeſ. 14, 13. und vgl. Geſen. zu Jeſ. II. p. 316 sqq., v. Bohlen, d. alte Indien I. 12; II. 210), von dem auch die Hebräer dunkle Kunde hatten, vier Ströme in alle Weltgegenden aus, und nach dem Zendaveſta (übſ. v. Kleuker, I. 82; II. 222, 299 ff., 277; III. 91, 96) geht ein Strom aus vom Throne Ormuzd's und bewäſſert die Welt, an ihm lag Airjana Veedjo, der Urſitz der ariſchen Menſchheit, und in dieſem die Gegend Heden; auf dem Hara Berezaiti ſprang die Quelle Arduicura, die Mutter aller Ströme der Erde *). Wie nun jedes Volk nach ſeinen geographiſchen Kenntniſſen ſich die ſpecielleren Angaben über den erſten Wohnſitz der Menſchen noch genauer zurechtlegte, ſo thaten es auch die Hebräer, in deren Paradieſesſage unverkennbar mehrere Elemente aus dem oſtaſiatiſchen Sagenkreiſe ſtammen und nicht urſprünglich hebräiſch ſind. So können, wie Ewald, Geſch. Iſr. I. S. 331 f. (1. Ausg.) vermuthet, beim Wandern der Sage die Namen der Ströme theilweiſe verändert worden ſeyn, indem von den Hebräern in Paläſtina dem Piſchon und Gihon, welche urſprünglich Indus und Ganges bezeichneten, ſtatt zwei zu dieſen wirklich paſſenden die zwei ihnen bekannten Flüſſe Meſopotamiens zugeſellt wurden, was nur aufs Neue beſtätigt, daß die Hebräer an den Quellen dieſer Ströme ihr Eden, ihren Urſitz ſich dachten; ihnen war nur eine dunkle Erinnerung gewaltiger Ströme geblieben, die jenſeits des meſopot. Stromgebietes von N. nach S. ſtrömen, und bei ihrer mangelhaften geographiſchen Kenntniß ſetzten ſie dieſelben, ohne die Größe der Entfernung zu combinirten zu ahnen, mit den zwei ihnen bekannten in nähere Verbindung. Aehnlich, doch im Einzelnen etwas abweichend, finden Laſſen, indiſche Alterthumskde. I. 528 ff. und Knobel, Geneſ. S. 27 ff. im Gihon den Oxus, der wirklich bei den orientaliſchen Autoren alter und neuer Zeit jenen Namen trägt (ſo ſchon J. D. Michaelis), im Piſon den Indus, welcher Name ebenfalls „Strom“ bedeutet (ſo auch Geſen. L. M.); Cuſch wären dann die weſtlich vom Indus wohnenden Dunkelfarbigen (Knobel, Völkert. S. 248, 270 f.?), Chavila, den Produkten ganz entſprechend, Indien, oder ſpeziell das Land der Darada, bei Aelian. nat. anim. III. 4. Kampila genannt (?). Doch was man auch im Einzelnen von dieſen und ähnlichen, mehr oder minder gelungenen und ſcharfſinnigen Combinationen halten möge, welche alle aufzuzählen und zu beurtheilen hier überflüſſig wäre, ſo viel ergibt ſich aus Allem, daß der hebr. Schriftſteller ſelbſt keine ganz genaue Kunde von dem Garten in Eden hatte, ſondern die Elemente, wie die Sage ihm ſie bot, nach ſeinen anderweitigen Kenntniſſen möglichſt zu einem Geſammtbilde vereinigte. Für weitere Nachweiſungen und namentlich die ſehr zahlreiche Literatur über die Lage des Paradieſes verweiſen wir auf die Commentare zur Geneſis von Tuch und Knobel, wie auf v. Lengerke, Ken. I. S. 20 ff. und beſd. Winer, RWB. I. S. 284 ff., woſelbſt nachzutragen iſt: Redslob, d. Schöpfungs-Apolog, 1846 und Bertheau, Beſchreibg. d. Lage d. P. 1848. Endlich bemerken wir noch, daß dieſes Eden auch erwähnt wird Ezech. 28, 13.; (31, 9. 16.) 36, 35.; Joel 2, 3.; Jeſ. 51, 3., vgl. Qorân 9, 73.; 20, 78. — Ueber den Zuſtand der erſten Menſchen in Eden aber ſ. oben I. S. 118 f. und unter Art. „Sündenfall.“

Ein anderes עֵין nennt Am. 1, 5. in der Nähe von Damaskus, und man hat

*) Duncker, Geſch. d. Alterth. II. S. 371 f., vgl. *Vendid.* VII. 37 — 40 und *Burnouf*, comment. p. 239 sqq., 395 sqq., 441.

daſſelbe entweder im Dorfe Ehden auf dem Libanon (Burkhardt's Reiſen I. S. 66, vgl. παράδεισος bei Ptolem. 5, 15 f. Forbiger in Pauly a. a. O. V. S. 1159) zu ſuchen, oder im heutigen Beit el Dſchanne (= Haus des Paradieſes) in der Nähe von Damaskus.

Ein drittes עֵדֶן, das von den Aſſyrern erobert wurde (2 Kön. 19, 12.; Jeſ. 37, 12.), erwähnt Ez. 27, 23. in Verbindung mit den bekannten Lokalitäten Haran und Calneh, alſo in Nord-Meſopotamien, gegen den Tigris hin, vielleicht die von *Assemani*, bibl. or. II. p. 224 erwähnte Gegend Maadon مَعْدُون Rüetſchi.

Edeſſa, Stadt in Meſopotamien, Edeſia der Armenier, Urhoi (ܐܘܪܗܝ) der Syrer, er-Rohâ (الرها) der Araber, bei den Türken und Chriſten Orfa (أُرْفَا), auf der Grenze zwiſchen felſiger Wüſte und Fruchtland gelegen, da wo das Blachfeld des ſüdlichen Meſopotamien gegen Nordweſt in ſteileren Bergklippen ein kühneres Anſehen gewinnt, etwa 10 Meilen vom linken Ufer des Euphrat entfernt. Die Tradition ſetzt die Entſtehung der Stadt in das höchſte Alterthum, denn nach dem Targum des Pſeudo-Jonathan, dem Targum Jeruſchalmi, dem Hieronymus und Ephräm Syrus iſt Edeſſa das 1 Moſ. 10, 10. erwähnte Erech, eine der Hauptſtädte des babyloniſchen Reiches des Nimrod (ſ. u. d. Art. Chaldäa. II. S. 617). Dieſe Tradition halten unter den Neueren Michaelis (Spicil. I, 220—225), Buttmann (Ueber die alten Namen von Osrhoëus und Edeſſa, im Mythologus I. S. 235 ff.), v. Bohlen (Die Geneſis S. 129) feſt; weil aber das Land Schinear eine ſo weite Ausdehnung nach Norden zu nicht wohl zuläßt, vergleichen Andere (Salmas. ad. Solin. p. 841. A. Bochart. Phaleg. IV, 16. Geſenius Thes. p. 151) Ἄρεκκα bei *Ptolem.* VI, 3, 4. *Ammian. Marcell.* XXIII, 6, 26. am Tigris an den Gränzen von Babylonien und Suſiana, oder auch Ὀρχόη bei *Ptol.* V, 20, 7, ſüdlich von Babylon in der Nähe des Euphrat bei den aus dem abgeleiteten Fluſſe entſtandenen Seen, ſ. Roſenmüller, bibl. Alterthumsk. I, 2, S. 25 f. Tuch, Kommentar über die Geneſis S. 235. Knobel, Völkertafel d. Gen. S. 341. Winer, Realwörterb. u. d. W. Edeſſa. Eine andere Tradition der dortigen Araber und Juden findet ſogar das Ur der Chaldäer, Abrahams Stammort, in Edeſſa (ſ. Ritter, Geogr. XI. S. 295. 333). Hiſtoriſch iſt uns von Edeſſa als Stadt vor den Zeiten der Macedonier und Seleuciden gar nichts bekannt. Nach *Cedrenus*, Histor. Compend. ed. Imm. Bekker. I. p. 293, und *Joann. Malalas*, Chronogr. XVII. ed. Dindorf. p. 418 iſt ſie von Seleukus Nikator gegründet, der ihr den Namen Antiochia Mixobarbara gab. Hiermit ſtimmen *Plinius*, Hist. Nat. V, 21. und *Stephan. Byzant.* unter Ἀντιόχεια (p. 45, 2. ed. Westerm.: ὀγδόη ἡ ἐπὶ τῆς Καλιῤῥόης λίμνης, worunter Edeſſa gemeint iſt, obgleich Stephan. ſelbſt unter Ἔδεσσα p. 115, 24. jenen Namen nicht erwähnt, ſondern nur ſagt, daß ſie von der gleichnamigen Stadt in Macedonien wegen ihres reißenden Waſſers benannt ſey: διὰ τὴν τῶν ὑδάτων ῥύμην οὕτω κληθεῖσα ἀπὸ τῆς ἐν Μακεδονίᾳ, vgl. Ritter a. a. O. S. 335 f.) überein. Ein anderer Name war Kalirrhoë von den reichlich ſtrömenden Quellen der Stadt, aus welchem wahrſcheinlich die orientaliſchen Namen Urhoi, Roha, welches weiter in Orfa übergegangen iſt, nur Verſtümmelungen ſind. Vgl. *Golius* ad Alfergan. p. 244. *Michael.* Spicil. I. p. 221. Buttmann, Mythol. I. S. 235 f. Der Name Antiochia wurde bald durch den herrſchender werdenden Namen Edeſſa verdrängt. Hier hatte ſich nach der Herrſchaft der Seleuciden eine eigene einheimiſche Herrſchaft, nach dem Namen der Stadt (Urhoi, Orhoï, Osrhoë) die Osrhoëniſche genannt (ſ. *Assemani*, Biblioth. Orient. I. p. 470), gebildet, als deren erſter König Orhoi (oder Osrhoës) Bar Chevjo (ܒܪ ܚܝܘ ܐܘܪܗܝ) c. 136 v. Chr. genannt wird, ſ. *Assemani*, Biblioth. Orient. I. p. 388. Die Verfaſſung dieſes aus griechiſch-macedoniſcher Coloniſation entſtandenen Reiches war eine ariſtokratiſche Wahlmonarchie, indem die Herrſchaft ſich nicht immer vom Vater auf den Sohn forterbte, ſondern die

Angesehenen sich aus den benachbarten Völkern einen Mann an ihre Spitze wählten, um sie gegen die Nachbarn und gegen die übeln Folgen einer Oligarchie oder Anarchie zu schützen. Der achte Herrscher dieser Reihe, Abgar Bar Abgar, diente in des Tigranes Heere gegen den Lucullus, trat aber, als die Römer Sieger geworden waren, auf die Seite derselben; als fünfzehnter König wird jener Abgar Uchomo, reg. 8—45 n. Chr., genannt, von welchem der angebliche Briefwechsel mit Christo herrührt (s. oben I. S. 58, auch Ritter, Geographie XI. S. 341—343); dem zweiundzwanzigsten Könige, Ma'nu Bar Aizat (ܡܥܢܘ ܒܪ ܐܝܙܛ), bei Dio Cassius, Hist. Rom. LXVIII, 17—21., auch Abgar, wurde die Herrschaft durch Trajan entrissen und die Hauptstadt zerstört. Den Beschluß der selbstständigen Osrhoënischen Fürsten macht der neunundzwanzigste, Abgar Bar Ma'nu (ܐܒܓܪ ܒܪ ܡܥܢܘ, reg. 200—217 n. Chr.); diesen setzte der Kaiser Caracalla während seines Aufenthaltes in Edessa im J. 217 n. Chr. treuloser Weise gefangen und verwandelte sein Reich in eine römische Provinz. Edessa tritt nun als Colonia auf, wurde durch Caracallas Nachfolger, Opelius Macrinus, zur Metropolis erhoben, und nimmt von jetzt Antheil an den Schicksalen der Römer in Mesopotamien bis zur Besitznahme durch die Araber, zwischen 637 und 641. Von dieser Zeit an blieb es unter Muhammedanischer Herrschaft, mit Ausnahme einer fast fünfzigjährigen Episode, wo es in den Kreuzzügen eine christliche Grafschaft war, gegründet von Balduin 1097, wieder erobert von Imadeddin Zenki 1144, und ganz zerstört von Nureddin 1146 (s. Ersch und Gruber, Encyklop. Art. Edessa. Bd. XXXI. S. 70 f. Wilken, Gesch. der Kreuzzüge I. S. 166 ff. II. S. 720—734).

Für die Geschichte der morgenländischen christlichen Kirche hat Edessa als Bischofssitz und Hauptsitz syrischer Gelehrsamkeit große Wichtigkeit. Wenn schon die Einführung des Christenthums in Edessa durch Abgar Uchomo in die Zeit Christi selbst versetzt wird, so ist dies eben nur Legende; gewiß aber ist, daß das Christenthum sich frühzeitig in dieser Gegend ausbreitete. Der sechsundzwanzigste Osrhoënische König (reg. 152—187) war, wenn nicht selbst ein Christ, doch dem Christenthum nicht abgeneigt, und der Gnostiker Bardesanes soll viel bei ihm gegolten haben (*Epiphan.*, Haer. LVI. *Assemani*, Bibl. Orient. I. p. 389. 423). Im Jahr 202 hatten die Christen in Edessa schon eine Kirche, welche durch eine gewaltige Ueberschwemmung des Flusses Daizan (ܕܝܨܢ, Σκίρτος der Griechen, ein Winterstrom an der nördlichen Seite der Stadt) zerstört wurde, s. *Assemani* a. a. O. p. 391. Ein Jahrhundert später legte der Bischof Cono im J. 313 den ersten Grundstein zu einem Kirchenbau, welchen dessen Nachfolger Saades beendigte, doch wurde später noch durch Bischof Aitallaha die Südseite desselben erweitert und ein Gottesacker hinzugefügt. Nur 30 Jahre später erbaute der Bischof Abraham eine Kirche der Bekenner (ܒܝܬ ܡܘܕܝܢܐ, templum confessorum), und 371 wird das große Baptisterium (ܒܝܬ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܪܒܬܐ) errichtet. Kaiser Julian gab im Vorüberziehen mit höhnenden Worten gegen die dortigen Christen, er wolle ihnen den Eingang zum Himmel ihrer Lehre gemäß durch Armuth erleichtern, den Befehl, daß die Kirchenschätze unter seine Soldaten vertheilt würden, unter dem Androhen, sich jedes Widerstandes zu enthalten, wenn sie nicht bei der Rückkehr seine Rache durch Feuer und Schwert büßen wollten. Sein Tod (363 n. Chr.) befreite die Stadt von der angedrohten Zerstörung. Den inneren Streitigkeiten der morgenländischen Kirche in der damaligen Zeit konnte Edessa nicht entgehen. Schon zu Julians Zeit hatte die Arianische Parthei in Mesopotamien gegen die Valentinianer blutige Händel erregt und verjagte auch aus Edessa im J. 373 ihre Gegner, aber schon fünf Jahre darauf kehrte die orthodoxe Edessenische Kirche triumphirend in ihre Stadt zurück, worauf noch in diesem und dem folgenden Jahrhunderte sich ein großer Eifer im Bauen von Kirchen, Monasterien und Krankenhäusern zeigt. Vgl. das Chron. Edessenum und die Reihe der Edessenischen Bischöfe bei

Assemani I. p. 424 sqq., ſowie auch deſſen: Dissertat. de Monophysitis (Bibl. Orient. T. II.) u. d. W. Edeſſa. In Edeſſa, als dem Sitze der ſyriſchen Kirche und Gelehrſamkeit, blühten damals die erſten Schulen des Landes und die neſtorianiſche Lehre fand hier ihre Ausbildung und ihre Vertheidiger, die beſonders an der perſiſchen hohen Schule, welche um's Jahr 440 hier blühete, als erſte Lehrer fungirten. Als dann die neſtorianiſchen Lehrer und Schüler von den orthodoxen Kaiſern gezwungen wurden, das römiſche Reich zu verlaſſen, fanden ſie bei den Perſern freudige Aufnahme, wo nun der Neſtorianismus die große Ausbreitung und ſyriſche Sprache und Literatur Achtung und Pflege gewann. Vgl. *Assemani*, Bibl. Orient. I. p. 203 sq. 351. 353. II. 402. IV. 70 sqq. 428 sq. 744. 924 sqq. *Lengerke*, de Ephraemi Syri arte hermeneutica. p. 85 sq.

Das heutige Roha oder Orfa, Urfa, iſt ſeiner Lage nach genauer erſt durch Niebuhr (1766. Reiſebeſchreib. II. S. 406 ff.) bekannt geworden; dann gab Olivier (1804. Voyage dans l'empire Ottoman etc. Paris an XII. Vol. II. p. 331 ff.) eine Beſchreibung ihrer merkwürdigen Bauwerke und Ainsworth (Researches in Assyria, Babylonia etc. Lond. 1836. p. 261 ff.; Travels and Researches in Asia Minor etc. Lond. 1842. Vol. II. p. 106 ff.) der Natur ihrer Umgebung. Auch Buckingham (Travels in Mesop. p. 51 ff.) gibt eine ausführlichere Beſchreibung der Stadt, und früher ſchon erwähnen und ſchildern ſie, freilich nur oberflächlich, Rauwolff (Ausg. 1583. S. 259), Tavernier (Les six voyages etc. à la Haye. 1718. 8. Tom. I. Livr. 2. p. 183) und Pococke (Beſchr. des Morgenlandes. Ueberſ. v. Fr. v. Windheim. Erlang. 1754. Th. II. S. 259). Einen Grundriß der Stadt gibt Niebuhr a. a. O. Tab. LI.; Anſichten von Orfa Buckingham a. a. O. S. 51. 69. Die Stadt liegt an der ſüdweſtlichen Ecke einer weiten Ebene, Edne, am Abhange des hinter der Ebene aufſteigenden Gebirges auf zwei Erhöhungen und dem dazwiſchen liegenden Thale. Die Geſtalt iſt die eines gleichſchenkligen irregulären Dreiecks, deſſen Baſis nach Süden liegt, die Spitze, welche ſich faſt eiförmig abrundet, nach Norden. Das Ganze iſt von einer weißen Kalkſteinmauer umgeben. An der ſüdweſtlichen Ecke erhebt ſich auf einer Anhöhe, die von einem noch höheren Bergzuge beherrſcht wird, das Caſtell, welches zu Oliviers Zeit bis auf einen großen Saal, in dem die Wachtſoldaten waren, in Trümmern lag. Hinter demſelben auf der Höhe liegen noch Ruinen, Nimrods Thurm oder Palaſt genannt. Das Caſtell, faſt rings von einem in den Felſen gehauenen Graben umgeben, iſt nach Procop. de aedific. Justin. II, 7. p. 228—231 ed. Dind. vom Kaiſer Juſtinian errichtet. Am Fuße des Caſtellberges entſpringen mehrere Quellen, die der Stadt reichlich Waſſer geben. Unterhalb zweier derſelben ſind große Baſſins angelegt, welche voller Karpfen oder Barben ſind, die die Einwohner als dem Abraham geheiligt anſehen. Die Muhammedaniſche Sage nämlich bringt Orfa mit der beabſichtigten Tödtung Abrahams durch Nimrod in Verbindung, und jene beiden Quellen ſollen an der Stelle entſprungen ſeyn, wo Abraham nach ſeiner Errettung knieend gebetet habe. Hiervon hat auch die große, nördlich an den einen Teich ſtoßende prächtige Moſchee den Namen Chalil er-rachmân oder Makâm Ibrâhîm. Die Bewohner Orfa's (nach Olivier 20—24,000; nach Buckingham 50,000) beſtehen hauptſächlich aus Kurden, Arabern, Armeniern (nach Niebuhr 500 Familien), die ein Paar Kirchen haben, und Juden, letztere aber nur in geringer Anzahl. Zu Niebuhrs Zeit beſaß die Gemeinde der Jakobitiſchen Chriſten 150 Häuſer und eine Kirche. Die Hauptſprache iſt die Türkiſche, neben welcher auch Arabiſch, Kurdiſch und Armeniſch geſprochen wird. Edeſſa iſt im Morgenlande berühmt durch ſeine Manufakturen feiner baumwollener Zeuge und gelben Saffians.

Ueber Edeſſa und ſeine Geſchichte findet ſich Ausführlicheres in: Chronicon Edessenum bei *Assemani*, Biblioth. Orient. I. p. 387—428. *Th. L. Bayeri*, Historia Osrhoëna et Edessena ex nummis illustrata. Petropol. 1734. 4. Roſenmüller, bibl. Alterthumsk. I, 2. S. 145 ff.; Erſch u. Gruber, Encyklopädie, Art. Edeſſa. Bd. XXXI. S. 67—71. Ritter, Erdkunde. Bd. XI. S. 315—356. Von morgenländiſchen Schriftſtellern iſt zu vergleichen: Iſtachri, Buch der Länder. Ueberſ. v. Mordtmann. S. 47.

Abulfeda, Géogr. ed. Reinaud. Text. p. 276. *Edrisi* trad. p. Jaubert II. p. 136. Lex. Geogr. ed. Juynboll. I. p. 293. **Arnold.**

Edikt von Nantes, ſ. Nantes.

Edilthryda (Aethelbritha, Ethelbriba, Edeltrude), die heilige, Tochter des angelſächſiſchen Königs Anna, hatte ſchon das Gelübde der Keuſchheit abgelegt, als ſie genöthigt wurde, Tondberten, dem Ealderman der Girvier ihre Hand zu geben. Auf ihre Bitten achtete dieſer ihr Gelübde. Nach ſeinem baldigen Tode hoffte ſie ihrem Wunſche gemäß, ein Leben der Betrachtung und Entſagung führen zu können, auf der Inſel Ely, die ihr der Gatte geſchenkt hatte. Allein ſie wurde wieder genöthigt, Egfrid, Sohn des Königs von Northumbrien, zu heirathen. Da ſie auch in dieſer Ehe ihr Gelübde beobachtete, ſo kam es dahin, daß das bloß zur Form eingegangene eheliche Band, auf den Rath Wilfrids, des Biſchofs von York, aufgelöst wurde. Im Jahre 671 verließ ſie das Haus ihres Gatten und begab ſich in das Kloſter Coldingham, von da nach der Inſel Ely, wo ſie ein Doppelkloſter (nach älterer Sitte für Männer und Frauen in abgeſonderten Räumen) ſtiftete. Sie wurde von Wilfrid als Aebtiſſin dieſes Kloſters eingeweiht und leuchtete in allem Glanze aſcetiſcher Tugend und Frömmigkeit bis zu ihrem Tode 679. Das Kloſter blühte auch nach ihrem Abſterben, und wurde 870 von den Dänen zerſtört. Im Jahre 970 wurde es wieder hergeſtellt und 1109 zum Sitze eines Biſchofs erhoben. **Herzog.**

Edmund, 1) König und Märtyrer. Offa übergab, um ſein Leben in Rom zu beſchließen, die Krone von Oſtangeln (die Halbinſel nördlich und öſtlich von Cambridge) im J. 855 an den 15jährigen Edmund. Er regierte in Demuth, ein Schirm der Schwachen, der Wittwen und Waiſen, lernte den Pſalter auswendig; „ſein ganzes Leben war eine Vorbereitung auf das Märtyrthum.“ Um 870 landeten Schaaren heidniſcher Dänen, erſchlugen die Geiſtlichen, ſchändeten die Nonnen, verbrannten Kirchen und Wohnungen. Edmund verſuchte zuerſt Widerſtand, lehnte die ihm gemachten Bedingungen, als ſeinen Unterthanen und der Religion ſchädlich, ab, und wurde auf dem Rückzuge in einen Verſtecke gefangen. Auch jetzt lehnte er die Anträge ab, „da er nie einwilligen werde, den Gott, welchen er anbete, zu beleidigen.“ Er wurde nun mit Ruthen zerfleiſcht und geduldig betend dann zum Ziel ihrer Pfeile gemacht, endlich am 20. November (welcher daher ſein Kalendertag iſt) 870 enthauptet. Seine Reliquien wurden ſpäter auf ſeinem Erbgute Edmundsbury (Bury iſt angelſächſiſch und bedeutet: Hof, Burg) beigeſetzt. Es geſchahen gewöhnliche Wunder. An die Stelle der aus eingerammelten Bäumen erbauten Kirche führte Kanut 1020 eine prächtige Kirche und Abtei auf. Viele Vornehme ließen ſich daſelbſt begraben. Ein National-Concil zu Oxford 1122 ſetzte das Feſt des St. Edmund unter die engliſchen Feiertage. Beſonders verehrten ihn die Könige von England als ihren Patron, aber Heinrich VIII. ließ die Abtei zerſtören, obgleich ſeine Schweſter Katharina, Wittwe Ludwigs XII. von Frankreich daſelbſt begraben war. Quellen: ſeine Lebensbeſchreibungen von Abbo, damals Mönch in Kanterbury nach Dunſtans Bericht und von Joh. Lydgate. Dieſer und Andere ſammelten die Erzählungen von ſeinen Wundern.

Außer ihm ſind zu nennen: 2) Edmund, König und Bekenner und 3) der 1247 kanoniſirte Edmund, auch Engländer, welcher 1234 zum Erzbiſchof von Kanterbury geweiht, aber wegen ſeiner Vertheidigung der Anſprüche der katholiſchen Kirche vertrieben wurde und den 16. Nov. 1242 in Frankreich ſtarb. **Reuchlin.**

Edom, Edomiter (אֱדוֹם, בְּנֵי אֱדוֹם). I. Der Stammvater der Edomiter war Eſau (עֵשָׂו, Ἠσαῦ), der erſtgeborne Sohn Iſaaks von der Rebekka, der Zwillingsbruder Jakobs. Schon vor der Geburt beider Söhne hatte ein göttliches Orakel (Gen. 25, 23.) das Stoßen derſelben im Mutterleibe als ein Vorzeichen künftiger Feindſeligkeit der Nachkommen beider gedeutet und dem Jüngern eine größere Bedeutung vor dem Aeltern zugeſprochen. In Eſau entfaltete ſich ein kräftiger, ungebundener, wilder Sinn, der nur in dem umherſchweifenden rohen Jagdleben Befriedigung findet. Nicht gewohnt ſich ſelbſt zu beherrſchen und ſich irgend etwas zu verſagen, verkauft er dem ſeinen gie-

rigen Hunger ausbeutenden Jakob um ein Linſengericht ſeine Anſprüche an die Vortheile und Rechte der Erſtgeburt. Von der ſtürmiſchen Gier, mit welcher er damals ausrief: „Laß mich eſſen von dem Rothen, dem Rothen da!“ leitet die Urkunde (Gen. 25, 30.) ſeinen Zunamen Edom ab. Neuere Kritiker wollen darin eine verunglückte etymologiſche Mythe finden, und meinen der Name ſey erſt vom rothen Meere auf die anwohnenden Nachkommen Eſau, und von dieſen auch auf den Stammvater übergetragen. Aber dieſe Combination iſt jedenfalls eine ſehr wenig begründete, denn der Name „rothes Meer“ iſt nicht ein ſemitiſcher, ſondern ein griechiſcher und bezeichnet im Alterthum das ganze Südmeer einſchließlich des perſiſchen und arabiſchen Meerbuſens. Letzterer hieß bei den Semiten das Schilfmeer. — Während Rebekka ihre Vorliebe dem ſtillen, in ſich gekehrten, ſinnigen und liſtigen Jakob zuwendet, erwirbt ſich Eſau durch ſein kühnes, entſchloſſenes und kräftiges Weſen des Vaters ungetheilten Beifall; und da dieſer bereits erblindet und ſein Lebensende nicht mehr ferne wähnend, Anſtalten trifft, ſeinen Liebling als den Erſtgebornen kraft väterlicher Vollmacht durch feierlichen Segen zum Träger aller Rechte, Hoffnungen und Verheißungen ſeiner Familie zu weihen, ſchiebt ihm die ſchlaue und wachſame Rebekka den jüngern Sohn unter, und dieſer trägt wirklich den ſeinem Bruder beſtimmten Segen davon. Der betrogene Eſau tobt und weint, aber Iſaak, jetzt zu beſſerer Einſicht gelangt, kann und will an dem Geſchehenen nichts ändern. Jakob flieht vor Eſau's todtdrohendem Zorne nach Meſopotamien, und auch Eſau, deſſen kanaanitiſche Weiber den Eltern eitel Herzeleid machen, und der ſich dem ſtillen Vaterhauſe immer mehr entfremdet, verläßt daſſelbe und ſiedelt ſich auf dem Gebirge Seir an. Als Jakob nach zwanzigjähriger Abweſenheit in die Heimath zurückkehrt, kommt ihm Eſau mit 400 Mann verſöhnt und friedlich geſtimmt entgegen. Von feindlichen Reibungen zwiſchen Beiden leſen wir nichts; Eſau hatte ja auch, was ſeine Seele begehrte, und brauchte den Bruder nicht zu beneiden. Zuletzt noch finden wir Beide am Sterbebette und am Grabe des Vaters als verſöhnte Brüder gemeinſam Sohnespflicht übend. — Eſau's Karakter und Weſen iſt nach entgegengeſetzter Seite hin mißdeutet worden. Während jüdiſche Stammesfeindſchaft ihn zu einem Ausbunde aller Gottloſigkeit und Verworfenheit gemacht hat, haben rationaliſtiſche Kritiker ihn als einen liebenswürdigen, edeln, offenen, biedern Karakter geprieſen und ihn in ſittlicher Beziehung weit über Jakob geſtellt. Allerdings tritt uns in ſeinem Leben eine gewinnende Offenheit, Geradheit und Gutmüthigkeit entgegen, aber die Grundzüge in ſeinem Karakter ſind Ungebundenheit, Leichtſinn, Heftigkeit und Rohheit; namentlich geht ihm aller Sinn und alles Verſtändniß für den Beruf und die religiöſe Stellung ſeiner Familie ab. Der Verfaſſer des Hebräerbriefs zeichnet ihn kurz und treffend als *πόρνος* und *βέβηλος*, Vgl. Meine Geſch. des alt. Bundes. Bd. I. 2. Aufl. §. 69 ff.

II. Das Land der Edomiter bildet die ſüdliche Fortſetzung des oſtjordaniſchen Hochlandes und erſtreckt ſich von der Südſpitze des todten Meeres bis zum Nordende des älanitiſchen Meerbuſens. Im A. T. tritt es als das Land oder Gebirge Seir (שֵׂעִיר) auf, und noch jetzt führt es den Namen es-Schera; in der Römerzeit hieß es nach den Edomitern (= Idumaei) Idumäa. Im Norden iſt es durch das tiefe Felſenthal el-Ahſa von dem Lande der Moabiter (dem Kerek) geſchieden. Im Weſten iſt es von der wüſten Hochebene et-Tih durch das breite, ſandige Tiefthal der Arabah (jetzt el-Ghor) abgeſchnitten, aus der es ſich ſteil und unzugänglich erhebt, während es auf der Oſtſeite ſich in einer Breite von drei bis vier Meilen allmählich in die ſyriſchen Steppen abdacht. Seine höchſten Gebirgsgipfel erreichen kaum die Höhe von 3000 Fuß; der bekannteſte unter ihnen iſt der Hor, in der Nähe von Petra, auf welchem Aaron ſtarb. Zwiſchen den zerklüfteten Felſenmaſſen liegen Thäler mit fruchtbaren Wieſen, Aeckern und Weingärten, auch fehlt es nicht an waldigen Gegenden. Im Allgemeinen aber trägt das Gebirge doch den vorherrſchenden Karakter wilder Nacktheit und insbeſondre werden die weſtlichen Berge als wüſte und unfruchtbar geſchildert. Die Luft iſt rein und die Hitze durch die kühlenden Winde gemäßigt, die ganze Gegend daher eine

ſehr geſunde (Palaestina salutaris). Die bedeutendſte Stadt des Edomiterlandes war Sela (סֶלַע), bei den Römern Petra (wovon das ganze Land mit Einſchluß der großen weſtlichen Wüſte den Namen des peträiſchen Arabiens erhielt). Die Trümmer dieſer alten Wunderſtadt hat Burckhardt (II. 703 ff.) öſtlich vom Berge Hor, im ſ. g. Wady Muſa wieder aufgefunden, vgl. *Laborde*, Voyage de l'Arabie petrée, Robinſon, Paläſt. III. 128 ff. u. Ritter, Erdk. XIV. 1103—41. In den hohen ſteilen Felſenwänden des Thales ſind unzählige Grabmäler eingehauen; mächtige Ruinen großartiger Paläſte, prächtiger Triumphbögen, ein großes in Stein gehauenes Theater zeugen noch von dem Reichthum, der Pracht und der Bedeutung der alten Stadt. Ihre Glanzperiode ſcheint aber erſt der römiſchen Zeit anzugehören. Eine zweite im A. T. öfter genannte Hauptſtadt Edoms war Bozra (בָּצְרָה, LXX. *Βοσόρ*), wahrſcheinlich das jetzige Beſſeyra, ein altes Kaſtell auf einem Berge nördlich von Petra, mit einem Dorfe von 50 Häuſern und vielen Ruinen in der Umgebung. Dazu paßt vortrefflich die Schilderung in Jerem. 49, 7—22., wo von Felſenklüften, Adlersneſtern und hohen Bergen die Rede iſt. Mit dem ſpäter in der römiſchen Zeit oft erwähnten Boſtra kann es nicht identiſch ſeyn, da dieſes nicht in Edomitis, ſondern in Auranitis, und nicht im Gebirge, ſondern in einer offenen Ebene lag. Daß edomitiſche Eroberung ſo weit nach Norden vorgedrungen ſey, iſt höchſt unwahrſcheinlich. Keinen Falls aber konnte das auranitiſche Boſtra als Repräſentant Edoms genannt werden, wie doch Jeſ. 63. und Jer. 49. geſchieht. Vgl. K. v. Raumer in Berghaus Ann. d. Erdk. I. 564 ff. Eine dritte alte Edomiterſtadt war Theman. Schon in Gen. 36, 34. iſt von einem Lande der Themaniter die Rede. Nach Hieronymus lag die Stadt fünf, nach Euſebius 15 Millien von Petra. Burckhardt identificirt es mit dem heutigen Maan ſüdlich von Petra. Die Themaniter ſtanden im Rufe beſondrer (gnomiſcher) Weisheit, Jer. 49, 7.; Obadja 8.; Bar. 3, 22 f. Darauf führt auch, daß im B. Hiob Eliphas als Themaniter auftritt. Zum edomitiſchen Gebiete gehörten auch noch die beiden hochwichtigen Hafenſtädte des älanitiſchen Meerbuſens Elath (Aila) und Ezeongeber (ſ. d. Art.).

III. Die Geſchichte der Edomiter. Die urſprünglichen Bewohner des Edomiterlandes waren die Choriter. Sie wurden von Eſau, der uns ſchon Gen. 23, 6. mit einem kriegeriſchen Gefolge von 400 Mann entgegentritt, theils verdrängt, theils unterjocht. Die Reſte der Beſiegten verſchmolzen mit den Nachkommen der Sieger, und ſchon zur Zeit Moſe's ſteht das Edomiterreich als ein mächtiger, blühender Königsſtaat da. Die urſprüngliche Verfaſſung war eine Stammesgliederung unter 13 (14) Stammfürſten (אַלּוּפִים) Gen. 36, 15 ff., die ſich indeſſen ſchon frühzeitig in einem Königthum concentrirt haben muß, da Gen. 36, 31. ſchon acht auf einander folgende Könige aufzählt. Da keiner dieſer Könige ein Sohn ſeines Vorgängers war und jeder von ihnen einer andern Stadt entſproſſen iſt, ſo kann das edomitiſche Königthum kein erbliches, ſondern nur ein Wahlreich geweſen ſeyn. Die kriegeriſche Macht der Edomiter hatte ein mächtiges Bollwerk in dem feſtungsartigen Karakter ihres Berglandes. Ihre Beſchäftigung theilte ſich zwiſchen Jagd, Ackerbau, Viehzucht, Weinbau und Handel. Für letztere namentlich war die Lage des Landes eine ſehr günſtige. Denn dieſe beſtimmte ſie zu Trägern des höchſt bedeutenden Zwiſchenhandels zwiſchen den Häfen des perſiſchen und älantiſchen Meerbuſens einerſeits und den phöniziſchen und den philiſtäiſchen Seeſtädten andrerſeits. Ueber die Religion der Edomiter erhalten wir nirgends nähere Kunde. 2 Chron. 25, 13. iſt indeß von Vielgötterei die Rede. In der ſpätern Geſchichte der Edomiter erfüllen ſich die Weiſſagungen Iſaaks (Gen. 27, 29. 39. 40.) in ſehr zutreffender Weiſe. Schon zu Moſe's Zeit benahmen ſie ſich ſehr unbrüderlich gegen Iſrael, indem ſie ihm den erbetenen freien Durchzug durch ihr Land verweigerten, und es ſo zur Umgehung des Gebirges nöthigten, worauf ſie dann freilich ſich wohl hüteten, ihm Hinderniſſe in den Weg zu legen (Num. 20, 15 ff.; 21, 4.; Deut. 2, 4 ff.). Den Iſraeliten war es auf das Strengſte verboten, gegen die Edomiter als ein Brudervolk feindſelig aufzutreten (Deut. 2, 5.; 23, 7.). Da aber ihre Feindſchaft gegen Iſrael immer entſchiedener wurde, hörte

dieſe Rückſicht auf. Schon Saul beſiegte ſie (1 Sam. 14, 47.), David unterjochte ſie vollſtändig (2 Sam. 8, 14.), und Salomo rüſtete in den edomitiſchen Häfen eine bedeutende Handelsflotte aus (1 Kön. 9, 26.). Unter Salomo machte zwar der bei der Eroberung des Landes durch David flüchtig gewordene Königsſohn Hadad einen Verſuch ſein Vaterland zu befreien, aber wie es ſcheint ohne Erfolg (1 Kön. 11, 14 ff.). Nach der Theilung des Reiches fiel Edomitis dem Reiche Juda zu. Wenn unter Joſaphat von Juda ein König Edom's erwähnt wird, der mit ihm und Joram von Iſrael gegen Moab in's Feld zieht (2 Kön. 3, 9. 12. 26.), und doch andrerſeits verſichert wird (1 Kön. 22, 48., vgl. 2 Kön. 8, 20.), daß zu Joſaphat's Zeiten kein König, ſondern nur ein Statthalter über Edom regiert habe, ſo löst ſich dieſer Widerſpruch ganz einfach in der Annahme, daß dem Statthalter als einem Vaſallenfürſten der Titel eines Königs zugeſtanden war. Die Oberherrſchaft Joſaphat's über Edom bethätigte ſich auch darin, daß er in dem edomitiſchen Hafen Ezeongeber wieder eine judäiſche Handelsflotte ausrüſtete, die aber dem Sturm erlag (1 Kön. 22, 49.). Unter Joſaphat's Nachfolger Joram gelang es indeß den Edomitern, ſich der judäiſchen Abhängigkeit zu entziehen (2 Kön. 8, 20 f.). Amazias und Uſias machten zwar Verſuche zur Wiedereroberung des Landes, die nicht ohne Erfolg blieben: Erſterer eroberte die Hauptſtadt Petra (Sela) und nannte ſie Joktheel, Letzterer konnte ſich ſogar wieder der Hafenſtadt Elath bemächtigen (2 Kön. 14, 7. 22.). Aber von Dauer konnten dieſe Eroberungen bei der zunehmenden Schwäche des Reiches nicht ſeyn. Unter Ahas machten die Edomiter ſogar einen verheerenden Einfall in Judäa (2 Chron. 28, 17.), und gleichzeitig bemächtigte ſich der König Rezin von Syrien des wichtigen Hafens Elath. Die feindſelige Spannung zwiſchen Edomitern und Judäern erreichte ſeitdem ihren höchſten Gipfel. Die Edomiter ſchloſſen ſich freiwillig den chaldäiſchen Eroberern an und entgingen dadurch dem Schickſal der gewaltſamen Eroberung, Verwüſtung und Wegführung, obwohl auch ihr Land unter der Geiſel des Krieges viel zu leiden hatte (Mal. 1, 3 f.). Aber mit lauter Schadenfreude ſahen ſie ihre ehemaligen Zwingherrn der chaldäiſchen Weltmacht erliegen (Klagel. 4, 21. Ezech. 35, 15; 36, 5. Obadj. 12.), förderten nach Kräften ihr Unternehmen (Obadj. 10.), beraubten und tödteten die Fliehenden u. ſ. w. Unter ſolchen Feindſeligkeiten richteten die Propheten ihre ſtrafenden und drohenden Weiſſagungen mit beſonderer Energie gegen Edom (Joel 3, 24. Amos 1, 11. Jeſ. 11, 14; 34, 5 ff.; Obadja; Jerem. 9, 25 f.; 25, 21; 27, 2 f.; 49, 7 f.; Ezech. 25, 12 ff.; 32, 29; 35 u. 36, 5. Mal. 1, 2 ff. Nach der Wegführung der Judäer in's babyloniſche Exil bemächtigten ſich die Edomiter ohne Schwierigkeit des verödeten Landes im Süden Paläſtina's mit Einſchluß Hebron's (Ezech. 35, 10. 1 Makk. 5, 65.). Auch während der ſyriſchen Herrſchaft bethätigten ſie nach Möglichkeit ihren alten Haß gegen die Juden (1 Makk. 5, 3. 65; 2 Makk. 10, 15; 12, 32 ff.), bis endlich Johannes Hyrkanus ſie vollſtändig unterjochte, ſie zur Annahme der Beſchneidung zwang und dem jüdiſchen Staate einverleibte (Jos. Ant. 13, 9. 1.; 15, 7. 9.; bell. Jud. 4, 5, 5.). Aber merkwürdiger Weiſe bahnte gerade dieſe Maßregel einen neuen Triumph für die Nachkommen Edom's an. Der ſchlaue Idumäer Antipater wußte ſich bei dem ſchwachen Hyrkan II., dem letzten Könige aus dem Hauſe der Makkabäer, ſo beliebt zu machen, daß er die Zügel der Regierung faſt willenlos ſeinen Händen überließ; und als die Römer ſich in die Familienſtreitigkeiten des makkabäiſchen Hauſes einmengten, ſetzte Cäſar ihn zum Prokurator über Judäa ein und ließ dem Hyrkan nur die Hoheprieſterwürde. Antipaters Sohn Herodes d. Gr. (ſ. d. A.) wurde ſogar im J. 40 vom römiſchen Senate auf Antrag des Antonius und Octavius feierlich zum Könige von Judäa erklärt. Seitdem ſtand das jüdiſche Reich, jedoch mit einem Interregnum römiſcher Statthalter, bis zu ſeinem Untergange unter herodianiſchen Fürſten. Nach der Zerſtörung Jeruſalems unter Titus verſchwindet der Name Idumäer und Idumäa aus der Geſchichte. Das Land wurde fortan in dem weitſchichtigen Namen Arabien mit einbegriffen. — Vgl. *B. Michaelis*, de ant. Idumaeor. hist. Hal. 1733; *J. van Iperen*, hist. crit. Edomaeor. et Amalek., Leow. 1768; Hengſtenberg, Beitr. III. 273 ff.; Hoffmann in Erſch

u. Grubers Encykl. S. II. Bd. XV. S. 146 ff.; Winer, Reallex. 3. A. I. 292 ff.; K. v. Raumer, Paläst. 3. A. S. 240 ff.; K. Ritter, Erdk. XV. 1. S. 124 ff.; G. Baur, d. Proph. Amos S. 97 ff. Kurtz.

Edwards (Jonathan) war einer der ernstesten Christen und einflußreichsten Denker, welche Amerika hervorgebracht hat. Er gehört einer Klasse von Männern an, welche Neu-England in den früheren Perioden seiner Geschichte ganz eigenthümlich war, und unter diesen trat er als der Calvin und als der Fenelon seiner Klasse hervor. Sie, die unmittelbar von denjenigen abstammten, welche in einem langen Kampfe auf Tod und Leben um religiöse, politische und intellektuelle Freiheit gerungen hatten, umgeben von der wilden Natur der neuen Welt und noch unter dem frischen Eindruck aller Ueberlieferungen aus jenem Kampf; getrennt von der gelehrten Welt und den reichen Bibliotheken Europa's, aber voll tiefer Verehrung für Gelehrsamkeit und innigen Verlangens danach; von Haus aus mit einer durch und durch frommen Erziehung und einem zweifellosen Glauben an die Bibel ausgerüstet; sie, die früheren Geistlichen Neu-Englands, zwischen unabsehbaren und pfadlosen Wäldern wohnend, von Kindheit an gegen Ungemach abgehärtet und an Entbehrungen gewöhnt, oft der Gefahr vor wilden Thieren, oft dem Schrecken des Krieges mit wilden Stämmen trotzend, sie drangen bei all dem in ihren Forschungen mit großem Eifer und Kühnheit und auch mit gutem Erfolge bis zu den dunkelsten Geheimnissen der Theologie vor.

So war die Klasse von Männern beschaffen, zu denen Edwards gehörte und deren Haupt er wurde.

Jonathan Edwards wurde am 5. Oktober 1703 zu East Windsor in Connecticut geboren, an welcher Gemeinde sein Vater länger als sechzig Jahre Pastor war. Von Kindheit an war er sehr emsig und sinnend; während er noch im Knabenalter stand, bewältigte er die metaphysischen Schriften Locke's, und ward am Yale College 1720 graduirt. In derselben Anstalt studirte er Theologie und übernahm 1722 eine Predigerstelle bei einer kleinen presbyterianischen Gemeinde in der Stadt New-York. Im Jahre 1723 trat er in die Ehe, die mit 10 Kindern gesegnet wurde. 1724 wurde er zum graduirten Lehrer am Yale College bestellt und verblieb in dieser Stellung zwei Jahre. Im Februar 1727 wurde er zum Amtsgenossen seines Großvaters, des Pastors Foloman Stoddard, zum Pastor an der Kirche der Congregationalisten in Northampton, Massachusetts, ordinirt. Hier predigte er mit ausgezeichnetem Eifer, Geschick und Erfolg bis zum Jahr 1750. Die Kühnheit und Kraft, mit der er die strengste Sittlichkeit unter seinen Pfarrkindern zur Geltung bringen wollte, aber im Besondern noch mehr die entschiedene Festigkeit, mit welcher er darauf beharrte, daß Keiner, der nicht wahrhaft und geistlich wiedergeboren sei, zu dem Sakramente des Abendmahls des Herrn zugelassen werden dürfte, führten einen heftigen Streit herbei, welcher seine Amtsentlassung zur Folge hatte. Zu jener Zeit bestand in Neu-England große Meinungsverschiedenheit über diesen Streitpunkt; obgleich nun Edwards in jenem Kampfe seinen Pfarrsprengel einbüßte, siegten doch seine Ansichten und haben seitdem, wenigstens in der Theorie, immer in den Kirchen Neu-Englands ihre Geltung behauptet. Im Jahr 1751 ließ er sich als Missionar unter den Housatonischen Indianern mitten in den Wildnissen von Berkshire-Bezirk nieder, wo einige seiner am meisten gefeierten metaphysischen Abhandlungen geschrieben wurden. In diesem den Augen der Menschen verborgenen und mühevollen Arbeitsfelde blieb er zufrieden bis zum Jahr 1758, und nur mit Widerstreben nahm er dann die Präsidentenstelle des College zu Princeton in New-Jersey an; er ging dahin, doch nur dem Tode entgegen, denn im März desselben Jahres rafften ihn die Pocken hinweg in dem Alter von 54 Jahren.

Seinen religiös-christlichen Karakter lernt man kennen aus dem Bericht über seine religiösen Erfahrungen, den er selbst verfaßte. „Das erste Mal, dessen ich mich erinnere, wo ich jene Art von innerer, lieblicher Freude an Gott und göttlichen Dingen erfuhr, in denen ich seitdem viel gelebt habe, war beim Lesen jener Worte 1. Timoth. 1, 17.:

„Aber Gott, dem ewigen Könige, dem Unvergänglichen, und Unſichtbaren, und allein Weiſen, ſey Ehre und Preis in Ewigkeit. Amen.“ Als ich die Worte las, da kam über meine Seele und durchzog ſie gleichſam ein Gefühl der Herrlichkeit des göttlichen Weſens; ein neues Gefühl war's, ganz verſchieden von Allem, was ich zuvor je erlebt. Nie waren mir Worte der Schrift wie dieſe erſchienen. Ich dachte bei mir, was für ein herrliches Weſen jenes ſeyn müßte, und wie ſelig ich ſeyn würde, wenn ich jenes Gottes mich freuen, und zu ihm in den Himmel entrückt werden und gleichſam in ihm für immer verſenkt ſeyn könnte! Immer und immer ſagte ich mir und ſang mir gleichſam her jene Worte der heil. Schrift, und ſchickte mich zum Gebet zu Gott an, daß ich mich ſeiner freuen dürfte, und betete in einer von meiner bisherigen ganz verſchiedenen, in einer neuen Weiſe. Aber niemals kam mir in Sinn, daß hierin etwas vom Geiſtlichergriffenſeyn oder von Heilsaneignung wäre.“ „Ungefähr von der Zeit an ging mir eine neue Art von Begriffen und Gedanken auf über Chriſtus, über das Erlöſungswerk und über den glorreichen Heilsweg durch ihn. Ein innerliches, liebliches Bewußtſeyn um dieſe Dinge kam zu Zeiten in mein Herz und meine Seele ward zu freundlichen Anſchauungen und Betrachtungen darüber geführt. Mein Geiſt war eifrig darauf bedacht, die Zeit im Leſen und Sinnen über Chriſtus, über die Schönheit und Hoheit ſeiner Perſon, und über den lieblichen Weg des Heiles aus freier Gnade in ihm hinzubringen. Ich fand keine Bücher, die mich ſo entzückten, als die, welche hiervon handelten. Jene Worte, Hohel. 2, 1., wohnten reichlich bei mir: „Ich bin eine Blume zu Saron und eine Roſe im Thal.“ Mir ſchienen die Worte die Holdſeligkeit und Schönheit Jeſu Chriſti lieblich darzuſtellen. Das ganze Buch des Hohenliedes wurde mir angenehm, und ich pflegte um die Zeit viel beim Leſen deſſelben zu weilen; und von Zeit zu Zeit fand ſich in meinem Innern ein liebliches Gefühl ein, das mich in meinen Betrachtungen dahinriß. Dies weiß ich nicht anders zu bezeichnen, als dadurch, daß ſich meiner eine ruhevolle, anmuthige Abwendung der Seele von allen Angelegenheiten dieſer Welt bemächtigte, und zuweilen eine Art Viſion oder ſtetiger Ideen und Bilder des Alleinſeyns in den Gebirgen oder in einer einſamen Wildniß fern vom Menſchengeſchlecht, in anmuthigem Zwiegeſpräch mit Chriſtus und verzückt und verſenkt in Gott. Das Bewußtſeyn, das ich von göttlichen Dingen hatte, flammte wohl oft plötzlich auf, gleich wie ein liebliches Feuer in meinem Herzen; es war eine Gluth der Seele, die ich nicht ausdrücken kann.“ „Nicht lange nach dem Anfang meiner Erfahrungen über dieſe Dinge gab ich meinem Vater von einigen ſolchen Vorgängen in meinem Gemüthe Kunde. Ich war von dem Geſpräch, das wir hatten, ziemlich ergriffen, und als es beendigt war, ging ich allein hinaus an eine einſame Stätte auf meines Vaters Weidegrund zu ſinnender Betrachtung. Und wie ich da wandelte, zum Himmel und zu den Wolken aufſchauend, kam mir ein ſo liebliches Gefühl von der herrlichen Majeſtät und Gnade Gottes in die Seele, daß ich nicht weiß, wie ich ihm Worte geben ſoll. Es däuchte mich, ich ſähe ſie beide in holder Vereinigung; Majeſtät und Huld verbunden; es war eine liebliche und milde und heilige Majeſtät, und auch eine majeſtätiſche Huld, eine Ehrfurcht gebietende Lieblichkeit; eine hohe und hehre und heilige Milde. Nach dieſem Vorfall wurde mein Sinn für göttliche Dinge allmählig umfaſſender und lebendiger. Jegliches Ding erſchien mir wie verändert, faſt Alles ſchien eine ruhevolle, liebliche Geſtalt zu gewinnen oder einen Schein göttlicher Glorie. Gottes hehre Majeſtät, ſeine Weisheit, ſeine Reinheit und Liebe ſchienen mir in Allem entgegen zu treten; in der Sonne, dem Monde, den Sternen, in den Wolken, dem blauen Himmel, in Gras, Blumen und Bäumen, im Waſſer, in der ganzen Natur. Aber das ſtellte mich nicht zufrieden. Ich hatte mächtiges Verlangen nach Gott und Chriſtus und nach größerer Heiligkeit, ſo daß mir das Herz ſchier brach. (Pſalm 119, 20.) Oft vernahm ich im Herzen eine Trauer und ein Wehklagen darüber, daß ich nicht früher mich zu Gott gewandt, auf daß ich mehr Zeit zum Wachsthum in der Gnade hätte haben mögen. — Die Seele eines wahren Chriſten, wie ich damals meine Gedanken aufſchrieb, erſchien mir gleich einer kleinen weißen Blume, wie wir ſie im Frühjahr niedrig und demüthig auf

dem Boden erblicken, die ihr Herz aufschließt, um die anmuthigen Strahlen der Herrlichkeit der Sonne aufzunehmen, die sich mit stillem Entzücken erfreut, um sich lieblichen Duft verbreitet, friedlich und liebend mitten unter andern Blumen ringsum dasteht, welche alle ebenso ihre Herzen aufschließen, um das Licht der Sonne zu trinken. Es gab keinen Zug in der heiligen Gesinnung des Geschöpfes, von dessen Liebenswürdigkeit ich eine so tiefe Ueberzeugung hatte, als von der Demuth, einem zerschlagenen Herzen und der Armuth im Geist, und es gab nichts, wonach mich so ernstlich verlangte. Mein Herz schmachtete, im Staube vor Gott zu liegen, damit ich nichts sey und daß Gott Alles sey, auf daß ich werden möchte wie die Kindlein.« (Edwards' Werke, nach Worcester's Ausgabe, Bd. 1. S. 34. 35. 36—38.)

Die Strenge, mit der er eines frommen Wandels sich befleißigte, mag man aus einigen hier folgenden seiner siebzig Vorsätze abnehmen, welche er zeitig gefaßt hatte und treulich hielt, indem er sie jede Woche durchlas, damit er sie nie vergesse. »1. Vorgenommen, daß ich überhaupt all das thun will, wovon ich glaube, daß es am meisten zu Gottes Ehre und zu meinem eignen Heil, Nutzen und Frommen und Freude gereicht, ohne alle Rücksicht auf Zeit, ob jetzt oder nach noch so vielen Myriaden von Jahrhunderten; Alles zu thun, wovon ich glaube, daß es meine Pflicht sey und vornehmlich zum Wohl und Vortheil der Menschen im Allgemeinen gereiche, auf welche Schwierigkeiten ich auch immer, auf wie viele und große ich stoßen mag. 11. Vorgenommen, wenn ich an irgend einen in der Gottesgelahrtheit zu lösenden Lehrsatz denke, auf der Stelle zu thun, was ich zu seiner Lösung vermag, wenn äußere Umstände mich nicht daran hindern. 13. Vorgenommen, mich zu bestreben, passende Gegenstände ausfindig zu machen, an denen christliche Liebe und Freigebigkeit sich erweisen mögen. 18. Vorgenommen, zu allen Zeiten also zu leben, wie ich in meinen frommen Gemüthsverfassungen es am besten erkannt, und gemäß den klarsten Vorstellungen über das Evangelium und eine andere Welt. 24. Vorgenommen, daß ich, wenn ich je eine unrechte Handlung begehe, ihr allemal nachforschen will, bis ich ihre ursprüngliche Ursache entdecke; und dann sowohl sorgfältig mich bemühen, sie nicht mehr zu thun, als auch mit aller Macht zu kämpfen und zu beten gegen die erste Ursache. 34. Vorgenommen, in Erzählungen nie etwas außer die reine und einfache Wahrheit zu sprechen. 36. Vorgenommen, niemals von irgend Jemand Uebles zu reden, außer wenn ein bestimmtes Gute es fordert.« (Ebenda, S. 14. 15. 16. 17.)

Die Früchte seines angestrengten Arbeitens, das gewöhnlich zwölf bis sechszehn Stunden des Tages umfaßte, sind seine mit eigner Hand geschriebenen, hinterlassenen Manuskripte, mehr als 1400 an der Zahl. Sie waren mit großer Sorgfalt und Sauberkeit geschrieben und mit sorglichster Genauigkeit geordnet. Hier folgt ein Verzeichniß einiger seiner Hauptwerke mit der Zeitangabe des ersten Erscheinens derselben.

1736: A Narrative of the work of God in the conversion of many hundred souls in Northampton — es ist ein mit Bescheidenheit geschriebener Bericht von den erstaunlichen Wirkungen seiner Predigten und den Predigten anderer Diener des Wortes zu jener Zeit.

1742: Thoughts on the Revival of Religion in New-England in 1740 — ein Werk, welches der Widerstand gegen die Bemühungen des berühmten George Whitefield hervorgerufen hatte, dessen warmer Freund und geschickter Verfechter Edwards war.

1746: A Treatise concerning religious Affections — eine sehr tüchtige und scharfsinnige Arbeit, welche die Irrthümer, Mißbräuche und Auswüchse bei den Erweckungen von 1740 und dem vorhergehenden Jahre zu sichten bestimmt war.

1749: Life of the Rev. David Brainerd — ein sehr eifriger Missionar unter den Indianern und ein Zögling von Edwards.

1749: Humble Inquiry concerning the Qualifications for membership in the visible Christian Church.

1752: A Reply to S. Williams Answer.

Diese zwei Bücher betrafen den Gegenstand des Northampton-Streites.

1754: A Treatise on the Freedom of the Will.

1758: A Treatise on Original Sin.

Dieſe zwei ſcharfſinnigen und ſehr berühmt gewordenen Abhandlungen wurden im Gegenſatz zu der arminianiſchen Theologie, die angefangen hatte in Neu-England beträchtlichen Boden zu gewinnen, geſchrieben, und in ihnen entwickelt der Verfaſſer einige ſeiner eigenthümlichen Anſichten, welche die Grundlage der ſogenannten Edwards'ſchen Theologie bilden. Die letztere Schrift war im Druck, als der Verfaſſer ſtarb. Beide wurden in der Tiefe der Wälder geſchrieben, während der Zeit ſeiner Miſſionsthätigkeit unter den Indianern.

Nach des Verfaſſers Tode wurden herausgegeben:

1774: The History of Redemption — eines der am meiſten karakteriſtiſchen und intereſſanteſten Werke, die Einleitung zu einem umfaſſenden theologiſchen Syſteme, welches er ſich entworfen hatte, deſſen Vollendung er aber nicht erlebte.

1788: On the Nature of Virtue.

1788: God's last end in Creation.

Und von 1731 bis 1796 mehrere Bände Predigten und vermiſchter Schriften; und dennoch ſind die handſchriftlichen Schätze dieſes unermüdlichen Schriftſtellers noch lange nicht erſchöpft. Vor wenigen Jahren iſt ein ſtarker Band „on Charity", ein nie zuvor an's Licht getretenes Werk, aus ſeinen Handſchriften herausgegeben worden.

Von ſeinen geſammelten Werken ſind die folgenden, mehr oder weniger vollſtändigen Ausgaben gedruckt worden:

Jonathan Edwards' Werke

1) herausgegeben von S. Auſtin, D. D., 6 Bände. 8. Worceſter, Maſſach. 1808—09;

2) herausgegeben von Williams und Parſons. 8 Bände 8. London 1817;

3) herausgegeben von S. E. Dwight, D. D. 10 Bände 8. New-York 1829—30.

4) mit Vorrede von Henry Rogers. 2 Bände. gr. 8. London 1834.

5) herausgegeben von Leavitt u. Comp. 4 Bände 8. New-York 1852.

In Hinſicht auf alle dieſe Ausgaben iſt die Klage ausgeſprochen worden, daß ſie nicht nur unvollſtändig ſind durch Auslaſſung ſo mancher wichtiger, noch im Manuſkript vorhandener Abhandlungen, ſondern daß ſie auch in vielen Stellen ſehr beträchtlich von des Verfaſſers handſchriftlichem Text abweichen. Allen dieſen Mängeln abzuhelfen und eine vollſtändige und genaue Ausgabe herzuſtellen, wird eine völlig neue von allen ſeinen Schriften vorbereitet, die etwa vierzehn Oktavbände umfaſſen und bei Johnſon und Hunter in Edinburg in Schottland erſcheinen ſoll, als die dritte Lieferung in ihrer periodiſch erſcheinenden Ausgabe der „Standard Divines" (Muſter-Gottesgelehrten).

Edwards war ein Denker von Kraft, Kühnheit und Originalität, nie beruhigte er ſich dabei, nur den gebahnten Weg ſeiner Vorgänger nachzuwandeln. Es beſteht die Anſicht, daß durch ihn, und vornehmlich durch ihn in Verbindung mit ſeinen unmittelbaren Schülern, das Calviniſtiſche Syſtem der Theologie mehrere bedeutende Modifikationen erhalten habe. Nach der Annahme ſeines Sohnes, des Dct. Edwards aus Connecticut, betreffen des Vaters wichtige Verbeſſerungen in der calviniſtiſchen Theologie hauptſächlich folgende zehn Punkte: 1) den Endzweck Gottes in der Schöpfung; 2) Freiheit und Nothwendigkeit; 3) das Weſen der wahren Tugend; 4) den Urſprung des ſittlich Böſen; 5) die Lehre von der Verſöhnung; 6) die Zurechnung der Sünde Adams und der Gerechtigkeit Chriſti; 7) den Stand der Unwiedergebornen und deren Gebrauch von Gnaden-Mitteln; 8) das Weſen der erfahrungsmäßigen Religion; 9) die Lehre vom uneigennützigen Willen, das Gute zu thun; 10) die Lehre von der Wiedergeburt.

Alle dieſe Lehrpunkte finden in ſeinen herausgegebenen Schriften reichliche Erörterung; und unter ſeinen handſchriftlichen Werken iſt ein ſorgfältig ausgearbeitetes über die Lehre von der Trinität, das mit großer Selbſtſtändigkeit des Denkens, Kühnheit und Kraft der Gedanken abgefaßt iſt. Was er wirklich in die Förderung der theologiſchen Wiſſenſchaft ſeiner Zeit wirkſam eingreifend vollbrachte, kann in folgende Sätze

zuſammengefaßt werden: 1) Alle Tugend entſtammt dem Willen, dieſen Ausdruck in ſeinem umfaſſendſten Sinne genommen, nicht aber den pathologiſchen Gefühlen, noch der natürlichen Leibes- oder Gemüthsbeſchaffenheit. 2) Wahre Tugend beſteht in der freiwilligen Liebe zu Weſen im Allgemeinen, und kann daher in dem Vorzug, der Gott vor allen andern Weſen und der den Intereſſen des geſammten Univerſums vor den individuellen Intereſſen gegeben wird, zuſammengefaßt werden. 3) Alles menſchliche Unvermögen, das Gute zu thun, iſt Sünde; d. h. es gibt kein tadelfreies Unvermögen, das vor aller Sünde rückwärts liege, welches die Urſache der Sünde ſey, ſondern all unſer Unvermögen iſt unſer ſündiges Nichtthunwollen des Guten. Dies wird ſittliches Unvermögen genannt und wird von natürlichem Unvermögen unterſchieden, welches, ſoweit es vorhanden iſt, von allem ſittlichen Tadel freiſpricht. 4) Der Menſch hat niemals irgend etwas von ſeiner Freiheit verloren; er beſitzt jetzt all die Freiheit, welche er vor dem Abfall hatte, und alle, die er haben kann. — Ueber dieſen Lehrpunkt ſpricht ſich Edwards ſehr nachdrücklich aus: „Nichts, was ich behaupte, hat zur Vorausſetzung, daß die Menſchen überhaupt durch ein irgend wie über ſie verhängtes Unvermögen gehindert ſind zu thun und ſelbſt zu wollen und zu wählen, wie es ihnen beliebt, mit voller Freiheit, ja mit dem höchſten Grade von Freiheit, der je gedacht worden, oder den zu erdenken nur je möglicher Weiſe in irgend eines Menſchen Seele kommen konnte.“ (Edwards' Werke, Dwight's Ausgabe, Bd. 2. S. 293.) Auch ſagt er in derſelben Verbindung: „Im Gegentheil habe ich weitläufig erklärt, daß die Verbindung zwiſchen den vorausgehenden Umſtänden und den nachfolgenden, welche in Beziehung auf die Handlungen und Willensbeſtimmungen der Menſchen ſtatt findet, welche ſittliche Nothwendigkeit genannt wird, mit dem Ausdrucke Nothwendigkeit uneigentlich bezeichnet wird; und daß alle ſolche Ausdrücke, wie: müſſen, nicht können, unmöglich, unfähig, unwiderſtehlich, unvermeidlich, unüberwindlich u. ſ. w., hier angewendet, nicht nach ihrer eigentlichen Bedeutung zu verſtehen ſind und entweder keinen Sinn haben und vollkommen bedeutungslos ſind, oder einen ſolchen Sinn darbieten, der von ihrer urſprünglichen und eigentlichen Meinung und ihrer Anwendung in gemeiner Rede völlig verſchieden iſt; und endlich daß eine ſolche Nothwendigkeit, wie ſie die einzelnen Handlungen des Willens der Menſchen begleitet, eigentlicher: Gewißheit, als: Nothwendigkeit genannt wird, da es keine andere iſt, als die gewiſſe Verknüpfung zwiſchen Subjekt und Prädikat des Satzes, welcher behauptet, daß ſie vorhanden ſind.“

Die theologiſche Schule Edwards'. Zu den frühſten und fähigſten von Edwards' Schülern gehört Samuel Hopkins. Geboren in Waterbury in Connecticut 1721, ſtudirte er mit Edwards Theologie und erhielt 1743 eine Stellung in der Wildniß von Houſatonoc in Maſſachuſetts, einer kleinen Anſiedlung von nur dreißig Familien, unter denen er ſechsundzwanzig Jahre lang ſtudirte, forſchte, predigte und ſchrieb, worauf er wegen Mangel an Geldmitteln entlaſſen wurde. Dann nahm er einen feſten Beruf in Newport, Rhode Island, an einer kleinen Kirche an, wo er bis 1803 blieb und in dem hohen Alter von zweiundachtzig Jahren ſtarb. An wahrhaft chriſtlicher Einfalt und Frömmigkeit, an Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit des Denkens und Geiſteskraft ſtand er ſeinem Lehrer Edwards durchaus nicht nach. Einer der biederſten und furchtloſeſten Männer, war er unter den Erſten, die kühn und entſchieden gegen Negerſklaverei und den afrikaniſchen Sklavenhandel hervortraten, obgleich viele ſeiner Freunde und Gönner an jenem ruchloſen Handel ſich betheiligten, deſſen Weſen damals nur wenig eingeſehen wurde. Er beſaß keine anmuthigen Zierden des Styls und ſein Redevortrag war faſt ſo ſchlecht, als er nur ſeyn konnte, ſo daß er niemals ein beliebter Prediger war; bei allen dieſen Uebelſtänden jedoch handhabte er durch die bloße Gewalt ſeiner Gedanken, wie unbehülflich ſie auch ausgedrückt waren, einen kaum geringeren Einfluß als Edwards ſelbſt. Neben ſeinen zahlreichen vermiſchten Schriften und Predigten war ſein Hauptwerk ein durchgearbeitetes Syſtem der Gottesgelahrtheit, in 2 großen Bänden 8., zuerſt in Boſton 1791 und in zweiter Ausgabe 1811 erſchienen. Die vollſtändigſte Ausgabe ſeiner Werke wurde

1852 in Boston von dem Bücherherausgabe-Comité der Congregationaliſten beſorgt in drei Oktavbänden mit einem höchſt intereſſanten Abriß ſeines Lebens von Prof. Park in Andover.

Einige ſeiner hervortretenden Lehrſätze ſind folgende: 1) Gott iſt die wirkende Urſache aller Willensthätigkeiten des menſchlichen Herzens, ſeyen ſie gut oder böſe. 2) Adam nur war mit der Schuld der Erbſünde behaftet, und gänzliche ſittliche Verdorbenheit beſteht in dem Widerſtande des Willens oder Herzens der Menſchen, das zu thun, was ſie zu leiſten wahrhaft und völlig fähig ſind. Dies wird ſittliches Unvermögen genannt im Unterſchied von dem, was Temperaments- oder natürliche Beſchaffenheit iſt. 3) Heiligkeit in einem ſittlichen Weſen beſteht ausſchließlich in einem uneigennützigen Willen, das Gute zu thun. 4) Sünde beſteht ausſchließlich in einem ſelbſtiſchen moraliſchen Ausüben. 5) Verſöhnung und Erlöſung ſind in ihrem Weſen und ihren Wirkungen verſchieden; jene thut die Gnadenthür auf, dieſe bringt die Heilswohlthaten Chriſti an den Einzelnen. 6) Wirkſame Berufung beſteht darin, daß Gott in den Herzen der Sünder eine Willigkeit, ſich retten zu laſſen, ſchafft. 7) Ob auch die Gerechtigkeit Chriſti der einzige Grund der Rechtfertigung der Sünder iſt, ſo wird doch ſeine Gerechtigkeit nicht auf ſie übertragen. Weder Sünde noch Heiligkeit kann übertragen werden, ſey's von Adam auf ſeine Nachkommen, ſey's von Chriſtus auf die Seinen. 8) Reue geht dem Glauben vorher; Liebe umfaßt in ihrem Weſen alle die chriſtlichen Tugenden.

Jonathan Edwards, der jüngere, welcher 1801 in einem Alter von 56 Jahren ſtarb, war ein tüchtiger Ausleger und Vertheidiger der Theologie ſeines Vaters und that aus ſeinen eigenen ſelbſtſtändigen Forſchungen Manches hinzu. Die beſte und vollſtändigſte Ausgabe ſeiner Werke iſt zu Andover in 2 Bänden 8. 1842 herausgekommen.

Joſeph Bellamy aus Connecticut, der 71 Jahre alt 1790 ſtarb, ein beredter Prediger und eifriger, einflußreicher Theolog, war ein andrer von Edwards' ausgezeichneten Schülern. Die beſte und vollſtändigſte Ausgabe ſeiner Werke iſt in Boſton von dem Bücherherausgabe-Comité der Congregationaliſten in 2 Bänden 8. 1850 herausgegeben.

Nathaniel Emmons ſtarb zu Franklin, Maſſachuſetts, im hohen Alter von 95 Jahren, nachdem er beinahe zwanzig Jahre Paſtor einer kleinen Landkirche der Congregationaliſten in jenem abgeſondert gelegenen Dorfe geweſen war. Er wirkte als ernſter, unermüdlicher Denker, treuer Prediger und fruchtbarer Schriftſteller. Sein Styl iſt klar, geht gerade auf's Ziel los, iſt einfach und kraftvoll, und in dem allen unübertroffen. Was von ihm erſchienen iſt, beſteht hauptſächlich in urſprünglich in ſeiner Gemeinde gehaltenen Predigten, von denen viele Bände während ſeines Lebens gedruckt ſind. Nach ſeinem Tode gab ſein Schwiegerſohn Dr. Ide eine vollſtändige gleichmäßige Ausgabe ſeiner Werke heraus mit Einſchluß eines Memoirs, der Hauptſache nach Selbſtbiographie, die zu Boſton 1842 in 8 Oktavbänden erſchien. Die vorzüglichſten Lehrpunkte, welche Emmons' im Beſondern durcharbeitete, ſind: 1) Sittliche Eigenſchaften kommen allein dem „Ausüben" (exercise) zu. 2) Jedes ſittliche Ausüben, ſey es gut oder böſe, obgleich vollkommen frei, iſt das Reſultat direkter göttlicher Wirkſamkeit. 3) Jedes Ausüben eines ſittlichen Weſens iſt entweder vollkommen gut oder vollkommen böſe. — Die erſten beiden Sätze hatte er mit Hopkins gemein, der letzte war ihm und ſeiner beſondern Schule eigenthümlich.

Timothy Dwight, der Enkel Edwards', war in Northampton in Maſſachuſetts 1752 geboren und ſtarb als Präſident des Yale College 1817. Dieſer Geiſt war einer der umfaſſendſten, vielſeitigſten und fruchtbarſten, welche Neu-England je erzeugt hat. In der Revolutionsarmee war er Feldprediger; er dichtete patriotiſche Lieder, die zu ihrer Zeit ganz außerordentlich beliebt und durchſchlagend waren; er componirte Tonſtücke; verfaßte religiöſe Geſänge, epiſche Gedichte und Reiſebeſchreibungen; er war ein Prediger von ganz ausgezeichnetem Erfolg; ein ungewöhnlich tüchtiger und ſorgfältiger akademiſcher Lehrer; ein Landwirth, ein Politiker und ein Theolog; und in dieſen Beziehungen allen hervorragend. Seine Schriften ſind ſehr zahlreich und ſie zeichnen ſich ſämmtlich durch

guten Geschmack, einen im hohen Grade fließenden und reinen Styl und kräftigen gesunden Verstand aus. In der Theologie verwarf er Hopkins' und Emmons' Idee von der göttlichen Ursächlichkeit in Hervorbringung der bösen Handlungen der Menschen, auch die sogenannte „Ausübungs"-Theorie; und trug mehr als irgend ein andrer Theolog zur Entwicklung, Durcharbeitung und Systematisirung der gesammten Theologie der Edwards'schen Schule bei. So hat denn auch seine Auffassung des Systems, als im Ganzen die beste Entwicklung desselben, die bis jetzt versucht worden ist, die allgemeinste Verbreitung und Zustimmung gefunden. Sein Hauptwerk in diesem Fache ist: „Theologie, erläutert und vertheidigt in einer Reihe von Predigten", zuerst zu Middletown, Connecticut in 5 Oktavbänden 1818, nachher in New-York in 4 Oktavbänden herausgegeben, und viele Male wieder abgedruckt. An Originalität und angeborner Kraft des Denkens dürfte Dwight weder Edwards noch Hopkins und Emmons erreichen, aber diesen beiden war er überlegen in Vielseitigkeit des Genies, in literarischer Bildung, in Ausdehnung und Mannigfaltigkeit seiner Kenntnisse, in Geschmack, Takt und Gewandtheit als Schriftsteller.

Unter den lebenden Vertretern der Edwards'schen Theologie sind die hervorleuchtendsten Leonard Woods, seit beinahe 40 Jahren Professor der Theologie in Andover, und Lyman Beecher, früher Professor der Theologie in Cincinnati; jener der sogenannten Alten Schule zugethan, dieser der Neuen Schule. Die Werke Wood's sind von 1849 bis 50 in Andover in 5 Bänden 8. erschienen und Beecher's Werke sind noch gegenwärtig (1855) unter der Presse in Boston, drei Bände sind herausgekommen, das Ganze soll mit fünf bis sechs Bänden vollendet werden.

Viele andere Schriftsteller dieser Schule könnten aufgezählt werden, denn sie ist noch, wie sie immer gewesen, eine strebsame und fruchtbare; indessen dürften die angeführten eine vollständige und angemessene Einsicht in die Theologie dieser Schule und ihre Richtungen gewähren. Dieser theologischen Schule ist Neu-England in nicht geringem Grade für Erhaltung seiner karakteristischen intellektuellen Kraft verpflichtet und für jenen Geist thatbereiter Liebe und unternehmenden Vorwärtsdringens auf praktisch-religiösem Gebiet, durch den es sich so ehrenvoll auszeichnet. Dr. Stowe in Andover B. St.

Egbert, der heilige, ein Northumbrier von edler Abkunft, verdient durch seine Missionen unter den Friesen, im 7. Jahrhunderte geboren, frühe Mönch im Kloster Rathmelsing. Im Jahre 644 von der Pest befallen, gelobte er, im Falle der Genesung sein Vaterland zu verlassen, um das Evangelium zu verkündigen. Schon war er auf der Secreise nach Deutschland begriffen, als ein Sturm ihn zur Rückkehr nöthigte; er begab sich zu den Mönchen von der Insel Hy, ohne jedoch seinen Vorsatz einer Mission unter den Deutschen aufzugeben. Er ging jedoch nicht selbst auf die Reise, sondern schickte den gelehrten Mönch Wictbert, der nach zweijähriger fruchtloser Arbeit unter den Friesen zurückkehrte. Darauf sendete er zwölf Angelsachsen nach Friesland; und so erwachte mehr und mehr unter den Angelsachsen jener eifrige Missionstrieb, der für Deutschland so herrliche Früchte brachte. Egbert führte im Kloster Hy, indem er mit großer Schonung und Sanftmuth zu Werke ging, die römische Osterfeier und die römische Tonsur ein (716). Er starb 729. S. *Beda*, hist. eccl. Angl. III. 27. V. 10. 11. 23. Herzog.

Egbert (Ecgbert), Erzbischof von York, Schüler und Freund Beda, des Ehrwürdigen, ein um die angelsächsische Kirche besonders auch durch seine Thätigkeit als Lehrer hochverdienter Mann. Vor seinem Episkopate war er nämlich Lehrer an der Kathedralschule zu York, und wirkte durch sein ausgebreitetes Wissen (er galt als armarium omnium liberalium artium) sowie durch den christlichen Ernst seines Karakters und seiner Anfassung der Gemüther auf die ihm anvertrauten Jünglinge in ausgezeichneter Weise ein. Aus dieser Schule gingen Alcuin und Aelbert hervor. Nachdem er bereits den Bischofsstuhl von York bestiegen (731), wurde York zum Erzbisthum erhoben. Beda nämlich hatte ihm bei dem Antritt seines bischöflichen Amtes in einer eigenen Epistel Ermahnungen gegeben, betreffend die geistliche Verwaltung seines Bisthums, und

dabei die Aeußerung gethan, daß es paſſend wäre, den weiten Sprengel von York in mehrere Epiſkopate zu theilen, worüber der Biſchof von York als Metropolit die Oberaufſicht haben ſollte. Dieſer Brief, der auf Egbert großen Eindruck machte, veranlaßte ihn, unterſtützt von König Ceolwulf von Northumbrien, ſich nach Rom zu wenden (735), wo er mit dem erzbiſchöflichen Pallium die Metropolitangewalt über alle nördlich vom Fluſſe Humber gelegenen Bisthümer erhielt. Er verdoppelte nun ſeinen Eifer als Seelenhirt und Verkündiger des Evangeliums, weßwegen ihm Alcuin in ſeinem Gedichte auf die Biſchöfe und Heiligen von York ein ausgezeichnetes Lob ertheilt. Außer der muſterhaften Erfüllung ſeiner geiſtlichen Pflichten, widmete er noch immer einige Zeit dem Unterrichte an ſeiner Kathedralſchule. Bei ſeinem Tode 767 beſtellte er den Alcuin zum Bibliothekar ſeiner reichen, auserleſenen Bibliothek und beſtimmte ihn zum Lehrer an jener Kirche, die unter ihm weit und breit außerhalb England berühmt wurde. Egbert hat einige Werke verfaßt; 1) eine Sammlung von kanoniſchen Beſtimmungen de jure sacerdotali, wovon jedoch nur einzelne Fragmente auf uns gekommen ſind, bei *Mansi* XII. fol. 411—431. 2) Einen kleinen Dialog über kirchliche Inſtitutionen bei *Mansi* XII. fol. 482—488. — Der Traktat de remediis peccatorum, ebenfalls bei *Mansi* XII. fol. 489 sq., iſt ein wahrſcheinlich von einem Anderen verfaßter Auszug aus der erſten Schrift. Ueber die fälſchlich ihm beigelegten Bußbücher ſ. den Art. Bußbücher, Band II. S. 466.

Herzog.

Egede, Hans, in Norwegen, im Amte der Nordlande, in der Vogtei Senjen, am 31. Jan. 1686 geboren, ward im Jahre 1707 zum Pfarrer in Vaagen in den Nordlanden ernannt. Schon im folgenden Jahre regte ſich in Folge des Leſens alter normänniſcher Chroniken in ihm das Verlangen, etwas über das jetzige Ergehen ſeiner vor Jahrhunderten nach Grönland übergeſiedelten, allmählig verſchollenen Landsleute zu erfahren. Auf ſeine Erkundigungen bei Grönlandsfahrern wurde er berichtet, daß Grönland von wilden Heiden bewohnt ſey, und entſprechend ſeiner Auffaſſung, daß dieſe die verwilderten Nachkommen ſeiner ehemaligen chriſtlichen Landsleute ſeyen, fühlte er ein ſo lebendiges Verlangen erwachen, dieſen das Evangelium wieder zu verkünden, daß er desſelben nicht Meiſter werden konnte, ſondern einen dahin zielenden Vorſchlag an den König ſchriftlich abfaßte und durch Vermittlung zweier Biſchöfe an denſelben zu befördern verſuchte. Gegen ſeine Frau und übrigen Verwandten hatte er von ſeinem Gedanken noch nichts verlauten laſſen, aber als der eine der beiden Biſchöfe ſeine Freude über den Plan laut ausgeſprochen hatte, gelangte die Kunde davon an ſeine und ſeiner Frau Verwandten und durch dieſe an ſeine Frau. Dieſelbe gerieth darüber in die größte Beſtürzung und bearbeitete ihn ſo lange mit Klagen und Vorſtellungen, bis er das Verſprechen gab, ſeinem Entſchluſſe zu entſagen. Jedoch es währte nicht lange, ſo fielen ihm die Worte Matth. 10, 37. ſo ſchwer auf's Herz, daß er erklären mußte, ſein Verſprechen nicht halten zu können. Eine Zeitlang hatte er deshalb noch mit ſeiner Frau zu kämpfen, allein nachdem bald darauf allerlei Unannehmlichkeiten eintraten, die die Stellung zu Vaagen ſchwierig machten, ſah er ſeine Frau ſich in ſeinen Entſchluß als in Gottes Willen ſich ergeben. Inzwiſchen hatten die Biſchöfe nichts von ſich hören laſſen: die Kriegszeiten hatten es ihnen nicht rathſam erſcheinen laſſen, dem Könige dieſe Angelegenheit vorzulegen. Daher entſchloß Egede ſich, perſönlich an den König zu gehen, und da ſich Niemand finden wollte, der ſein Amt übernähme, und ihm einen Theil des Gehaltes überließe, ſo kündigte er im Jahre 1717 ſein Amt, ohne alle Rückſicht auf Bezug von Gehalt, und zog zunächſt im Juli 1718 nach Bergen. Hier hatte er gehofft, mit Vorſchlägen zu einem Handelsunternehmen nach Grönland Anklang zu finden und ſo des Geſuchs bei dem Könige erledigt zu werden; allein dieſe Hoffnung ſchlug fehl, und Egede ſah ſich daher genöthigt, den König mit der Angelegenheit zu behelligen. Dem König Friedrich IV. gefiel der Plan; er forderte die Kaufleute von Bergen auf, mit ſeiner Unterſtützung in Grönland eine Handels-Niederlaſſung zu gründen, allein dieſe Aufforderung blieb ohne den gewünſchten Erfolg, und Egede mußte die Sache wieder ſelbſt in die

Hand nehmen. Es gelang ihm denn auch endlich, nach Ueberwindung mannichfaltiger Schwierigkeiten mit den Berger Kaufleuten, und am 3. Mai 1721, von den Kaufleuten mit der Leitung des Unternehmens betraut, zugleich vom Könige zum Heidenprediger mit einem Jahrgehalte von 300 Thalern bestellt, von Bergen aus mit drei Schiffen, in Begleitung seiner Frau und Kinder unter Segel zu gehen. Nachdem die Landung am 3. Juli an der Westküste Grönlands im Baals Revier zunächst auf einer Insel vollzogen war, mußte Egede bald erkennen, daß er es bei den Bewohnern des Landes keineswegs mit Nachkommen seiner verschollenen Landsleute, sondern mit deren Vertilgern, einem Zweige der Eskimos, zu thun habe. Daraus erwuchsen Schwierigkeiten, auf die er nicht eigentlich gerechnet hatte, denn hier gab es nicht nur keinen Anknüpfungspunkt auf dem Boden der Stammverwandschaft, sondern es kam darauf an, ein ganz fremd geartetes Geschlecht zu bewältigen, dessen Sprache nur mit der größten Mühe erlernt werden konnte, da es an allen Hülfsmitteln zum Verständniß derselben fehlte und sie eine den europäischen Sprachen ganz fremde Eigenthümlichkeit an sich trägt. Unter diesen Umständen konnte die Wirksamkeit nur sehr langsam vor sich gehen, und es gehörte die ganze Zähigkeit und Ausdauer dazu, sowie die Versiegelung auf den Beruf an den Bewohnern dieses Landes, die Egede eigen war, um nicht zurückzuschrecken, um nicht verdrossen zu werden, um das Werk nicht aufzugeben. Egede's Haltung, diesen Schwierigkeiten gegenüber, sowie andern Schwierigkeiten, die ihm aus und in den äußern Umständen erwuchsen, ist eine durchaus großartige, die ihm unter den Heldenseelen eine der ausgezeichnetsten Stellen anweist. Ob ihm auch die mitgesendete Mannschaft das längere Verbleiben kündigte, ob die Zufuhr von Europa ausblieb oder spärlich einging, ob die bergische Handelsgesellschaft sich auflöste: er hielt allezeit tapfer aus. Eine Belohnung fand er in der immer größeren Beliebtheit, so wie in dem immer entscheidender sich anweisenden Eingang, den er bei den Eskimo fand, die trotz ihrer Priester, und trotz der sonstigen obwaltenden Umstände mehr und mehr Sinn für das Evangelium zeigten, wenn auch von entschiedenen Bekehrungen nicht eigentlich die Rede seyn konnte und Egede es nur in ganz einzelnen Fällen über sich gewann, einen Erwachsenen aus den Eskimo zu taufen, während er in Uebereinstimmung mit den ihm nachgesendeten Mitarbeitern die Taufe an Eskimo-Kindern vollzog, wenn die Eltern der christlichen Lehre Beifall gaben und eine Bürgschaft gewährten, daß sie die Kinder dem Christenthum nicht entfremden würden. Der Tod Friedrich's IV. (12. Okt. 1730) versetzte dem Werke Egede's einen Stoß; denn der Nachfolger auf dem Throne, Christian VI., befahl sofort die Aufhebung der Niederlassung in Grönland, deren Kosten seit Auflösung der Bergischen Gesellschaft vom Könige bestritten worden waren: die derselben angehörenden Leute aus Europa sollten sogleich zurückkehren; wollte aber Egede und etwa sonst Jemand dort bleiben, so sollte für sie auf ein Jahr Vorrath zurückbleiben, vorausgesetzt jedoch, daß die Zurückkehrenden außerdem hinlänglich damit für die Rückreise versehen wären. Egede wie seine Frau waren entschlossen zu bleiben, und zehn Leute schlossen sich ihnen an. Im folgenden Jahre kam Bescheid heraus, Egede solle bis auf Weiteres wegen des Bekehrungswerkes am Platze bleiben, und ein Jahr später wurde sogar Aussicht auf Fortsetzung des Handelsverkehrs wieder eröffnet. Mittlerweile aber war durch einen Eskimo, der in Kopenhagen gewesen, die Blatternseuche nach Grönland eingeschleppt, die ein furchtbares Sterben unter der Bevölkerung anrichtete, dazu kamen sehr unerquickliche Verhältniß mit den angekommenen Missionaren der Brüder-Gemeinde. Wie Egede den Trieb unwiderstehlich gefühlt hatte, nach Grönland auszuziehen, so konnte er sich nunmehr des Verlangens nicht erwehren, das Land verlassen zu dürfen: er bat um Abberufung; sie ward ihm 1735, allein ehe er noch seine Abreise antreten konnte, starb seine Frau. Körperlich, wie geistig angegriffen, hielt er am 29. Juli 1734 seine Abschiedspredigt über Jes. 49, 4. und kehrte mit den Seinen und der Leiche seiner Frau heim. Hier wurde er nun zum Vorsteher eines Seminars ernannt, in welchem Arbeiter für die grönländische Mission vorbereitet werden sollten, und im J. 1740 wurde er zum Superintendent bestellt

mit der Anweiſung, unter der Leitung des zur Förderung der Miſſion beſtehenden Miſſions-Collegiums über das ganze grönländiſche Miſſionsweſen die Aufſicht zu führen. In dieſer Stellung verblieb er bis zu Anfang des J. 1747; allein da er ſeine zweckdienlichen Grundſätze nicht geltend machen konnte, ſondern da die grönländiſche Miſſion nur zu bald ein Poſten ward, der demjenigen Candidaten, welcher ſich zum Dienſt in derſelben auf ſechs Jahre hingab, eine Anwartſchaft auf eine Anſtellung in der däniſchen Staatskirche gab, auch wenn er ſich nicht beſonders durch ſeine Ausbildung dazu eignete, ſo bat er um ſeinen Abſchied und verbrachte dann ſeine letzten 11 Lebensjahre im Städtchen Stubbekjöbing auf Falſter, wo er am 5. Nov. 1758 heimging. — Quelle: das Tagebuch Hans Egede's. Selbſtſtändige Bearbeitungen: Hans Egede, von Johann Hartwig Brauer in deſſen Beiträgen zur Geſchichte der Heidenbekehrung. Dritter Beitrag 1839, und von Dr. A. G. Rudelbach in deſſen Chriſtl. Biographie. 6. Lief. Brauer.

Eginhard, ſ. Einhard.

Eglon. 1) Reſidenz eines der 5 Amoriterkönige dieſſeits des Jordans (Joſ. 10, 3.), nach dem denkwürdigen Tage bei Gibeon und Ajalon von Joſua erobert (Joſ. 10, 34. 35.) und dem Stamm Juda (Joſ. 15, 39.) zugetheilt als eine von den Städten in der weſtlichen Abdachung des Gebirges Juda. Genauer ihre Lage zu ermitteln, hält ſchwer: Euſebius (in ſ. Onomast. ſagt: „Eglon, quae et Odollam;“ dies ſtreitet aber wider Joſ. 12, 12. 15. u. 15, 35. 39. Doch ſcheint Eglon nicht ferne von Odollam, wiewohl (nach der Reihenfolge von: Jarmuth, Odollam, Socho, und Lachis, Eglon, Beth Dagon in Joſ. 15.) mehr nach Weſten, nicht wie Odollam noch in einer der Gebirgsſchluchten, ſondern ſchon in der freien Ebene gelegen zu haben. Dazu ſtimmt alsdann ſowohl des Euſeb. Rechnung: 10 (12) M. weſtl. v. Eleutheropolis, wie Robinſons (II. 657.) Identificirung mit dem heutigen Ajlan auf dem Wege von Gaza nach Hebron.

2) König der Moabiter (Richt. 3, 12—30.), 18 Jahre lang eine Zuchtruthe über Iſrael, bis ihn Ehud, der zweite Richter in Iſrael, meuchlings ermordete; dieſe That war übrigens das Looſungszeichen zum allgemeinen Befreiungskampfe Iſraels wider Moab, der eine 80jährige Ruhe des Volkes herbeiführte. Preſſel.

Egoismus, ſ. Selbſtſucht.

Ehe bei den Hebräern. Auf dem natürlichen Boden alter Stammesſitten erwachſen wurde die Ehe in Iſrael allmählig durch den höhern Geiſt der geoffenbarten Religion geläutert und geheiligt, und bietet ein höchſt merkwürdiges Beiſpiel von dem ſtillen, ohne geſetzgeberiſchen Zwang ausgeübten, aber allmächtigen, veredelnden Einfluſſe der Religion auf die Sitten des alten Gottesvolkes und einen ſprechenden Beweis, wie auch in dieſer Beziehung die reine Lehre des Evangeliums iſt vorbereitet worden durch die Entwicklung im A. T.

Nach uralter Gewohnheit waren es bei den Hebräern, wie bei vielen andern, ältern und neuern Völkern, zumal des Morgenlandes, vorzugsweiſe die Väter, welche ihren Söhnen eine Braut ſuchten und gaben (Gen. 24, 3 ff.; 38, 6.), oder wenigſtens um die von den Söhnen gewünſchten bei deren Vätern warben (Gen. 34, 4. 8. Richt. 14, 1 ff.), wobei gelegentlich auch die Zuſtimmung der ältern Brüder der Braut zu erhalten geſucht wurde (Gen. 24, 50; 34, 11.). In Ermangelung eines Vaters ſuchte die Mutter für ihren Sohn ein Weib (Gen. 21, 21,). Außer den wohl überall üblichen Geſchenken (מַתָּן) an die Braut und ihre Verwandten (Gen. 24, 53.) mußte dem Vater ein förmlicher Kaufpreis (מֹהַר) für ſeine zu entlaſſende Tochter bezahlt werden, wie dies ſowohl der klare Wortſinn der betreffenden Stellen (Gen. 31, 15; 34, 12. 1 Sam. 18, 23. 25. Exod. 22, 15 f., vgl. Hoſ. 3, 2.) ausſagt, als auch die Analogie anderer Völker von vornherein wahrſcheinlich macht (ſ. die Parallelen bei Winer, RWB. I. 296 f. 3. Ausg., und füge bei die indiſche Sitte bei Duncker, Geſchichte d. Alterth. II. S. 134, 267), ſo daß die Einwendungen von Saalſchütz, moſ. R. S. 731 f., welche nur die nicht ganz richtige Auffaſſung von J. D. Michaelis treffen, nicht als ſtichhaltig angeſehen werden können. Dieſer Preis mochte freilich ſehr verſchieden ſeyn (Deut. 22, 29. erſcheinen

in einem Spezialfalle 50 Sekel als Durchschnittpreis) und konnte auch durch Gegenleistungen abgetragen werden, wie Knechtesdienst (Gen. 29, 20.) oder Kriegsthaten (Jos. 15, 16.; 1 Sam. 17, 25; 18, 24 f.). Eine Mitgift der Bräute erscheint in frühern Zeiten nur selten (Jos. 15, 18. in einem besondern Falle, 1 Kön. 9, 16. nach ägyptischer Sitte) und wird erst später allgemein (Tob. 8, 21.), ehemals mochten sie blos etwa Mägde und derlei kleine Aussteuer in ihre neue Wirthschaft mitnehmen (z. B. Lea und Rachel; vgl. Exod. 21, 9.). — Das mosaische Gesetz brachte in diese Familiensitten zunächst keine Aenderung; es gibt durchaus keine Vorschriften über die bei Schließung der Ehe üblichen Gebräuche; aus gelegentlichen Notizen ergibt sich, daß in ältern Zeiten ein Ehevertrag zwischen den Aeltern, etwa im Beisein von Zeugen (vgl. Ruth 4, 11 f.), bloß mündlich, vielleicht unter eidlichen Versprechungen (Mal. 2, 14., vgl. Gen. 31, 49 f.), abgeschlossen wurde, und erst in nachexilischer Zeit schriftliche Ehecontrakte vorkommen (Tob. 7, 15.), welche dann der talmudische Traktat Kethuboth genau formulirt hat (ein Muster siehe in Mendelssohn's Ritualgesetzen), und die besonders die Mitgift der Frau und die Kethubah d. h. das vom Manne der Frau zu verschreibende Gut bestimmen.

Vielweiberei war bei den Hebräern nach altem Herkommen (Gen. 4, 19.; 1 Chr. 2, 18.) gestattet, doch mag sie schon frühe theils nur auf 2 Weiber sich beschränkt haben (z. B. 1 Sam. 1, 2. 2 Chr. 24, 3.), theils bloß etwa bei Fürsten (wie Saul. 2 Sam. 12, 8., David, 2 Sam. 3, 3 ff.; 5, 13., Salomo, 1 Kön. 11, 3.; Rehabeam, 2 Chr. 11, 21., Abia, ib. 13, 21.; — Herodes d. Gr., Jos. Ant. 17, 1, 3) und Großen (z. B. Richt. 8, 30.) üblich geblieben seyn; und wenn auch das mosaische Gesetz sie nicht verbot, sondern als erlaubt voraussetzt, Deut. 21, 15. Lev. 18, 18. und nur bei Königen sie besonders einzuschränken sich veranlaßt fand (Deut. 17, 17.), so hat es sie doch bedeutend beschränkt und erschwert und dadurch zu ihrem allmähligen Verschwinden das Seine beigetragen, theils durch die Bestimmung, daß jeder Beischlaf auch den Mann einen Tag lang verunreinige (Lev. 15, 18.), theils durch das Verbot, eine Frau vor der andern zu begünstigen (Exod. 21, 8 ff.). Dabei sind übrigens die gleichsam rechtmäßigen, im Genusse aller bürgerlichen Rechte stehenden Ehefrauen zu unterscheiden von den bloßen Beischläferinnen oder Kebsweibern (פִּילֶגֶשׁ, πάλλαξ), so zu sagen Frauen zweiten Ranges, die wohl ohne weitere Förmlichkeiten, Geschenke u. dgl. genommen, wohlfeiler zu erhalten (vgl. Richt. C. 19.) und auch leichter wieder zu entlassen (Ex. 21, 7 ff.; Deut. 21, 10 ff.) waren, und nach hebräischem Herkommen meist aus Kriegsgefangenen oder Haussklavinnen genommen wurden, zumal bei Kinderlosigkeit der Ehefrauen (Gen. 16, 3; 22, 24; 30, 3 ff.; 36, 12. Richt. 8, 31 u. a.). Kinder solcher Concubinen erbten in der Regel nicht mit den andern, sondern wurden durch Geschenke abgefunden (Gen. 21, 10; 24, 36; 25, 6. Richt. 11, 2.); sie selber mußten ihrem Herrn so gut wie die eigentlichen Eheweiber die Treue bewahren (Richt. 19, 2. 2 Sam. 3, 7. — vgl. Gen. 35, 22; 49, 4. 1 Chr. 5, 1.), wie auch für sie die allgemeinen Gesetze über verbotene Grade galten (s. unten; dagegen vgl. 2 Sam. 12, 8; 16, 22.). Gab ein Vater seinem Sohne eine Sklavin zum Kebsweibe, so erlangte diese dadurch Familienrechte, Exod. 21, 9 ff. Namentlich die Könige hielten sich ein zahlreiches Harem solcher Concubinen neben ihren eigentlichen Gemahlinnen, s. außer den oben angef. Stellen noch besond. Hohel. 6, 8.

Dennoch gelangte in Israel die Monogamie allmählig fast zur Alleinherrschaft und gewann ohne Zwang, aber entschieden den Sieg über die entgegengesetzte Sitte durch den unvermerkten, aber gewaltigen Einfluß der Religion, welche die frühern viel laxen Ansichten verdängte und mit ihrem milden, göttlichen Hauche auch dieses Grundverhältniß des israelitischen Volkslebens veredelte und die Ehe, wenn sie auch rechtlich nur als eine Privatübereinkunft galt und nicht einmal etwa durch eine priesterliche Weihe eingesegnet wurde, doch mehr und mehr ihrem wahren Wesen und ihrer höhern Bestimmung nach betrachten lehrte als einen heiligen, von Gott geschlossenen Bund (Sprw. 2, 17. Mal. 2, 14. Hos. 2, 20 ff. Ezech. 16, 8.), weßhalb die Propheten sie öfter als treffendes Bild des Verhältnisses zwischen Jehovah und Israel gebrauchen (vgl. Lutz, bibl.

Dogmat. S. 235). Dieſe religiöſe Auffaſſung der monogamiſchen Ehe machte ſich in Iſrael je länger je mehr geltend; Grundlegende Stellen dafür ſind Gen. 1, 27 f., wo gleich bei der Schöpfung der Menſchen die göttliche Stiftung der Ehe ſtark genug angedeutet wird, und 2, 18 ff., wo noch beſonders das Weſen und der Grund der Einehe in's rechte Licht tritt; man beachte dort v. 24. namentlich das Suff. „ſeinem Weibe," und wie ſchon LXX. durchaus im Intereſſe der Monogamie als Subjekt ausdrücklich beifügt „οἱ δύο," in welcher Geſtalt die Stelle durchweg im N. T. angeführt wird, Matth. 19, 5. Mk. 10, 8. 1 Kor. 6, 16. Eph. 5, 31. (ſ. Meyer zu 1 Kor. 6, 16.). So wird ferner in Iſaak und ſeiner Rebekka ein ſchönes Vorbild aufgeſtellt der iſraelitiſchen Ehe: einfache Treue, fromme Liebe und Ergebenheit wie Vorſicht in Auswahl des Weibes aus würdigem Geſchlechte zeichnen ſie aus. Wie die Propheten in ihren Reden überall die Einehe als die allein rechte vorausſetzen und auch ſelber (z. B. Jeſaja, Hoſea) deutlich nur Ein Weib haben, ſo erkennen die Sprüchwörter (12, 4; 18, 22; 19, 14; 31, 10 ff.) durchweg nur das monogamiſche Verhältniß als das wahre an, und die nachexiliſche Zeit brachte dies nur immer mehr zu allgemeiner Anerkennung (Sir. 26, 1 ff. u. a.).

Dabei war die eheliche Verbindung von dem Geſetze Moſis, das ſich hierin wieder zum Theil an die hergebrachten Familienſitten anlehnte, zum Theil aber gemäß dem hohen ſittlichen Geiſte, welchen daſſelbe durchwehte, die Verhältniſſe ſtrenger geſtaltete als jene (vgl. z. B. Gen. 20, 12.; 28, 8 f.; 29, 19 ff.), nach einem innerlich wohldurchdachten und feſtgeſchloſſenen Kreiſe durch gewiſſe Verbote in engere Schranken gewieſen. Theils aus einem gewiſſen natürlichen Abſcheu vor allzu naher Verſchwägerung, theils in Betracht der daraus entſpringenden übeln Folgen für das ſociale und phyſiſche Wohl der Familien, theils aus Gegenſatz gegen die daherige kananitiſche und ägyptiſche Sitte (Lev. 18, 3. 24 f. — Gen. 19, 31 f. bildet durchaus keine Ausnahme, wie Winer, RWB. I. 298 Not. 1. meint), waren nämlich ſchlechthin verboten Ehen zwiſchen einer gewiſſen Zahl naher Verwandten, namentlich (Lev. 18, 7 ff., 20, 11 ff., vgl. Deut. 27, 20 ff.; Joseph. Ant. 3, 12, 1.) mit Mutter, Stiefmutter, Schwiegermutter, Tochter und Enkelin, Tante von väterlicher und mütterlicher Seite und Wittwe des Vatersbruders, Schwiegertochter, mit angeheiratheten Töchtern und Enkelinnen, Schweſter und Stiefſchweſter und angeheiratheten Schweſter väterlicher Seite, mit der Schwägerin und der Schweſter der noch lebenden Frau. Den Widerhandelnden ſollte theils die Lebensſtrafe treffen (Lev. 20, 14.) wie einen Ehebrecher, theils Kinderloſigkeit, alſo eine in Form legislatoriſcher Verwünſchung ausgeſprochene, gleichſam theokratiſche Strafe, deren Vollziehung Gott ſelber überlaſſen wird. Dennoch wurden dieſe, im Weſentlichen auch von den neueuropäiſchen Geſetzgebungen beibehaltenen und mit Recht ſehr hoch geprieſenen (z. B. Gans, Erbrecht I. S. 136; de Wette, Lehrb. d. chriſtl. Sittenlehre §. 245.), Vorſchriften in Iſrael nicht immer ſtreng beobachtet (2 Sam. 13, 13. Ezech. 22, 10 f.), und wie wenig ſich namentlich die Großen daran kehrten, beweiſt das Beiſpiel der Herodien Jos. Ant. 17, 1, 3. 13, 1; 18, 5, 1. 4, vgl. Mark. 6, 17 f.; Matth. 14, 4. In weiterm Kreiſe begünſtigte altes Herkommen (Gen. 24, 4. 48; 26, 34 f.; 28, 1 f. 8 f.; 29, 19.) Ehen unter entfernterm Verwandten, und das Geſetz beſtimmte in Betreff der Erbtöchter, daß ſolche nur innerhalb ihres Stammes heirathen ſollten (Num. 36, 6 ff. vgl. Tob. 7, 10.), und machte im Falle kinderloſen Abſterbens eines Ehemannes ſeinem Bruder oder nächſten Verwandten die Verehlichung mit deſſen hinterlaſſenen Wittwe zur Pflicht (Deut. 25, 5 ff.; Ruth 4, 1 ff.; Gen. C. 38.; Matth. 22, 23 ff. — vgl. d. Art. „Leviratsehe"). Die Prieſter, beſonders der Hoheprieſter, waren dagegen in Wahl ihrer Frauen noch mehr beſchränkt, indem ſie keine Abgeſchiedene (Levit. 21, 7. 14.; Ezech. 44, 22.), keine Hure und Geſchwächte, der Hoheprieſter noch außerdem keine Wittwe, ſondern bloß eine iſraelitiſche Jungfrau heirathen durften. Aus religiös-theokratiſchen Gründen war ferner die Ehe eines Iſraeliten mit Töchtern der als unverbeſſerlich angeſehenen und verabſcheuten ſieben kananitiſchen Völkerſchaften verboten (Exod. 34, 16.; Deut. 7, 3.; Jos. 23, 12. vgl. Gen. 24, 3.; 27, 46 ff.), woran ſich freilich nicht ſtets Jedermann

hielt (Richt. 3, 6.; 14, 1.; 1 Kön. 11, 1 ff.). Mit andern Ausländern (Lev. 24, 10.; 1 Chr. 2, 34 f.) und Ausländerinnen war die Ehe erlaubt, da solche ja auch in's israelitische Bürgerrecht Aufnahme erlangen konnten (s. Band II. S. 433; Deut. 21, 11 ff.; Ruth 1, 4.; 4, 13.; Num. 12, 1 ff.; 1 Chr. 2, 17.; 1 Kön. 3, 1.; 14, 21.); und erst nach dem Exil wurde auch das gemäß dem immer mehr sich geltend machenden Rigorismus, der übrigens in diesem Stücke durch die Erfahrung von den übeln Folgen solcher Mischehen für Israels Glauben gerechtfertigt erscheint (Richt. 3, 6 f. und Salomo!), verpönt, und die strengere Ansicht nicht ohne Härte durchgesetzt, Esr. 9, 1 ff., 10, 3.; Neh. 13, 23. vgl. Mal. 2, 11.; Jos. Ant. 11, 8, 2; 12, 4, 6; 18, 9, 5. Die zweite Ehe war erlaubt (Jos. vita §. 76.), obwohl es für besondere Heiligkeit galt sich ihrer zu enthalten (Luk. 2, 36 f. u. a. s. unten; vgl. de Wette a. a. O. §. 252). Im Allgemeinen stellten die Juden das eheliche Leben sehr hoch, und eine zahlreiche Nachkommenschaft erschien ihnen als das beneidenswertheste Glück (Ps. 127, 3 f.; 128, 3 f. u. ö.); nur die Essener schätzten die Ehe gering (Philo opp. II. p. 633. 482.; Jos. Ant. 18, 1, 5; B. J. 2, 8, 2 u. a.), doch heirathete ein Theil derselben, freilich unter allerlei selbstgemachten Beschränkungen (Jos. B. J. 2, 8, 13).

Was wir von den Hochzeitfeierlichkeiten wissen, beschränkt sich auf Folgendes: nach vorhergegangener Verlobung begab sich der Bräutigam, begleitet von seinen Freunden (Richt. 14, 10. f.; Matth. 9, 15.; Johann. 3, 29.; 1 Makk. 9, 39. — s. Band II. S. 346), im hochzeitlichen Schmucke in's Haus der Braut und führte sie, ebenfalls geschmückt, aber verschleiert (Jes. 49, 18.; 61, 10.; Apok. 20, 2.; Jer. 2, 32.) und von ihren Gespielinnen begleitet, in feierlichem Zuge, unter Gesang (Jer. 7, 34.; 16, 9.), Musik und Tanz (1 Makk. 9, 37.), bei Fackelschein (Matth. 25, 1 ff.) in sein väterliches Haus, wo das Hochzeitmahl in der Regel 7 Tage dauerte (Richt. 14, 10. 12.; Gen. 29, 27., vgl. Tob. 8, 19.; 11, 19.) und unter Gesang (Jer. 25, 10.; 3 Makk. 4, 6.) und Scherzen (Richt. 14, 12.) die zahlreichen Freunde (Gen. 29, 22.; Luk. 14, 8.; Joh. 2, 2.) zur lautesten Fröhlichkeit vereinte. Der Bräutigam war dabei bekränzt (Hohel. 3, 11.; Is. 61, 10.; 3 Makk. 4, 8.). Am Brautabend wurde das Paar, nachdem etwa ein Segensspruch über dasselbe gesprochen worden war (Tob. 7, 13 f., vgl. den jetzt üblichen Segen im Tr. Kethub. 7, 6 f.), in's Brautgemach geleitet (Tob. 8, 1.). Nach vollzogenem Beischlaf wurde das Betttuch untersucht, ob sich die „Zeichen der Jungfrauschaft" daran fänden (Deut. 22, 13 ff.), widrigenfalls die geschwächte Braut gesteinigt werden sollte.

In Betreff der Ehescheidung führte das Gesetz ebenfalls keine Neuerung ein, sondern regelte nur das Herkommen mit dem deutlich sichtbaren Zweck, dieselbe möglichst zu erschweren, wenn sie auch um des Volkes Herzenshärtigkeit willen (Matth. 19, 8.) nicht ganz zu verhindern war. Obwohl die Stellung der Frau und des weiblichen Geschlechts überhaupt in Israel keineswegs so herabwürdigend und von der Sklaverei wenig verschieden war, sondern die niedrigere Ansicht von der Frau als einem bloßen Besitze nach und nach der höhern und bessern wich, welche die Frau nicht minder als eine freie Persönlichkeit achtet, wie sie z. B. die Proverbien aussprechen, und Frauen wie Mirjam, Debora, Hulda u. a. thatsächlich zeigen (vgl. auch Lengerke, Kenaan I. S. 508), so erscheint doch darin ihre geringere Selbstständigkeit, daß das Weib nicht scheiden durfte (die Fälle Jos. Antt. 18, 5, 4; 15, 7, 10 sind eben widergesetzliche Licenzen; erst das rabbinische Recht brachte hierin einige Milderung zu Gunsten der Frauen). Desto weniger beschränkt in diesem Stücke war der Mann: er konnte seine Gattin, wenn er „irgend etwas Schandbares", Häßliches, Mißfälliges (עֶרְוַת דָּבָר) an ihr entdeckte, physisches oder moralisches, jederzeit entlassen (Deut. 24, 1.), es sey denn, er habe sie heirathen müssen, weil er sie früher entehrt hatte, oder er habe einst ihre Ehre verläumderisch angegriffen (Deut. 22, 19. 29.), in welchen beiden Fällen ihm später die Scheidung nicht gestattet war. Daß solche Entlassungen wirklich nicht selten waren, davon zeugen Bilder, wie Jes. 54, 6., Rügen, wie Mal. 2, 14 f. (gegen leichtsinniges Scheiden) und fürsorgliche Bestimmungen des Gesetzes für solche, den Wittwen gleich bedauerten, „Verstoßene,"

Lev. 22, 13.; Num. 30, 10. Eine einigermaßen ſchützende Beſchränkung zu Gunſten des ſonſt dem Ehemann und ſeiner Willkühr faſt ganz preisgegebenen Weibes war nur die, daß der Gatte der von ihm entlaſſenen Frau einen förmlichen Scheidebrief (סֵפֶר כְּרִיתוּת, talm. גֵּט, ἀποστάσιον) geben mußte (Jeſ. 50, 1.; Jer. 3, 8.; Matth. 19, 7.; Mark. 10, 4.), der ihr die Möglichkeit einer Wiederverheirathung einräumte, während ſie ohne ſolche immer als noch im Beſitz des früheren Gatten ſtehend angeſehen war (Formulare ſolcher Scheidebriefe nach ſpäterm jüdiſchen Gebrauch finden ſich bei *Maimonid.* tr. Gerusch. K. IV. §. 12, Surenhus. Mishna III. p. 324, Lightfoot ad Matth. 5, 31.). Zur Zeit Jeſu waren die Schulen Hillel's und Schammai's getheilter Meinung über das zur Scheidung berechtigende Motiv, da letztere nur Ehebruch und ſittliche Blößen dafür gelten ließ — wofür ſich denn mit aller Schärfe und ſtrenger als beide auch Jeſus entſchied (Matth. 5, 51 ff.; 19, 9. — das Nähere unten) —, jene dagegen, in Uebereinſtimmung mit dem Wortlaute des Geſetzes, wie mit der gewöhnlichen jüdiſchen Praxis (Jos. Antt. 16, 7, 3; 4, 8, 23; vita §. 76), jede dem Manne an der Frau mißfällige Sache (πᾶσα αἰτία — Matth. 19, 3., Beiſpiele bei *Othon.* lexic. rabb. p. 566 sq.) für dazu genügend hielt. Eine einmal Geſchiedene durfte der frühere Ehemann nicht wieder heirathen, wenn ſie ſich mittlerweile wieder geheirathet hatte, geſetzt auch der zweite Gatte ſey geſtorben oder habe ſich ebenfalls von ihr wieder geſchieden (Deut. 24, 2 f., vgl. Jer. 3, 1.). Dieſe Beſchränkung ſollte allzu leichtfertige Entlaſſungen hindern, als welche alle Würde und Heiligkeit der Ehe zerſtört hätten.

Ehebruch endlich mit einer fremden Ehefrau oder mit einer Verlobten, die vor dem Geſetze jener gleich galt, — Umgang eines Ehemanns mit einer Ledigen galt dagegen bei Gültigkeit der Vielweiberei natürlich nicht als Ehebruch —, wurde, wenn nicht etwa der beleidigte Ehegatte aus Schonung der Frau bloß den Scheidebrief gab (vgl. Matth. 1, 19.), an beiden Schuldigen mit dem Tode, wahrſcheinlich durch Steinigung (Deut. 22, 20 ff. Joh. 8, 5. 7.), früher wohl auch durch Verbrennung (Gen. 38, 24.), wie noch ſpäter bei hurenden Prieſtertöchtern (Levit. 21, 9. — hier bei einfacher Hurerei und nicht Ehebruch), beſtraft (Lev. 20, 10. Ezech. 16, 38 ff.; 23, 43 ff. u. a.). Es iſt dies, wie ſchon die Aufnahme des Verbotes des Ehebruchs in die X Grundgebote (Exod. 20, 13.), ein Beweis, mit welchem hohen, ſittlichen Ernſte das alte Geſetz Iſrael's die ehelichen Verhältniſſe behandelte. War indeſſen die Ehebrecherin eine verlobte Sklavin, ſo kam ſie mit einer körperlichen Züchtigung davon und der Ehebrecher mit einem Schuldopfer, Lev. 19, 20 ff. War die Verführung auf dem Felde geſchehen, wo alſo die Geſchwächte nicht um Hülfe rufen konnte, ſo büßte nur der Mann mit dem Leben. Hatte aber ein Ehemann ſein Weib im Verdacht des Ehebruchs, ſo führte er dieſelbe vor den Prieſter, der ſie dem Gottesgerichte des Fluchwaſſers unterwarf (Num. 5, 12 ff.), welches durch die ſchauerlichen Ceremonien und Flüche darauf berechnet war, die Schuldige vom Reinigungseid abzuſchrecken, und, während der Trunk der Unſchuldigen nichts ſchadete, der Schuldigen den Leib aufſchwellen und zerreißen machte, ſie alſo tödten ſollte. Wer ferner eine Jungfrau ſchwächte, mußte ſie ehelichen oder wenigſtens ihrem Vater, falls dieſer die Ehe verweigerte, den Kaufpreis der mißbrauchten Tochter bezahlen, Exod. 22, 18 f. Deut. 22, 25 f. Ungeachtet aller dieſer ſtrengen Verordnungen müſſen die Propheten nicht ſelten gegen Ehebrecher ihre Rügen erheben, Jer. 7, 9; 23, 10. Hoſ. 4, 2. Mal. 3, 5. Sprw. 30, 20. u. ö., und zumal zur Zeit Jeſu war die Sittenloſigkeit auch in Iſrael beſonders groß, Röm. 2, 22., damals noch beſonders genährt durch das Beiſpiel der herrſchenden Herodier. Trotz des ſcharfen Verbotes, Lev. 19, 29. Deut. 23, 17 ff., gab es auch zu allen Zeiten bei den Hebräern öffentliche Dirnen, zum Theil wohl Fremde, die auf allerlei Weiſe ihr ſchändliches Gewerbe trieben: Gen. 38, 14. Richt. 16, 1. 1 Kön. 3, 16. Sprw. 2, 16 ff.; 5, 3 ff.; 6, 26 ff.; 7, 10 ff.; 23, 27. Am. 2, 7; 7, 17. u. a.; namentlich wurde ſolche Unzucht durch die laſciven, wollüſtigen ſyrophöniziſchen Culte befördert und drang mit denſelben in Iſrael ein, Num. 25, 1 ff.; Hoſ. 4, 13 f.; 1 Kön. 14, 24.; 15, 12.; 22, 47.; 2 Kön. 23, 7.; Weisheit 14, 26 f. u. a.

Literatur: Aeltere, hieher bezügliche Schriften nebst den betreffenden talmudischen Abschnitten sind gesammelt in *Ugolini* thesaur. vol. XXX.; außerdem vgl. *Selden*, uxor Hebraea, 1673, 4. und öfter; J. D. Michaelis, mos. Recht, und »von den Ehegesetzen Mosis«, 2. Aufl. 1768; Ständlin, Gesch. der Vorstellungen u. Lehren v. der Ehe, 1826; — besonders aber Winer im R.W.B. Artt. Beischlaf, Ehe, Frauen, Hochzeit, Hure, Vielweiberei; — Saalschütz, mos. R. S. 725 ff. und Ewald, Alterthümer d. V. Isr. S. 171 ff. Rüetschi.

Ehe. A. Begriff der Ehe. Verhältniß zu Kirche und Staat. Ehegesetzgebung und Ehegerichtsbarkeit*).

Die katholische Kirche hat sich die im Römischen Recht gegebene Definition der Ehe angeeignet, denn die in den Justinianeischen Institutionen (§. 1. J. de patria potestate. I. 9.) enthaltenen Worte: „Nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris conjunctio, individuam vitae consuetudinem continens“ sind in das Gratianische Dekret, wiewohl allerdings mit einer Paraphrase aufgenommen worden. Dagegen bildet sich der Begriff des Sakraments der Ehe, als ein der katholischen Kirche eigenthümlicher unter Anknüpfung an die Stelle des Epheserbriefes (Kap. 5, 22 ff. can. 10. 17. Caus. 27 qu. 2.) aus und das Tridentinische Concil schließt um deswillen nicht nur die Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit des Staates von diesem Gebiete aus, sondern belegt auch diejenigen, welche der Ehe die Eigenschaft eines Sakraments absprechen, mit dem Anathem (c. 1. 4 12. Sess. XXIV. de sacramento matrimonii. Leipziger Ausgabe von Richter 1853. S. 215. 216).

Die Reformatoren leugnen nicht nur die Eigenschaft des Sakraments (Art. 11. d. Apologie der Augsb. Confession 1531 in *Tittmann's* libri symbolici p. 156), sondern erklären auch die Ehe unter Christen für eine an sich weltliche Angelegenheit, welche nicht mehr als die weltliche Obrigkeit selbst göttlichen Auftrag und göttliche Verheißung habe und eben daher auch deren Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit unterliege. Daß der Ehe aber zugleich eine christlich-religiöse Bedeutung anhänge, wird ebenfalls anerkannt, und zwar gleich in den Kirchenordnungen (die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. — Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland, herausgegeben von Dr. Aemil Ludwig Richter. Bd. 1. 2. Weimar 1846. 4.) des 16. Jahrh., wie in der hessischen Reformation 1526, Schwäb.-Hall'schen K.O. 1543, Bergedorfer 1544, Niedersächsischen 1585 (*Goeschen*, doctrina de matrimonio ex ordinationibus ecclesiae evangelicae saeculi decimi sexti. Halis 1848. Note 3. 4.) und sogar unter Berufung auf den schon erwähnten Ausspruch des Paulus. Die Schmalkaldischen Artikel 1537 (de potestate et jurisdictione episcoporum bei *Tittmann*, libri symbolici p. 273. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung. Leipzig 1851. S. 65) verlangen ebendeswegen, daß, wiewohl der weltlichen Obrigkeit die Ehegerichtsbarkeit zustehe, sie dieselbe doch durch kirchlich organisirte Ehegerichte ausüben möge. Dieser Auffassung schließen sich auch die evangelischen Kirchenordnungen an, so die Bremer von 1534, Schleswig-Holstein'sche von 1542, Wittenberger Reformation von 1545 und spätere (Göschen, a. a. O. Note 236. 236 a. 241 b.). Wenn man nun der von der katholischen Grundauffassung verschiedenen Ansicht ungeachtet, in evangelischen Ländern dennoch an den bisherigen gemeinen Rechten und somit auch am kanonischen Recht festhielt, so geschah dies, weil das kanonische Recht ein auch von der weltlichen Obrigkeit wie das Römische Recht recipirtes Recht war und somit trotz seines katholisch-kirchlichen Ursprungs als bürgerliches Recht soweit in Geltung blieb, als es nicht mit den aus dem Begriff des Sakraments entwickelten Bestimmungen die Gewissen beschwerte oder durch besondere Ordnungen aufgehoben wurde (Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts. Bd. 1. S. 373. Note 6 u. Bd. 2. S. 302. Richter, Kirchenrecht. 4. Aufl. 1853.

*) Wegen der letztern beiden vgl. auch den Artikel Geistliche oder Kirchliche Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit.

§. 79. Note 7. 8). Daher weiſen auch eine Anzahl Kirchenordnungen des 16. Jahrh. die Ehegerichte ganz ausdrücklich zur Anwendung der gemeinen Rechte an. So wird in der Braunſchweig-Lüneburger K.O. von 1543 den Eherichtern nur in zwei Punkten unterſagt, dem unrechten Rechte des Pabſtes zu folgen bei unverſöhnlichem Ehebruch und »unwedderkommlicken Wechlopen«, woraus die Anwendung des kanoniſchen Rechtes als Regel ſich von ſelbſt ergibt (Göſchen, a. a. O. Note 240). Ferner verweiſen zwei Conſiſtorial-Ordnungen, die Goslariſche von 1555 und die Jenaiſche von 1574 (Göſchen a. a. O. Note 245) ganz allgemein auf die »beſchriebenen« und auf die »gemeinen« Rechte.

Dieſe ganze ſogleich in den ſymboliſchen Büchern und Kirchenordnungen des 16. Jahrh. erſindliche Auffaſſung der Ehe erhält ſich weſentlich überall in Deutſchland bis in die Mitte des 18. Jahrh. Ein in Preußen vom 10. Mai 1748 datirtes Edikt iſt das erſte Beiſpiel einer Geſetzgebung, durch welche die Gerichtsbarkeit der Conſiſtorien überhaupt und insbeſondere deren Ehegerichtsbarkeit aufgehoben und den ordentlichen weltlichen Gerichten übertragen wird (Mühler, Geſchichte der evangeliſchen Kirchenverfaſſung in der Mark Brandenburg. Weim. 1846. S. 243—249). Andere zahlreiche Geſetzgebungen dieſer Art folgen theils noch im 18. Jahrh., theils erſt im Laufe dieſes Jahrh. (Richter, Kirchenrecht §. 159. Note 7. §. 161. Note 3. §. 196. Note 4. §. 272. Note 7—9. — Desgleichen deſſen Geſchichte der evangeliſchen Kirchenverfaſſung S. 245. Note 18. S. 251. Note 31. 32), ſo daß man gegenwärtig die Ausübung der Ehegerichtsbarkeit durch die ordentlichen weltlichen Gerichte, unerachtet jener urſprünglichen evangeliſchen Anſicht, als die Regel betrachten, und zum Theil ſelbſt da, wo kirchliche Ehegerichte noch exiſtiren, deren Aufhebung erwarten muß (ſo in Hannover ſeit dem Geſetz vom 12. Juli 1848. Richter, Kirchenrecht §. 159. Note 7).

B. Ehehinderniſſe.

I. Begriff und Arten. Ein Hinderniß der Ehe iſt vorhanden, wenn die natürliche Fähigkeit fehlt oder beſondere geſetzliche Verbote entgegenſtehen. Der lateiniſche techniſche Ausdruck iſt impedimentum matrimonii. Die Bedeutung eines ſolchen iſt verſchieden.

1. Oeffentliche, Private. Zunächſt unterſcheidet man öffentliche Ehehinderniſſe, publica impedimenta, von privaten. Die Berückſichtigung der publica impedimenta wird von Amts wegen überwacht, wie z. B. das Ehehinderniß wegen der Verwandtſchaft. Doch hindert dieſer Karakter der Oeffentlichkeit an ſich die betreffende Behörde nicht, von dem Ehehinderniß zu diſpenſiren, wenngleich es allerdings öffentliche Ehehinderniſſe gibt, welche indiſpenſable ſind (ſ. unter B. III. über Diſpenſationen). Privata impedimenta werden nur inſofern berückſichtigt, als der andere Ehegatte oder ein dritter Berechtigter dieſelben geltend macht, wie z. B. der Zwang zur Eingehung der Ehe (ſ. unter B. II. 2. b.), oder die mangelnde Einwilligung des Vaters (ſ. unter B. II. 1.). Die Ehehinderniſſe dieſer Art behalten indeß ihren rechtlichen Werth nur ſo lange, als hierauf nicht ausdrücklich oder ſtillſchweigend verzichtet worden iſt, ſo daß z. B. die zur Ehe gezwungene Frau durch freiwillig nachher geſtatteten Beiſchlaf das Recht auf Geltendmachung des Hinderniſſes des Zwanges einbüßt (ſ. unter B. II. 2. b.). Dieſe privaten Hinderniſſe ſind nicht mit den geheimen Ehehinderniſſen, welche die katholiſche Kirche außerdem kennt, zu verwechſeln. Das katholiſche Kirchenrecht verſteht hierunter im Gegenſatz von den öffentlich bekannten Hinderniſſen, die impedimenta publice non detecta (Leipz. Ausg. des Tridentiner Concils Declarat. Nr. 122 zu Sess. XXIV. de reformatione matrimonii p. 271; Permaneder, Handbuch des katholiſchen Kirchenrechts. 2. Aufl. 1853. S. 731. Eichhorn, Kirchenrecht Bd. 2. S. 427. Note 1.) und bildet dieſen beſondern Begriff, weil dann beſondere Regeln über das Diſpensverfahren ſtattfinden, zu welchem die Ehegatten auf Antrieb ihres Gewiſſens (in foro conscientiae) ſchreiten (Permaneder a. a. O. S. 735).

2. Trennende, Aufſchiebende. Ein fernerer Gegenſatz bei den Ehehinderniſſen iſt der zwiſchen Impedimenta dirimentia, vernichtenden, trennenden Ehehinderniſſen und impedimenta impedientia, aufſchiebenden Ehehinderniſſen. In jenem Fall iſt bei der den-

noch geſchloſſenen Verbindung, abgeſehen von den Strafen, von welchen nach Umſtänden die Betheiligten betroffen werden, nur der Schein einer Ehe vorhanden, denn das matrimonium iſt juriſtiſch nullum, wie z. B. wenn zu nahe verwandte Perſonen, etwa Geſchwiſter, die Eheeinwilligung erklärt haben. Im Falle eines aufſchiebenden Ehehinderniſſes dagegen iſt die mit Verachtung des Ehehinderniſſes geſchloſſene Ehe dennoch eine gültige, wogegen auch hier je nach den Umſtänden die Ehegatten oder einer derſelben oder der mitwiſſende Geiſtliche dieſe oder jene rechtlichen Nachtheile zu erdulden haben. So kommt der Mangel des väterlichen Conſenſes zuweilen als ein nur aufſchiebendes Ehehinderniß vor, wie z. B. in Preußen nach dem Circularreſkript vom 15. Mai 1844, nach welchem die ohne Einwilligung des Vaters von großjährigen oder emancipirten Kindern geſchloſſene Ehe zwar gültig iſt, dem Vater aber das Recht zur Strafenterbung auf den halben Pflichttheil gibt. Der hierbei ſäumige Pfarrer hat Rüge und Strafe zu erwarten (Heckert, Handb. der kirchl. Geſetzgebung Preußens. 1846. Bd. 1. S. 227. 228).

3. Abſolute, Relative. Endlich wird bei den Ehehinderniſſen zwiſchen abſoluten und relativen unterſchieden. Die erſtern hindern die Ehe Jemandes überhaupt, die letztern nur mit gewiſſen Perſonen, wohin namentlich das Ehehinderniß der Verwandſchaft gehört, während das einem Caſtraten entgegenſtehende Hinderniß ein abſolutes iſt.

II. Einzelne Ehehinderniſſe. 1. Mangel der Einwilligung von Eltern, Verwandten, Vormündern und Vorgeſetzten. Nach römiſchem Recht ſteht ein Einwilligungsrecht in die Ehe eines Andern nur demjenigen zu, in deſſen väterlicher Gewalt ſich die betreffende Perſon befindet. Der mangelnde Conſens des Gewalthabers iſt ein vernichtendes Privat-Hinderniß (pr. J. de nuptiis I. 10. l. 2. D. de ritu nuptiarum XXIII. 2. l. 5. C. de nuptiis V. 4.). Anders verhält ſich die Sache nach älterem germaniſchen Recht. Hier wird das väterliche Recht über das Kind auf den allgemeinen Begriff der Vormundſchaft zurückgeführt. Ebendeshalb iſt nicht nur ein Recht des Vaters, in die Ehe zu willigen, bekannt, ſondern es iſt das Recht, in die Ehe zu willigen, ein Recht der Vormundſchaft überhaupt, welche auch der Mutter und andern Verwandten, ja ſelbſt ganz fremden Perſonen zuſtehen kann (Kraut, die Vormundſchaft nach Grundſätzen des deutſchen Rechts. Th. 1. S. 320 ff. Th. 2. S. 604. 675 ff. 686.). Das kanoniſche Recht (cap. 3. X. qui matrimonium accusare possunt 4, 18.) erwägt daher, ſich an germaniſche Auffaſſung anſchließend, nicht bloß des pater familias als Conſensberechtigten, ſondern allgemein Eltern, Brüder und Verwandte, deren Einwilligung, wenn ſie fehle, secundum leges, d. h. nach weltlichem Geſetz die Ehe nichtig mache (Richter, Kirchenrecht. §. 254. Note 7. Walter, Kirchenrecht. 11. Aufl. 1854. §. 302. Note 6.). Damit iſt jedoch nicht geſagt, daß ſolche Ehe zugleich kirchlich ungültig ſey; denn wenn auch die katholiſche Kirche in der Abſchließung einer Ehe ohne Zuſtimmung der Eltern eine Verletzung der ihnen gebührenden Pietät findet, ſo wird dennoch die Exiſtenz des Sakraments nicht davon abhängig gemacht (cap. 6. X. de condit. appos. 4, 5. cap. 6. X. de raptoribus 5. 17. Richter und Walter a. a. O., letzterer auch in §. 297. Note 9.). Insbeſondere erklärt das Tridentiniſche Concil cap. 1. de res. matrim. Sess. XXIV.: „falso affirmant, matrimonia a filiis familias sine consensu parentum contracta irrita esse et parentes ea rata vel irrita facere posse.“ Wenn gleich nun die Schmalkaldiſchen Artikel und Kirchenordnungen (*Tittmann*, libri symbolici p. 273. *Goeschen*, doctrina de matrimonio. Note 28.) es für eine injusta lex und verwerflich erklären, daß die katholiſche Kirche auf ſolche Weiſe alle heimlich und dolos gegen das elterliche Recht geſchloſſene Ehen billige, ſo iſt dennoch das hier in Rede ſtehende Ehehinderniß weder immer nach den älteſten evangeliſchen Kirchenordnungen, noch auch immer in den evangeliſchen Partikularrechten der ſpätern Zeit und der Gegenwart ein vernichtendes Ehehinderniß. Hieraus ergibt ſich bereits, daß man evangeliſcher Seits keineswegs wie bei andern Ehehinderniſſen einfach wieder auf das römiſche Recht zurückgegangen ſey (ſ. jedoch Eichhorn, Kirchenrecht. Th. 2. S. 369. Note 40.). Vielmehr geſtaltet ſich das Recht in dieſem Punkte ſehr verſchieden in den verſchiedenen Partikularrechten, theils in

ansehung der Bedeutung des Ehehinderniſſes an ſich, theils in Anſehung der Perſonen, elchen man ein Conſensrecht zugeſteht. In manchen Partikularrechten nämlich iſt das hehinderniß nur ein aufſchiebendes Ehehinderniß und gibt den Eltern nur das Recht x gänzlichen oder theilweiſen Enterbung oder das Recht der Entziehung der Mitgift, geſehen von etwa eintretenden öffentlichen Strafen (Kurpfälz. E.O. 1563. Hess. Refor. 572. Brandenb. Viſit.- u. Conſiſt.-O. 1573. Kurſächſ. K.O. 1580. Preuß. Conſiſt.-O. 84. *Goeschen*, doctrina de matrim. Note 39. 40.). Nach andern Partikularrechten iſt s Ehehinderniß allerdings ein vernichtendes (Göſchen, a. a. O. Note 28.). Nach noch dern iſt es je nach den Umſtänden bald nur aufſchiebend, bald vernichtend. So iſt nach x Goslariſchen Conſiſtorial-Ordnung von 1555 (Göſchen, a. a. O. Note 35.) der angelnde Conſens des Curators ein aufſchiebendes, dagegen der mangelnde Conſens der tern ein vernichtendes Ehehinderniß. So unterſcheidet gegenwärtig das preußiſche Recht ircularreſkript vom 15. Mai 1844 in Heckert's Handbuch der kirchlichen Geſetzgebung reußens. 1846. Bd. 1. S. 227. 228.) zwiſchen dem väterlichen Conſensrechte einerſeits gen minderjährige und nicht emancipirte Kinder und anderſeits gegen großjährige und ancipirte Kinder. Im erſtern Falle iſt der Mangel des Conſenſes ein vernichtendes hehinderniß (Preuß. Landrecht Th. 2. Tit. 1. §. 994.), in dem letztern Falle ein auf- iebendes Ehehinderniß, über welches ſich jedoch der Pfarrer ſelbſt dann, wenn der vä- liche Conſens nicht mehr beigebracht werden kann, nicht ohne Ausſicht auf Rüge und trafe fortſetzen darf.

Die Perſonen, denen ein Conſensrecht zuſteht, betreffend, ſo hängt ſolches weder rhaupt noch insbeſondere bei dem Vater immer mit der väterlichen Gewalt zuſammen, ie bereits das eben angeführte Beiſpiel des preuß. Rechts beweiſet. Nach dem Vater ch die Mutter und nach den Eltern werden die Großeltern genannt. Neben mütter- hen und großelterlichen Conſens wird der des Vormundes und der Obervormundſchaft fordert (*Goeschen*, doctrina de matrim. Note 19. 20. Preuß. Landr. Th. 2. Tit. 1. 49—51. Richter, Kirchenrecht §. 254. Note 16).

Das Recht, den in Rede ſtehenden Conſens in eine Ehe zu ertheilen, iſt indeß in ner Ausübung nichts Willkührliches. Die Verſagung der Einwilligung muß vielmehr rch rechtlich anerkannte Gründe motivirt werden, widrigenfalls kann man ſolche im lege Rechtens ſuppliren laſſen. Dies iſt ſchon Vorſchrift des römiſchen Rechtes (I. 19. . de ritu nuptiarum 23. 3.), folgt im kanoniſchen Recht aus der Idee des Sakraments ch findet ſich in vielen Kirchen-Ordnungen (*Goeschen*, doctrina de matrim. p. 19. 20. 21.) ch überhaupt Partikularrechten beſtätigt, wie denn nach Preuß. Landrecht (Th. 2. Tit. 1. . 58—73) aus Gründen, welche vernünftiger und wahrſcheinlicher Weiſe eine unglück- he und mißvergnügte Ehe beſorgen laſſen, die Einwilligung verweigert und über die chtmäßigkeit der Verweigerung regelmäßig von dem ordentlichen Richter entſchieden erden kann. Nach einigen Kirchen-Ordnungen, ſo nach der heſſiſchen von 1572 kann bis einem gewiſſen Alter der Kinder der Conſens ohne Angabe, ſpäter nur mit Angabe n Gründen verweigert werden (*Goeschen*, doctrina de matrim. Note 58 a). Außer den erwandten und Vormündern kommen endlich als Conſensberechtigt noch vor die Vor- ſetzten bei Staatsdienern — und Militärperſonen, und die Communen bei Verehelichung rmer aus Gemeindemitteln erhaltener Perſonen. Auch wird wohl bei Ehen zwiſchen ısländern und Inländern die Genehmigung der ausländiſchen Behörde gefordert, und i allen dieſen Fällen in Ermangelung des Conſenſes bald eine Strafe gezahlt, bald die he ſogar wieder getrennt (Eichhorn, Kirchenrecht Th. 2. S. 370. Richter, §. 254 z. E.).

2. Mangel in Anſehung der Willensbeſtimmung. a. Unfähigkeit zur Willens-Erklärung überhaupt. Wer überhaupt unfähig iſt, eine Willens-Erklärung geben, iſt auch unfähig, ſeinen Willen zur Eheeingehung zu erklären, daher können Wahnſinnige, Trunkene keine Ehe ſchließen (cap. 24. X. de sponsalibus 4, 1.) und rden Infantes, auch abgeſehen von dem Hinderniß der Impubertät eine Ehe nicht ein- hen können.

b. Zwang (Entführung). Es wird aber nicht nur die Fähigkeit, ſondern auch die Freiheit zur Willens-Erklärung vorausgeſetzt, und erſcheint daher auch der Zwang als Ehehinderniß. Als erzwungen aber gilt eine Eheſchließung, wenn Jemand durch abſolute oder wenn er durch pſychiſche Gewalt, alſo durch ernſtliche Androhung eines bedeutenden Uebels, zur Eheſchließung genöthigt worden iſt. An ſich iſt daher der metus reverentialis, d. h. die Furcht vor dem elterlichen Zorn, mit welchem Jemand bedroht wird, kein vernichtendes Ehehinderniß (cap. 14. 15. 28. X. de sponsalibus 4, 1. cap. 2. X. de eo qui duxit. 4, 7.), obwohl hier wie überhaupt die Umſtände des einzelnen Falles entſcheiden müſſen. Iſt daher in facto über das Vorhandenſeyn eines wirklichen Zwanges der Eltern kein Zweifel vorhanden, ſo iſt allerdings die Ehe nichtig, wie Kirchen-Ordnungen, z. B. die Zürcher Ehe- oder Chorgerichts-Ordnung 1525, Baſeler Ordnung 1529, Heſſiſche Reformation 1572 u. a. ausdrücklich erklären (*Goeschen*, doctrina de matrim. Note 71—77). Es iſt jedoch dieſes vernichtende Ehehinderniß des Zwanges ein bloß privates, daher die Ehe rückwärts gültig wird, ſobald der gezwungene Theil in freiem Zuſtande von Neuem einwilligt ausdrücklich oder ſtillſchweigend. Eine ſtillſchweigende Einwilligung aber liegt in der Geſtattung des Beiſchlafes oder längerem Zuſammenwohnen. (Richter, Kirchenrecht §. 252. Note 4.)

Was insbeſondere die Frage betrifft, inwiefern die Entführung ein vernichtendes Ehehinderniß ſey; ſo geſchieht die hierin enthaltene Gewalt, wenn die Entführte einwilligt, den Perſonen, welche berechtigt ſind, ihre Einwilligung in die Ehe zu geben, als Eltern und Vormündern; während im Fall die Entführte nicht einwilligt, auch ihr ſelbſt Gewalt angethan wird. Nach römiſchem Recht (l. unic. §. 1. C. de raptu virginum 9, 13.) iſt in beiden Fällen die Ehe in der Weiſe nichtig, daß auch die ſpäter hinzutretende freie Einwilligung des Vaters oder der entführten Frau ſelbſt die Ehe nicht gültig macht. Der in Form der Entführung geübte Zwang iſt alſo ein publicum impedimentum dirimens. — Da nun aber das kanoniſche Recht den Conſens der Eltern nur als aufſchiebendes Ehehinderniß betrachtet (ſ. unter B. II. 1.), ſo erſchien ſeitdem auch die nur gegen deren Willen vorgenommene Entführung lediglich aus dem Geſichtspunkte eines aufſchiebenden Ehehinderniſſes und nur die Entführung gegen den Willen der Frau ſelbſt, blieb ein zwar vernichtendes, in favorem sacramenti aber nur private Ehehinderniß (Trident. conc. cap. 6. de reform. matrim.) und fällt ſomit gemeinrechtlich (Richter, Kirchenrecht §. 253. Note 10.) entweder unter den Geſichtspunkt des Ehehinderniſſes des Mangels elterlichen oder vormundſchaftlichen Conſenſes oder unter den Geſichtspunkt des Zwanges überhaupt, ſo daß dann Alles das auch hier gilt, was hierüber oben ſchon bemerkt worden iſt. Doch iſt allerdings dabei nicht außer Acht zu laſſen, daß die Entführung nicht nothwendig gerade nur durch Anwendung von Gewalt bewerkſtelligt zu werden braucht, ſondern die Entführung auch mit Liſt bewerkſtelligt werden könne. Zum mindeſten ſetzen ältere evangeliſche Kirchenordnungen, z. B. die Würtemberger von 1553, die Brandenburger von 1573, die Preußiſche von 1584, die Gewalt nicht voraus. Auch kommt in einzelnen evangeliſchen Kirchen-Ordnungen, wie in der Kurpfälziſchen von 1563, die römiſch-rechtliche Auffaſſung über das Ehehinderniß der Entführung vor (*Goeschen*, doctrina de matrimonio. Note 86—90).

c. Irrthum. Ein anderweitiger Mangel der Willensbeſtimmung kann in dem Irrthum liegen (*Stahl*, de matrimonio ob errorem rescindendo. Berol. 1841). Nach kanoniſchem Recht vernichtet der Irrthum über den freien Stand des Ehegatten die Ehe (cap. 2. 4. X. de conjugio servorum 4, 9). Desgleichen beruft man ſich (Richter, Kirchenrecht §. 252. Note 5) wegen der vernichtenden Eigenſchaft eines Irrthums über die Identität der Perſon auf c. un. C. 29. qu. 1., obwohl dieſe Stelle nur ein ſ.g. Dictum Gratiani, nicht aber ein recipirter Kanon iſt (Eichhorn, Kirchenrecht Th. 2. S. 352. Note 7). Allmählig ſind ſchon in der katholiſchen Kirche auch Irrthümer anderer ähnlicher Art für vernichtend erachtet worden. So der Irrthum über die nach einer gewiſſen Eigenſchaft beſtimmten Perſon, wenn ſolche nicht die durch dieſe Eigenſchaft, z. B. Erſt-

geburt, bezeichnete iſt — error qualitatis in personam redundans. — (Walter, Kirchenrecht §. 305. Note 7 u. 9). Ueber Annullation der Ehe, wegen Irrthums in perſönlichen Eigenſchaften, welche bei Eingehung der Ehe ausdrücklich zur Bedingung gemacht worden ſind, ſ. unter B. II. 2. e. In den evangeliſchen Kirchenordnungen des 16. Jahrh., der Genfer 1541, Mecklenburger 1570, Brandenb. Viſitat.-Ordnung 1573 (*Goeschen*, doctrina de matrim. Note 95. 97), kommt der Irrthum über Virginität oder über Schwangerſchaft der Frau, desgleichen die Unkenntniß unheilbarer anſteckender Krankheit als vernichtendes Hinderniß vor. Spätere Praxis und partikulare Rechte ſind dann noch weiter gegangen und geſtatten auch wegen peinlicher Verbrechen, wegen bleibender Gemüthskrankheit und jeder unheilbaren Krankheit, welche den ehelichen Umgang unleidlich macht, auf Nichtigkeits-Erklärung anzutragen (Eichhorn, Kirchenrecht Th. 2. S. 354). Endlich das preuß. Recht (Landrecht Th. II. Tit. 1. §. 40) ſpricht aus, daß, ſoweit eine jede Willenserklärung wegen Irrthums unkräftig ſey — dies auch von der Willenserklärung zur Ehe gelte, wenn nämlich in der Perſon des künftigen Ehegatten oder in einer ſolchen perſönlichen Eigenſchaft geirrt worden ſey, welche bei einer Ehe von dieſer Art vorausgeſetzt zu werden pflege. Auch dieſes Ehehinderniß, wie das des Zwanges, iſt ein nur privates, ſo daß die Ehe durch Geſtattung des Beiſchlafes nach von dem betreffenden Umſtande gewonnener Kenntniß oder durch längeres Zuſammenwohnen darnach rückwärts gültig wird, und das Recht auf Annullirung anzutragen verloren geht (cap. 2. 4. X. de conjugio servorum 4, 9).

d. Betrug. Eine beſondere Frage iſt, inwiefern der Betrug als ein von dem Irrthum verſchiedenes Ehehinderniß anzuſehen ſey. Als ein beſonderes Ehehinderniß kann aber der Betrug nur dann möglicher Weiſe erſcheinen, wenn der durch ihn veranlaßte Irrthum, im Fall er ein unverſchuldeter iſt, die Ehe nicht annullirt. Der Betrug wäre alſo ein beſonderes Ehehinderniß, wenn er einen Irrthum für an ſich zufällige Erforderniſſe der Ehe begründet. Das kanoniſche Recht berührt und entſcheidet die Frage in cap. 26. X. de sponsalibus 4, 1. auf eine juriſtiſch unverſtändliche Weiſe (vgl. Savigny, Syſtem des Römiſchen Rechts Bd. 3. S. 259. Note a), indem demjenigen, welcher unter einem angenommenen falſchen Namen den Ehe-Conſens mit der reservatio mentalis, daß es kein Ehe-Conſens ſeyn ſolle, erklärt und ſo den andern zur Eheſchließung verleitet, das Recht eingeräumt wird, ſich auf dieſen ſeinen Betrug zu berufen, um die Ehe annulliren zu laſſen. Dies iſt rechtlich deshalb nicht zu verſtehen, weil mit Anerkennung der rechtlichen Wirkung einer ſolchen reservatio mentalis die Sicherheit keines Vertrages beſtehen könnte und aus unrechtlicher Handlungsweiſe doch nur dem Verletzten, nicht aber dem Verletzenden Rechte erwachſen dürfen. Hiermit mag zuſammenhängen, daß die katholiſchen Schriftſteller den Betrug überhaupt nicht als ein beſonderes Ehehinderniß zu betrachten pflegen, ſondern Alles von dem Grade des durch den Betrug hervorgerufenen Irrthums abhängen laſſen (Permaneder, Handb. d. katholiſchen Kirchenr. 2. Aufl. 1853. S. 689. Note 12), und hiermit ſtimmen auch evangeliſche Rechtslehrer überein (Eichhorn, Grundſätze des Kirchenr. Th. 2. S. 355. Savigny, Syſtem des heutigen Römiſchen Rechts. Th. 3. S. 117. Note f), obwohl auch hier mancherlei Modifikationen von Anſichten hervortreten (Richter, Kirchenr. §. 252. Note 9).

e. Bedingung. Der Ausdruck Bedingung wird juriſtiſch in einem weiteren und engeren Sinne genommen. Im weiteren Sinne bezeichnet Bedingung jeden Thatumſtand, von welchem das Daſeyn von Rechten und Verbindlichkeiten abhängt. Im engeren und eigentlichen Sinne bezeichnet Bedingung, conditio, einen Thatumſtand, von welchem das in Rede befindliche Rechtsverhältniß nicht ſchon ſeiner Natur nach, ſondern kraft willkührlicher Anordnung abhängig iſt. Wenn daher hier die Bedingung unter den Mängeln der zur Eheſchließung erforderlichen Willenserklärung aufgezählt iſt, ſo iſt damit eine Bedingung im engeren Sinne des Wortes gemeint. Obwohl nun zum Begriff einer ſolchen Bedingung nach Römiſchem Recht zugleich gehört, daß ſie einen künftigen noch ungewiſſen Thatumſtand enthalte und auch der Titel der Dekretalen (X. de conditioni-

bus appositis in desponsatione) nur Beiſpiele ſolcher eigentlichen Bedingungen enthält, ſo denken doch die Kirchenrechtslehrer bei Erörterung der Frage, ob Bedingungen bei der Ehe zuläſſig ſeyen, auch an eine conditio in praeteritum oder in praesens collata, deren Vorhandenſeyn oder Nichtvorhandenſeyn ſchon bei Eingehung der Ehe entſchieden, den Kontrahenten aber oder einem der Kontrahenten nicht bekannt iſt.

Was nun die eigentlichen Bedingungen anbetrifft, ſo können ſolche wieder reſolutive oder ſuſpenſive ſeyn. Der Sinn einer reſolutiven Bedingung iſt der, daß mit Eintritt der künftigen Thatſache die bereits begonnene Ehe wieder aufhören ſolle. Daß eine ſolche Bedingung nach älterem, wie ſpäterem und heutigem katholiſchen Kirchenrecht unzuläſſig ſey, weil über die Auflöſung einer gültig geſchloſſenen Ehe überhaupt nichts ſtipulirt werden könne, iſt unbeſtritten (Walter, Kirchenr. 11. Aufl. 1854. S. 539. Nr. III. Permaneder, Kirchenr. 2. Aufl. 1853. S. 692). Die Reſolutiv-Bedingung gilt daher als dem Ehe-Conſens gar nicht hinzugefügt, wenn ſie nicht etwa einen der Bedeutung des Ehe-Conſenſes völlig widerſprechenden Sinn hat, denn dann iſt ein Ehe-Conſens überhaupt nicht, alſo auch keine Ehe vorhanden, wie wenn Jemand eine Perſon in Ehe haben zu wollen erklärt: „donec inveniat aliam honore vel facultatibus digniorem“ (cap. 7. X. de conditionibus appositis 4, 5.). — Was die ſuſpenſiven Bedingungen betrifft, ſo iſt deren Sinn, daß vor eingetretener Bedingung eine Ehe überall noch nicht exiſtirt und alſo überhaupt nie exiſtent wird, wenn die Bedingung nicht erfüllt wird. Wenn alſo z. B. Jemand ein Weib in Ehe zu nehmen erklärt: „Si pater ejus suum praestaret assensum,“ ſo würde keines Falls eine Ehe vorhanden ſeyn, wenn der väterliche Conſens gar nicht ertheilt würde. Nach den Stellen der Dekretalen (cap. 3. 5. X. de conditionibus appositis 4, 5.) widerſpricht auch eine ſolche Bedingung dem Ehe-Conſens, welcher ſeiner Natur nach de praesenti ertheilt werden müſſe, und hat ein mit verba de praesenti unter Suſpenſivbedingung gegebener Ehe-Conſens juriſtiſch nur die Bedeutung eines Verlöbniſſes (*Stahl*, de matrimonio ob errorem rescindendo commentatio. Berolini 1841. p. 9. 10). Doch verwandelt ſich dieſes Verlöbniß in Ehe, wenn ausdrücklich oder ſtillſchweigend, letzteres durch copula carnalis, die Bedingung zurückgenommen wird. Ueber den Erfolg der eingetretenen Bedingung erklären ſich die Dekretalenſtellen nicht, ſo daß hierüber nur die Doktrin und Praxis entſcheiden konnte. Nach dieſer aber iſt zwar vor erfüllter Bedingung eine Ehe nicht vorhanden, vielmehr wird deren Exiſtenz durch die hinzugefügte Bedingung noch gehindert. Mit deren Eintritt aber iſt die Ehe ſofort da, ohne daß es einer neuen Conſens-Erklärung bedürfte. Einige ältere Kanoniſten, z. B. Oſtienſis, wollen dann die Ehe ſogar mit rückwirkender Kraft eintreten laſſen, ſie mithin ſchon von dem Augenblick an datiren, in welchem der Ehe-Conſens unter Hinzufügung der Bedingung ausgeſprochen worden iſt (Stahl, a. a. O. S. 12). Die herrſchende Anſicht aber geht in der Konſequenz nicht ſo weit, ſondern rechnet die Ehe erſt von dem Zeitpunkt der erfüllten Bedingung an. Dieſe Anſicht findet auch in den Beſtimmungen des Tridentiniſchen Concils kein Hinderniß, ſobald nur vor Pfarrer und Zeugen der bedingte Ehe-Conſens erklärt und dann die Bedingung erfüllt wird. Man fordert dann mit Eintritt der Bedingung keine neue einfache Ehe-Erklärung vor Pfarrer und Zeugen (Stahl, a. a. O. Walter's Kirchenrecht S. 538. Note 12. 13). Inſofern alſo erſcheint nach gegenwärtigem katholiſchen Kirchenrecht die dem Ehe-Conſens hinzugefügte Suſpenſivbedingung weder als ein Mangel der Willenserklärung zur Ehe noch als ungültig. Ungültig iſt die Suſpenſivbedingung nur dann, wenn ſie etwas phyſiſch oder moraliſch Unmögliches feſtſetzt. Hier gilt dann die Bedingung für nicht hinzugefügt und iſt ſofort eine rechtlich gültige Ehe vorhanden (cap. 7. X. de conditionibus appositis 4, 5). Als ein Mangel aber der Willenserklärung erſcheint die Suſpenſivbedingung unter derſelben Vorausſetzung wie die reſolutive Bedingung, nämlich dann, wenn ſie dem Begriff der Ehe widerſtreitet, wie z. B. wenn ſie lautet: „tecum contraho, si generationem prolis evites“ (cap. 7. X. cit.). Alsdann nämlich iſt gar kein Ehe-Conſens, alſo auch keine Ehe vorhanden.

Die conditio in praeteritum vel in praesens collata betreffend, halten die Kanoniſten dafür, daß ſowohl perſönliche Eigenſchaften, z. B. eheliche Geburt, als ſonſtige Umſtände, z. B. Reichthum, dem Ehe-Conſens als Bedingung beigefügt werden dürften, und daß ſelbſt durch concubitus das Recht, auf ſolcher Bedingung zu beſtehen, nicht verloren werde, vielmehr wenn im Irrthum über das Vorhandenſeyn der Bedingung concumbirt ſey, dennoch die Annullation der Ehe von dem Irrenden beantragt werden könne (Stahl, a. a. O. S. 14. 15). In der That wird dieſe Anſicht der Kanoniſten durch Reſolutionen der Interpretes des Tridentiniſchen Concils beſtätigt (Resolutiones 85—89 in Richter's Leipziger Ausgabe des Tridentiniſchen Concils S. 245—252). Hieraus ergibt ſich zugleich, daß und wie das Hinderniß des Irrthums mit dem der Bedingung in Verbindung ſtehe. Während nämlich an und für ſich nur der weſentliche Irrthum ein Ehehinderniß iſt, ſo kann jede Art von Irrthum als Ehehinderniß vorkommen, ſobald der betreffende Umſtand ausdrücklich zur Bedingung der geſchloſſenen Ehe gemacht worden iſt.

Gegen dieſe ganze Lehre von der Zuläſſigkeit der Bedingungen bei Abſchließung der Ehe bildet das evangeliſche Kirchenrecht einen Gegenſatz, ſofern die in allen Partikularrechten vorkommende beſtimmte Form der Ehe, ſey es nun die kirchliche Einſegnung oder eine ſog. Civilehe, ganz unabhängig von der oben dargeſtellten Anſicht der Kanoniſten fixirt worden iſt, und in dieſen Partikularrechten der Zuläſſigkeit der Bedingungen nirgend Erwähnung geſchieht. Als ein Beiſpiel ausdrücklicher Ausſchließung der Bedingungen kann die Genfer Ordonanz von 1541: „que on ne tienne point pour promesse de mariage le propos, qui auroit esté sous condition“ (*Goeschen*, doctrina de matrimonio. Note 8) angeführt werden (vgl. auch Richter, Kirchenrecht §. 252 z. E. Eichhorn, Kirchenrecht S. 356. Note 15). Aber auch abgeſehen von den Partikularrechten, würde doch hier für die evangeliſche Kirche (ſ. unten C. III. 1.) entſcheidend ſeyn, daß ſie nur das ältere kanoniſche Recht der Dekretalen, nicht aber das mit und ſeit dem Tridentinum erwachſene Recht, als für ſich anwendbar betrachten könne und in den Dekretalen ſelbſt iſt, wie gezeigt, nur von der Zuläſſigkeit der Suſpenſiv-Bedingungen bei Verlöbniſſen die Rede.

3. Bereits vorhandene Ehe. Unzuläſſigkeit der Doppel-Ehe. Als ein öffentliches vernichtendes, indiſpenſables Ehehinderniß erſcheint ferner die bereits vorhandene Ehe, welches das kanoniſche Recht mit einer Entſchuldigung der Polygamie der Patriarchen (cap. 8. X. de divortiis 4, 19. Conc. Trid. Sess. 24. can. 2. de sacram. matrim.) auf die heilige Schrift ſtützt. Deſſen ungeachtet werfen proteſtantiſche Schriftſteller (*Weise*, Exemplum bigamiae per dispensationem Rom. pontif. admissae. Lips. 1824. Archenholz im Januarheft der Minerva von 1805) der katholiſchen Kirche nicht nur vor, daß im 15. Jahrh. einmal eine Doppelehe durch päbſtliche Diſpenſation geſtattet, ſondern auch, daß eine ſolche Abweichung noch im Jahre 1804 in der Schweiz erlaubt worden ſey. Katholiſche Schriftſteller erklären dagegen beide Fälle, ſowohl den erſteren, in welchem die Diſpenſation zu Gunſten eines Grafen Gleichen erfolgt ſeyn ſoll, als den letzteren für eine Fabel (Permaneder, Kirchenr. §. 392. Note 6. Uhrig, Eherecht §. 73. Note 3) und geben den Vorwurf den Proteſtanten zurück, indem ſie ſich auf die Doppel-Ehe Philipp's des Großmüthigen, Landgrafen von Heſſen berufen, welche durch ein Reſponſum der Wittenberger Theologen-Fakultät von 1539 für zuläſſig erklärt worden ſey. Leyſer, welcher in ſeinen Meditationes Tom. V. p. 103 dieſes Gutachtens ebenfalls gedenkt, erklärt, in demſelben nichts gegen göttliches Geſetz und gegen gute Sitten Streitendes zu finden, erzählt aber zugleich, daß die theologiſchen Nachfolger Luthers in Wittenberg, ſo oft er dieſes Gutachtens erwähne: „pudore suffunduntur, omniaque conquirunt, quibus periclitantem, ut putant, Lutheri sui auctoritatem tueantur, factumque hoc excusent“ (vgl. auch über Melanchthon's Theilnahme an dieſem Gutachten Richter, Kirchenr. §. 255. Note 1). — Immerhin thun, wie auch mit dieſen Verirrungen in der einen oder andern Kirche es ſich verhalte, dieſelben dem Prinzip keinen Eintrag, wonach die bereits vorhandene Ehe ein öffentliches vernichtendes, indiſpenſables Ehehin-

derniß für die Schließung einer neuen Ehe bleibt. Damit iſt jedoch nicht geſagt, daß in jeder Schließung einer neuen Ehe, während die erſte noch beſteht, eine Bigamie enthalten ſey, mithin zugleich ein Verbrechen vorliege. Die zweite Ehe kann völlig ſchuldlos in der Meinung, die erſte Ehe ſey z. B. durch Tod bereits gelöst, geſchloſſen werden. Auch dann indeß iſt die zweite Ehe nur eine Scheinehe, alſo null und nichtig.

4. Votum. Das öffentliche vernichtende Ehehinderniß, welches durch ein votum solenne, d. h. durch den Eintritt in einen vom Pabſt beſtätigten Orden oder durch Ordination zu den majores ordines begründet wird, iſt der evangeliſchen Kirche unbekannt. Desgleichen das öffentliche aufſchiebende Ehehinderniß, welches in jedem andern Votum der Keuſchheit (votum simplex) enthalten iſt. In Partikularrechten, wie z. B. im Preuß. Recht, gilt ſelbſt für Katholiken bürgerlich weder das votum solenne, noch das votum simplex für ein Ehehinderniß (Richter, Kirchenr. §. 255. Note 7. §. 262).

5. Proklamation und *Tempus clausum*, ſ. unter C. III. 1.

Annus luctus, ſ. unter C. III. 2.

Verlöbniß, ſ. unter C. VI.

6. Impubertät. Die Impubertät wird als Ehehinderniß im Römiſchen Recht einfach nur nach dem Alter beſtimmt und hiernach ſind alle Frauen, welche noch nicht volle zwölf Jahr und alle Männer, welche noch nicht volle vierzehn Jahr alt ſind, ohne Rückſicht auf ihre beſondere phyſiſche Beſchaffenheit (l. 3. C. quando tutores 5, 60.) an Schließung der Ehe gehindert, während nach älterem kanoniſchem Recht, wenn die phyſiſche Reife der durch die Eltern verlobten Perſonen ſich ſchon vor dieſer Zeit durch vollzogenen Beiſchlaf zeigte, die Verlobung ohne Weiteres in wirkliche Ehe überging (cap. 8. X. de desponsatione impuberum 4, 2). Nach den Grundſätzen des Tridentiniſchen Concils (ſ. unter C. II.) iſt eine formloſe Ehe überhaupt nicht mehr möglich, alſo auch nicht in dieſem Falle, und ſomit erſcheint nunmehr die Beſtimmung des Römiſchen Rechts als die gemeinrechtliche. Partikularrechtlich jedoch kommen früh andere Beſtimmungen über die Gränzen der Pubertät für die Eingehung der Ehe vor. Die Zürcher E.O. von 155[illegible] fordert volle vierzehn Jahr der Frauen und volle ſechszehn Jahr der Männer. Die Braunſchw.-Lüneb. K.O. von 1545 ändert nur in Anſehung der Männer und zwar wiederum die vierzehn Jahr in ſechszehn Jahr um (*Goeschen*, doctrina de matrimonio. Note 99. 100). Nach dem öſtreichiſchen Recht hört das Ehehinderniß der Impubertät für Männer wie Frauen erſt mit dem vollendeten vierzehnten Jahre auf (Permaneder, Kirchenr. S. 693. Note 11). In Preußen (Landrecht II. 1. §. 36. 37) ſollen regelmäßig Männer vor zurückgelegtem achtzehnten Jahre, Frauen vor zurückgelegtem vierzehnten Jahre nicht heirathen. (Ueber andere Partikularrechte Richter, Kirchenrecht §. 256. Note 6 und Blume, Syſtem des in Deutſchland geltenden Privatrechts. Bonn 1852. S. 83.)

7. Altersungleichheit. Der Gegenſatz der Impubertät iſt das zu weit vorgeſchrittene Alter oder die große Ungleichheit des Alters. Dieſes iſt gemeinrechtlich kein Ehehinderniß, da die wirkliche Ausübung des Concubitus nicht nothwendig zum Weſen der Ehe gehört (Walter, Kirchenr. 11. Aufl. §. 294. Note 5.). Partikularrechte aber enthalten Beſtimmungen, wodurch die Ehen wegen ungleichen Alters wenigſtens erſchwert werden. (Richter, Kirchenrecht §. 256. Note 7. Preuß. Landr. II. 1. §. 8. Blume, a. a. O. S. 83.)

8. Impotenz. Die Impotenz, d. h. das Unvermögen der Ausübung des Beiſchlafes zur Zeit der Eheeingehung iſt nach canoniſchem Recht ein, wenn auch privates, doch immer ein vernichtendes Hinderniß, ſobald dieſelbe unheilbar iſt. Aus dem privaten Karakter ergibt ſich ſchon, daß das Hinderniß, wenn daſſelbe dem geſunden Ehegatten ſchon bei Eingehung der Ehe bekannt war, von dieſem hinterher nicht mehr benutzt werden kann, um die Annullation der Ehe zu beantragen (cap. 2. 3. 4. X. de frigidis 4, 15). Um das Vorhandenſeyn des Hinderniſſes zu conſtatiren, genügt indeß das Geſtändniß des der Impotenz Beſchuldigten nicht. Vielmehr ſoll auf Antrag des Geſunden auf

eher zur Nichtigkeitserklärung geſchritten werden, als bis durch Sachverſtändige die unheilbare Unfähigkeit feſtgeſtellt iſt (cap. 4. 14. X. de probationibus 2, 19. cap. 5. 6. 7. X. de frigidis 4, 15. Resolutio 96 zu Sess. 24 des Tridentiſchen Concils von 1731, 1732 in der Leipz. Ausg. von Richter S. 258, 259). Läßt dieſe Zweifel übrig, ſo haben die Ehegatten das gemeinſchaftliche Leben drei Jahre hindurch noch fortzuſetzen und dann die Fortdauer des Unvermögens außerdem noch eidlich zu beſtärken, der Kläger allein, wenn der beklagte Theil bei'm Läugnen verharrt; beide wenn der beklagte Theil das Unvermögen einräumt. Auf dieſe Weiſe ſoll dem bloßen Vorſchützen des Unvermögens, um von der Ehe loszukommen, vorgebeugt werden. An dieſe Beſtimmungen des canoniſchen Rechts ſchließen ſich im Weſentlichen die älteſten evangliſchen Kirchenordnungen an. So die Zürcher E.O. von 1525, die Baſeler von 1529, die Genfer von 1541, die Brandenburger von 1573, die Preußiſche von 1584 und die Niederſächſiſche von 1585. Insbeſondere haben die Zürcher, Brandenburger und Niederſächſiſche Ordnung, die erſte eine einjährige, die beiden andern die volle dreijährige Probezeit für Conſtatirung der zweifelhaft gebliebenen Impotenz aufgenommen (*Goeschen*, doctrina de matrimonio Note 6. 102 a. 106). Hiernach muß das canoniſche Recht fortdauernd auch für die evangeliſche Kirche in dieſer Lehre als das gemeine betrachtet werden, und zwar ſelbſt in Anſehung der vorhin angegebenen Beweisregeln, ſofern ſie nur noch zu den übrigen Vorſchriften über den Beweis im Proceß überhaupt paſſen (Eichhorn, Kirchenrecht Bd. 2. S. 348 Note 38.). Daher iſt ſelbſt der in den citirten Stellen des canoniſchen Rechts neben dem Partheien-Eide erwähnte — dem germaniſchen Recht (Sachſenſpiegel III. 32) für Beweis von Statusverhältniſſen überhaupt bekannte — Conſacramentaleneid von ſechs Perſonen, zu welchen entweder die Partei ſelbſt oder noch ein Conſacramentale die ſiebente Perſon die septima manus iſt, in Partikularrechten noch in Gebrauch. Walter, Kirchenrecht 11. Aufl. §. 305 Note 23. Permaneder, Kirchenrecht S. 697.

Eigenthümliches iſt von der Impotenz der Kaſtraten zu merken. Während nämlich ſonſt die Impotenz nach Römiſchem Recht nur Scheidungs-, nicht aber Annullationsgrund iſt (l. 10. C. de repudiis 5, 17. Nov. 22. cap. 6.), ſo iſt die Impotenz des Kaſtraten, d. h. desjenigen, welchem die zur Zeugung nöthigen Theile durch einen Akt vermittelſt Schneidens genommen worden ſind, im Römiſchen Recht ebenfalls ein vernichtendes öffentliches Ehehinderniß (l. 39. §. 1. D. de jure dotium 23, 3.). Das canoniſche Recht für dieſen Punkt beruht auf einer Conſtitution Sixtus V. von 1589 Quum frequenter (Leipz. Ausg. des Tridentinum von Richter S. 555). Nach dieſer ſollen die Ehen von Eunuchen, d. h. von allen, welche durch einen beſonderen Akt entmannt ſind, ſey es durch Schneiden (eigentliche Kaſtraten) — ſey es durch Zerſchlagen — Thlibiae oder Thlasiae (l. 1. 2. C. de eunuchis 4, 42. l. 128. D. de Verb. Signif. 50, 16. l. 5. D. ad legem Corneliam de sicariis 48, 8.) — desgleichen die Ehen von Spadones, d. h. von Perſonen, welche wegen natürlicher Beſchaffenheit zum Beiſchlaf untüchtig ſind (l. 6. pr. et §. 1. D. de liberis et postumis 28, 2. l. 14. §. 1. D. de manumissis vindicta 40, 3), ſobald ſie utroque teste carent, nicht geduldet werden. Hierdurch iſt alſo der Begriff der Impotenz des Kaſtraten als eines vernichtenden öffentlichen Ehehinderniſſes nicht nur im canoniſchen Recht beſtätigt, ſondern auch noch auf andere Fälle der Impotenz ausgedehnt worden. Vermöge einer Diſpenſation indeß kann nach katholiſchem wie evangeliſchem Kirchenrecht auch Perſonen der bezeichneten Art eine Ehe geſtattet werden (ſ.g. Joſephs-Ehen). Eichhorn, Kirchenrecht Thl. II. S. 65, 349, 350. Glücks Pandekten-Commentar Thl. 23. S. 150.

9. Verwandtſchaft. a. Natürliche. Die natürliche Verwandtſchaft, d. h. die durch Gemeinſchaft des Bluts vorhandene iſt im Römiſchen Recht, gleichviel ob eheliche oder uneheliche (§. 10. J. de nuptiis 1, 10. vgl. Resolutio 98. 99. zur Sess. 24. d. Tridentiniſch. Concils in der Leipz. Ausg. von Richter S. 261) in der geraden Linie d. h. zwiſchen Aſcendenten und Deſcendenten durchweg ein vernichtendes öffentliches Ehehinderniß (l. 53. D. de ritu nuptiarum, 23, 2.). In der Seitenlinie iſt die natürliche Ver-

wandtschaft ein vernichtendes und öffentliches Ehehinderniß nur unter Geschwistern und unter Personen, deren eine der andern parentis loco ist, d. h. unmittelbar unter dem gemeinschaftlichen Stammvater steht, während die andere entfernter ist. Der Großoheim ist also parentis loco der Großnichte — der Oheim der Nichte, die Großtante dem Großneffen u. s. w. (§. 2. 3. 5. J. de nuptiis 1, 10.). Das canonische Recht, veranlaßt durch Leviticus 18, 6.) hielt die Ehe seit dem achten Jahrhundert (Concil. Rom. 721, Eichhorn, Kirchenr. Thl. 2. S. 387, Walter, Kirchenr. §. 310 Note 17.) unter Verwandten überhaupt für unzulässig, fand aber in Hinblick auf eine Bestimmung des Römischen Rechts (*Paulus*, recept. sent. IV. 2. §. 8.) die Gränze der Blutsverwandtschaft der Seitenlinie im 7. Grad und gestattete daher hier die Ehe. Dabei wird jedoch seit Pabst Alexander II. 1065 nicht wie das Römische Recht thut durch den gemeinschaftlichen Stammvater durch, sondern auf beiden Seiten von demselben herabgezählt (can. 2. §. 5. C. 35. qu. 5.). Hiernach sind Geschwister im ersten Grade, Oheim und Nichte im zweiten ungleichen Grade, Geschwisterkinder (consobrini) im zweiten gleichen Grade, ein Geschwisterkind mit Geschwister Enkel im dritten ungleichen Grade, Geschwisterenkel (sobrini) im dritten gleichen Grade, Geschwisterenkel mit Geschwisterurenkel im vierten ungleichen Grade, Geschwisterurenkel im vierten gleichen Grade, Geschwisterurenkel mit Geschwisterururenkeln im fünften ungleichen Grade u. s. w. mit einander verwandt. Diese Berechnung ist wesentlich die auch in germanischen Rechtsquellen für die Berechtigung zum Erbrecht angewandte (Landr. des Sachsenspiegels Bd. I. Art. 3. §. 3.), in welchem ebenfalls das Erbrecht mit dem 7. Grade dieser Computation (canonische oder germanische Computation) zu Ende geht. Die Päbste selbst indessen haben es bei dieser Ausdehnung des Ehehindernisses wegen Verwandtschaft nicht belassen. Vielmehr hat Innocentius III. 1215 (cap. 8. X. de consanguinitate et affinitate 4, 14.) das Ehehinderniß auf die vier Grade der Seitenverwandtschaft beschränkt; und zwar so, daß nicht nur der fünfte ungleiche Grad als der erste erlaubte erscheint (cap. 9. X. tit. cit.), sondern jede Ehe zuläßig ist, wenn nur einer im fünften Grade sich befindet, der andere möge dann dem gemeinschaftlichen Stammvater noch so nahe stehen, weil es immer nur auf die längere Seite ankomme. Demgemäß ist selbst der respectus parentelae der Heirath nicht mehr hinderlich (Eichhorn, Kirchenr. Thl. 2. S. 392. 397. Note 51. Richter, Kirchenr. §. 257. Note 19 a). Praktisch indeß hindert die Verwandtschaft auch nicht einmal in diesem Umfange mehr die Ehe. In der Acceptation der Baseler Dekrete (Koch, Sanctio pragmatica Germanorum, pag. 99) von 1439 wird als beschwerlich bezeichnet, daß man sich im vierten Grade der Consanguinität „ubi leviter dispensatur“ immer noch nach Rom wenden müsse und das Tridentinum Sess. 24. cap. 5. sagt nur „in secundo gradu *nunquam* dispensetur, nisi inter magnos principes et ob publicam causam.“ Indeß selbst diese Beschränkung wird in der Praxis der katholischen Kirche nicht beobachtet, indem im zweiten ungleichen Grade „in secundo gradu consanguinitatis attingente primum“ (Permaneder, Kirchenr. S. 734 unten) Dispensationen vorkommen, so daß der Oheim die Nichte, oder die Tante den Neffen heirathet.

Wenn gleich nun die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. unter Tadel der vielen Ehehindernisse wegen Verwandtschaft, von denen dann doch leichtfertig Dispens ertheilt und dafür Gebühr genommen werde, im Allgemeinen erklären, von nun an nur die in den kaiserlichen Gesetzen und im Leviticus verbotenen Grade als Ehehinderniß gelten lassen zu wollen — die Nördlinger und Zürcher von 1525, Schwabacher von 1528, Baseler 1529, Hannoversche 1536, Würtemberger 1553, Kursächsische 1557, Brandenburger 1573 (*Goesch.*, doctrina de matrimonio Note 107, 108, 109.) — so schließen sie dennoch deren Bestimmungen im Einzelnen viel näher an das katholische Kirchenrecht in dieser Lehre an, offenbar, um möglichst in diesem Punkt Aergerniß zu vermeiden (Eichh. Kirchenr. Thl. 2. S. 398), als man nach jener allgemeinen Auffassung erwarten sollte. Zunächst bleibt die Computation durchaus die canonische (Göschen, a. a. O. Note 116.) dann aber behalten die Pommersche K.O. von 1535, die Ritzebüttler und Bergedorfer

1544 ganz den bisherigen Umfang, indem sie ohne Dispens erst bei dem fünften ungleichen Grade das Hinderniß aufhören lassen (Gösch., a. a. O. Note 107. 118.).

Andere Ordnungen sind allerdings nicht so streng, behalten aber dennoch bei'm dritten Grade das Ehehinderniß noch fort. So die Würtembergsche von 1537, Pommersche 1542, Brandenburger 1573 (Gösch., a. a. O. Note 107. 116.) Andere gehen in der Concession noch etwas weiter, insofern sie wenigstens nur den dritten ungleichen Grad als einen verbotenen und Dispensbedürftigen betrachten. So die Pommersche und Kurpfälzische 1563, die Meklenburger 1570, Kursächs. 1580 (Gösch., a. a. O. Note 107. 116.). Dabei kommt noch in manchen K.O. die Absonderlichkeit vor, daß nur in den im Leviticus bezeichneten Fällen das Hinderniß vernichtend ist, während es in allen übrigen Fällen nur aufschiebend wirkt. So in der Meklenb. K.O. 1570, Preuß. 1584 (Gösch., a. a. O. Note 111. 112.). Der einzelnen eben aufgeführten strengen Bestimmungen ungeachtet, hat sich die Praxis in Folge der im Allgemeinen milderen Auffassung der Kirchen-Ordnungen allmälig immer freier gestellt, namentlich auch in Ansehung der Dispensationen, welche man anfangs in den im Leviticus speciell genannten Fällen um deswillen für absolut unzuläßig hielt, weil doch das mosaische Recht göttliches Recht sey (Lippesche O. 1538, Preußische O. 1584, bei Gösch., a. a. O. Note 107. 108.). Demgemäß kann man als neustes gemeines Recht der evangel. Kirche nur Folgendes annehmen: die gerade Linie ist durchgehends ein vernichtendes indispensables öffentliches Ehehinderniß. Die Seitenlinie desgleichen im ersten Grade, also in Ansehung der Geschwister. Außerdem besteht ein dispensables vernichtendes öffentliches Ehehinderniß im zweiten ungleichen Grade, sowie überhaupt bei vorhandenem respectus parentelae, in welchem also die evangel. Kirche bis auf den heutigen Tag ein Ehehinderniß mehr als die kathol. Kirche besitzt (Richter, K.O. §. 257. z. E. Eichh., K.R. Thl. 2 S. 400. 401.) In evangel. Partikularrechten dagegen ist der respectus parentelae als Ehehinderniß ganz aufgehoben (Preuß. Landr. Thl. 2, 1. §. 7. 8.). Nur für die Ehe mit der älteren Tante bedarf der Neffe auch in Preußen eines Dispenses.

b. Künstliche Verwandtschaft. Außer der natürlichen Verwandtschaft kennt das Recht auch eine künstliche und zwar das Römische Recht die durch Adoption, das canonische in Anschluß an die Römische Bestimmung der (l. 26. C. de nuptiis 5, 4.) die durch Taufe und Firmung zwischen den Pathen und dem Täufling, bezüglich Gefirmten, und dessen Eltern, desgleichen zwischen dem Taufenden, bezüglich Firmelnden und dem Täufling, bezüglich Gefirmten und dessen Eltern (Trident. Conc. Sess. 24. cap. 2. de reform. matrimonii und Leipz. Ausg. des Tridentinischen Concils von Richter S. 266 bis 268 drei hierauf bezügliche Resolutionen 1721, 1711, 1734) begründete. Jene Verwandtschaft heißt legale, bürgerliche, civile, diese geistliche oder spirituale. Die Adoptiv-Verwandtschaft ist nach Römischem Recht in demselben Maaße Ehehinderniß wie die natürliche, in der geraden Linie sogar noch nach erfolgter Emancipation. Das canonische Recht hat hier keine besonderen Bestimmungen, sondern erkennt die im Römischen Recht bezeichneten einzelnen Grade der Adoptiv-Verwandtschaft eben nur einfach an (§. 1. J. de nuptiis 1, 10. cap. unic. X. de cognatione legali 4, 12.), daher denn auch hier keine Abweichung der evangelischen Kirche zu bemerken ist. Die spirituale Cognation betreffend kommt selbige, obwohl die schmalkaldischen Artikel de potestate et jurisdictione episcoporum (*Tittmann*, libri symbolici p. 273) sich auf das Entschiedenste dagegen erklären, dennoch in einigen der ältesten evangel. Kirchenordnungen vor, so in der Lüneburger von 1543 und in der Württemberger von 1553 (*Goesch.*, doctrina de matrimonio Note 119.). Die meisten Ordnungen freilich übergehen sie ganz und andere desselben Jahrhunderts — die vorhin angeführte Schwabacher, Pommersche, Preußische, Niedersächsische — heben die spiritualis cognatio ausdrücklich auf (Gösch., a. a. O. Note 120.). So existirt denn dieselbe gegenwärtig in der evangelischen Kirche nirgend mehr als Ehehinderniß.

10. Schwägerschaft. *Affinitas.* Der Ausdruck Affinitas, deutsch Schwägerschaft, findet im Römischen Recht Anwendung theils auf das Verhältniß der Ehegatten unter

ſich (l. 8. D. de condictione causa data causa non secuta 12, 4. l. 38. §. 1. D. de usuris 22, 1.) theils auf das Verhältniß des einen Ehegatten zu den Verwandten des andern (l. 4. §. 3. D. de gradibus et affinibus 38, 10.). Die Ehe iſt hier in der geraden Linie, d. h. unter Schwieger-Aſcendenten und Schwiegerdeſcendenten, ſowie unter Stief-Aſcendenten und Stiefdeſcendenten unterſagt, während in der Seitenlinie die Ehe nur mit des ehemaligen Ehegatten Bruder bezüglich Schweſter (unter Schwager und Schwägerin) verboten iſt. Eine Berechnung nach Graden erſcheint hienach im Römiſchen Recht überflüſſig, obwohl auch von Graden der Affinität geſprochen wird (l. 4. §. 5. vgl. mit l. 10. pr. D. de gradibus et affinibus 38, 10.). Wegen eines der Affinität analogen Verhältniſſes (Quasiaffinitas) verbietet das Römiſche Recht auch die Ehe zwiſchen Stiefvater und geweſener Frau des Stiefſohnes, welche als Schwiegertochter der frühern Ehefrau des Stiefvaters doch nur deren Verſchwägerte, aber nicht deren Verwandte war. Ebenſo verbietet das Römiſche Recht die Ehe zwiſchen Stiefmutter und geweſenen Mann der Stieftochter, welcher als Schwiegerſohn des früheren Ehemannes der Stiefmutter doch wiederum nur deſſen Verſchwägerter, nicht aber deſſen Verwandter war (l. 15. D. de ritu nuptiarum, 23, 2.), desgleichen wird nach Analogie der Affinität verboten, die Ehe zwiſchen dem Manne und der Tochter ſeiner geſchiedenen Frau aus ſpäterer anderweitiger Ehe, ſowie die Ehe zwiſchen einer Frau und dem Sohne ihres geſchiedenen Mannes aus ſpäterer anderweitigen Ehe (l. 12. D. de ritu nuptiarum 23, 2.). Endlich verhindert die Analogie der Schwägerſchaft die Ehe zwiſchen dem Vater und der geweſenen Braut des Sohnes, ſowie die Ehe zwiſchen der Mutter und dem geweſenen Bräutigam der Tochter — ſowie umgekehrt die Ehe zwiſchen dem Sohne und der geweſenen Braut des Vaters u. ſ. w. (l. 12. §. 1. 2. l. 14. §. ultim. D. de ritu nuptiarum 23, 2.).

Das canoniſche Recht kennt den Ausdruck Affinität für das Verhältniß der Ehegatten unter einander nicht, betrachtet vielmehr mit Vollziehung der Ehe alſo mit eingetretenem Beiſchlaf die Eheleute ganz als eine und dieſelbe Perſon (c. 14. C. 35. qu. 2.). Hieraus wird dann die Folgerung gezogen, daß ſämmtliche Verwandten des einen Ehegatten eigentlich auch Verwandte des andern ſeyen. Da hierbei das Hauptgewicht auf die copula carnalis gelegt wird, ſo wird die Affinität auch durch außerehelichen Beiſchlaf (ſogen. affinitas illegitima) begründet (c. 6. C. 35. qu. 2. 3.) und zwar urſprünglich in demſelben Maaße wie durch ehelichen Beiſchlaf begründet. Daher die Affinität nicht ſowohl wie im Römiſchen Recht das Verhältniß des einen Ehegatten zu den Verwandten des andern, als vielmehr das Verhältniß des einen Concumbenten zu des andern Concumbenten Verwandten iſt. Eben daher kann das Ehehinderniß ſelbſt noch nach geſchloſſener Ehe durch Ehebruch mit einer dem Ehegatten verwandten Perſon begründet werden (affinitas superveniens c. 19. 20. C. 32. qu. 7.). Auch erklärt ſich hieraus, daß das Ehehinderniß nicht auf die gerade Linie und Bruder und Schweſter des Concumbenten, wie im Röm. Recht beſchränkt bleibt, vielmehr dieſelbe Ausdehnung und Gradberechnung wie die eigentliche Verwandtſchaft erfährt (c. 3. C. 35. qu. 5.). Hierbei aber iſt das canoniſche Recht nicht ſtehen geblieben. Vielmehr wurde einmal eine Affinität unter gewiſſen Vorausſetzungen ſelbſt zwiſchen den Verwandten der Ehegatten angenommen, welche dem Prinzip der Affinität nach, nicht affines ſeyn können, inſofern die Ehe zwiſchen den in zweiter Ehe erzeugten Kindern der Frau und den Verwandten des erſten Mannes für unzuläßig erklärt wurde (cap. 5. X. de consanguinitate et affinitate 4, 14. vgl. mit C. 35. qu. 10.). Ferner wurden die oben erwähnten auf Analogie mit der Affinität gegründeten einzelnen Ehehinderniſſe des römiſchen Rechts theils zu einer affinitas secundi und tertii generis theils auch auf mehrere Grade der Seitenlinie der verlobten Perſonen ausgedehnt. Indem jedoch Innocentius III. die Ehehinderniſſe wegen Verwandtſchaft in der Seitenlinie mit dem 5. Grade aufhören ließ, wurden auch die Ehehinderniſſe der Affinität in derſelben Weiſe beſchränkt und mit dem Ehehinderniß unter Verwandten der Ehegatten auch das der Affinitas secundi und tertii generis ganz aufgehoben (cap. 8. X. de consanguinitate et affinitate 4, 14.), ſo daß nunmehr auch

die im Röm. Recht zwiſchen Stiefvater und Wittwe des Stiefſohns und die zwiſchen Stiefmutter und Wittwer der Stieftochter verbotene Ehe, nach canoniſchem Recht für zuläßig erachtet wurde (Leipz. Ausg. des Tridentinum von Richter. Rechtsfälle Nr. 100 zu Sess. XXIV. de reform. matrim. von 1721 S. 261). Eine weitere Beſchränkung der Ehehinderniſſe erfolgte durch die Beſtimmung Innocentius III., daß die affinitas superveniens die Ehe nicht mehr annullire (cap. 6. 10. X. de eo qui cognovit consanguineam uxoris 4, 13.). Auch hat das Tridentiniſche Concil das Ehehinderniß der unehelichen Affinität auf den zweiten und die Quaſi-Affinität durch Verlöbniß auf den erſten Grad der Seitenlinie beſchränkt (Trident. Conc. Sess. 24. c. 3, 4. de reformat. matrimonii).

Die evangeliſchen Kirchenordnungen ſtellen ſich gegen das Ehehinderniß der Affinität und Quaſiaffinität gerade ſo wie gegen das Ehehinderniß der Verwandſchaft (*Goesch.*, doctrina de matrimonio Note 116. 118 a). Obwohl ſie daher auch hier eigentlich nur die in den kaiſerlichen und göttlichen Geſetzen (Leviticus) verbotenen Grade aufrecht erhalten wollen (Kurpfälzer K.O. 1563), wird dies Ehehinderniß dennoch erſt allmälig dieſem Prinzip gemäß reducirt. Nur daß man abweichend vom Röm. Recht die uneheliche Affinität fortdauernd ebenfalls berückſichtigt (*J. H. Böhmer*, Jus ecclesiasticum Protestant. Lib. IV. tit. 14. §. 40. 41. Eichh., Kirchenr. Thl. 2. S. 417 Note 42.). Die Rückkehr zum Röm. Recht im Uebrigen brachte mit ſich, daß das Ehehinderniß des Röm. Rechts, aus welchem die Affinitas secundi generis entſtanden war, wiederum anerkannt ward, obwohl ſolches dem heutigen kath. Kirchenrecht wegen der Beſtimmung Innocentius III. unbekannt iſt (Richter, Kirchenr. 4. Aufl. §. 258. Note 20.). In neueren Geſetzgebungen wie im Preuß. Landr. exiſtirt die Affinität als Ehehinderniß überhaupt nur für die gerade Linie, ſo daß alſo die Ehe zwiſchen Schwager und Schwägerin ohne Weiteres zuläſſig iſt. Der Begriff der Quaſi-Affinität aber iſt dieſem Partikularrecht ganz unbekannt (Eichh., Kirchenr. Bd. 2. S. 418.). Wo allein die wirkliche Affinität in der geraden Linie Ehehinderniß iſt, findet auch eine Diſpenſation nicht ſtatt. Dagegen wird von dem Hinderniß in der Seitenlinie der Affinität und von dem der Quaſiaffinität, wo ſelbige überhaupt beſtehen, doch wenigſtens diſpenſirt. Richter, Kirchenr. 4. Aufl. S. 258 Note 24.

11. Ehebruch. 12. Mord. Der Ehebruch, das adulterium, kann in doppelter Weiſe als ein Ehehinderniß erſcheinen. Einmal nämlich, inſofern der wegen Ehebruchs geſchiedene ſchuldige Ehegatte überall nicht wieder heirathen ſoll, wenigſtens nicht ſo lange der unſchuldige ehmalige Ehegatte noch lebt (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 235 und unter E. II. 3.). Außerdem aber verbietet das Röm. Recht die Ehe zwiſchen dem Ehebrecher und derjenigen, mit welcher er die Ehe gebrochen hat, überhaupt und namentlich auch für den Fall, da die Ehe, welche durch Ehebruch verletzt worden war, durch den Tod des unſchuldigen Ehegatten gänzlich aufgelöst ſeyn ſollte (Nov. 134. cap. 12.). Nach canoniſchem Recht der Decretalen (cap. 1. 3. 6. 7. X. de eo, qui duxit in matrimonium quam polluit per adulterium 4, 7.) dagegen wird den Ehebrechern, nachdem die durch das adulterium verletzte Ehe durch Tod des unſchuldigen Ehegatten gelöst iſt, regelmäßig allerdings geſtattet eine Ehe einzugehen, und iſt die neue Ehe nur dann nichtig, wenn ſich die Ehebrecher noch während des unſchuldigen Ehegatten Leben auch noch — in Ausſicht auf den Tod des letzteren — mit einander verlobt, oder wenn beide oder einer von ihnen dem Ehegatten nach dem Leben geſtellt haben. Unabhängig von Ehebruch iſt ein vernichtendes Ehehinderniß vorhanden zwiſchen dem Mörder des Ehegatten und dem überlebenden andern Ehegatten, wenn die Ermordung „insidiis et machinationibus“ des letzteren ausgeführt iſt (cap. 1. X. de conversione infidelium, 4, 33.).

In den meiſten evangeliſchen Kirchen-Ordnungen des 16. Jahrhunderts werden die eben genannten beiden Ehehinderniſſe gar nicht erwähnt, woraus wohl nur zu ſchließen, daß man in dieſer Beziehung eine Aenderung des canoniſchen Rechts nicht für nöthig hielt. Nur in der Genfer K.O. 1541 wird ganz allgemein bemerkt, daß „pour le scandale et les dangers, qui y sont“ die Ehe zwiſchen Ehebrechern überhaupt unzuläßig ſeyn

ſolle und ſomit das ſtrengere Prinzip des Röm. Rechts adoptirt (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 122.). Ganz im Gegenſatz hievon iſt der Niederſächſiſchen KO. 1585 ſelbſt das canoniſche Recht noch zu ſtreng (Göſchen a. a. O. Note 123.). Die ſpätere evangeliſche Praxis und die ſpäteren Geſetzgebungen haben indeß im Allgemeinen das canoniſche Recht nicht nur feſtgehalten, ſondern eher noch, wie z. B. das Preußiſche Recht, verſchärft (Preuß. Landr. Thl. 2. Tit. 1. §. 25 u. f., Eichh., Kirchenr. Bd. 2. S. 378, 379 Note 13—15.).

13. *Cultus disparitas* (Religions-Verſchiedenheit). a. Nichtchriſtliche Religion. Das Röm. Recht verbietet theils indirect die Ehen zwiſchen Heiden und Chriſten, inſofern die Ehen zwiſchen Provincialen und Barbaren unterſagt werden (l. unica Th. C. de nuptiis gentilium 3, 14. Gitzler, Eherecht §. 18. Note 2.), theils direct die Ehen zwiſchen Juden und Chriſten (l. 6. C. de Judaeis et coelicolis 9, 1.) Der Apoſtel Paulus mahnt nur allgemein von der Gemeinſchaft mit Ungläubigen ab (2 Cor. 6, 14.) und beantwortet (1 Cor. 7, 12 f.) die Frage, ob man ſich von dem Ungläubigen, mit welchem man bereits verheirathet ſey, wieder ſcheiden laſſen könne. Hier ſoll der Gläubige, ſo der Ungläubige ſich die Fortſetzung der Ehe gefallen läßt, ſich nicht ſcheiden. Dieſer Fall iſt es auch eigentlich, welchen das canoniſche Recht vor Augen hat, und weſentlich nach der Auffaſſung des Apoſtels entſcheidet. Sofern nämlich eine Ehe unter Nichtchriſten eingegangen iſt und einer der Ehegatten Chriſt wird, ſoll die Ehe, ſobald ſie ohne Gefahr des Glaubens für den chriſtlichen Ehegatten fortgeſetzt werden kann, fortbeſtehen, widrigenfalls aber die Ehe gelöst und ſogar die Eingehung einer neuen Ehe geſtattet werden (C. 28. qu. 1. cap. 7. X. de divortiis 4, 9.). Ein wirklich vernichtendes Ehehinderniß iſt die heidniſche und jüdiſche Religion erſt allmälig durch eine allgemeine Obſervanz geworden (Walter, Kirchenr. 11. Aufl. §. 306. Note 4.). An dieſe letztere Auffaſſung hat ſich die evangeliſche Kirche einfach angeſchloſſen, ungeachtet deſſen, daß Luther die Ehe mit einem Heiden oder Juden einmal für ſtatthaft erklärt hat (Luthers Werke von Walch Bd. 10. S. 756. Richter, Kirchenr. §. 261. Note 4.). So wird namentlich in der Niederſächſiſchen K.O. 1585 (*Goesch.*, doctrina Note 130.) verboten, daß man ſich mit einem Unchriſten und Ungläubigen verheirathe. In den meiſten evangel. K.O. aber ſcheint man, dies ausdrücklich auszuſprechen, für unnöthig gehalten zu haben — denn aus dem Schweigen hierüber umgekehrt auf Zuläßigkeit der Ehe mit Ungläubigen ſchließen zu wollen, iſt um deswillen unſtatthaft, weil ſchon vor Ehen mit nicht orthodoxen Chriſten gewarnt wird und Maaßregeln gegen die Schließung ſolcher Ehen bekannt ſind (ſ. unter B. II. 13. b.). Demgemäß iſt bis in die neueſte Zeit die Ehe mit Ungläubigen, und namentlich mit Juden, als eine nichtige auch in den bürgerlichen Geſetzgebungen behandelt worden. Erſt in dieſem Jahrhundert hat man in einzelnen deutſchen Ländern begonnen, die Ehe zwiſchen Juden und Chriſten für zuläßig zu erklären (Blume, Privatrecht S. 87. Weimarſches Edict 20. Juni 1823. Braunſchw. Geſetz 23. Mai 1848. Hamburger Proviſoriſche Verordnung 25. Sept. 1851). Mit Unrecht jedoch zählt hierher Richter (Kirchenr. §. 261. Note 5.) auch das Meklenburger Recht, da das hierher treffende Edikt 22. Febr. 1812, wenn es überhaupt ordnungsmäßig publicirt iſt, wiederum ſuſpendirt worden iſt. Eine eigenthümliche Bewandtniß hat es mit dem Preuß. Recht. Dieſes nämlich (Landr. Thl. 2. Tit. 1. §. 36.) verbietet die Ehe zwiſchen Juden und Chriſten nicht ausdrücklich, inſofern es nur heißt, daß ein Chriſt mit ſolchen Perſonen keine Ehe ſchließen ſolle, welche nach den Grundſätzen ihrer Religion, ſich den chriſtlichen Ehegeſetzen zu unterwerfen, gehindert würden. Die Praxis iſt aber entſchieden gegen die Ehen zwiſchen Juden und Chriſten (Richter, Kirchenr. 4. Aufl. §. 261. Note 5.), wenigſtens inſoweit als die kirchliche Einſegnung die nothwendige Form der Eheeingehung iſt. In dieſem Sinne ſpricht ſich ein Erlaß der Abtheilung im Miniſterium der geiſtlichen Angelegenheiten für die innern evangeliſchen Kirchenſachen vom 27. März 1849 und ein andrer vom 7. März 1850 aus (Aktenſtücke aus d. Verwaltung dieſer Abth. d. Miniſt. vom 26. Jan. 1849 — 11. Juni 1850. S. 76).

Anders wenn nach der Verordnung vom 30. März 1847 ausnahmsweise eine nicht kirchliche Form der Eheschließung zulässig ist (s. unter C. III. 2. b.)

b. Verschiedene christliche Confession (gemischte Ehe). So gewiß die Verschiedenheit der Religion für Christen mit Nichtchristen gemeinrechtlich ein vernichtendes Ehehinderniß ist, ebenso gewiß ist in der Verschiedenheit nur der christlichen Confession gemeinrechtlich ein vernichtendes Ehehinderniß nicht zu finden; und namentlich besteht ein solches nicht für Ehen zwischen Christen katholischer und evangelischer Confession. An diese Ehen denkt man vorzugsweise, wenn man von gemischten Ehen redet. Die katholische Auffassung dieser Ehen hat sich an die über die Ehen mit häretischen Personen angeschlossen, welche nur gemißbilligt, nicht aber für nichtig erklärt (cap. 14. in VI. de haereticis 5, 2.), ja sogar als Sakramente behandelt werden (Walter, Kirchenr. 11. Aufl. §. 300. Note 11. §. 301. Note 6. §. 324. Note 3. §. 324 a. Note 1.). Seit dem westphäl. Frieden (Art. V. §. 35.) konnte im deutschen Reich der Ausdruck haereticus im juristischen Sinne auf die Evangelischen nicht mehr bezogen und weniger als je die Ungültigkeit einer Ehe zwischen Katholiken und Evangelischen behauptet werden. Von solchen Ehen aber abzurathen oder solche zu mißbilligen, konnte den katholischen Geistlichen dessen ungeachtet um so weniger gewehrt werden, als auch die ältesten evangelischen K.O. namentlich z. B. die Preußische 1544 und Hojaische 1581 (*Goesch.*, doctrina de matr. Note 124—131.) vorschreiben, vor der Trauung den Glauben der Verlobten zu prüfen, und hierdurch ebenfalls Ehen mit nicht orthodoxen Personen, also namentlich auch mit Katholiken mißbilligen. Beide Kirchen betrachten somit eine gemischte Ehe als eine solche, welche besser unterbliebe, als daß sie geschlossen würde. Die wegen der gemischten Ehe der katholischen Kirche gemachten Vorwürfe beziehen sich daher nicht sowohl auf diese Mißbilligung, als vielmehr auf die Bedingungen, unter welchen die katholische Kirche eine solche Ehe dennoch zuläßt.

Das wichtigste Mittel, solche Bedingungen stellen zu können, existirt erst seit dem Tridentinischen Concil. Während nämlich bis dahin (s. unter C. I.) keine Art von Form für die Eheschließung im canonischen Recht geboten war und sich somit häretische Personen durch heimliche Ehen gegen den vor geschloßner Ehe geltend zu machenden Einfluß der Kirche schützen konnten, fordert das Tridentinum (s. unter C. II.) eine Abschließung der Ehe vor dem kompetenten katholischen Pfarrer und zweien oder dreien Zeugen. Wenn die katholische Kirche behauptete, daß sich dieser Bestimmung eigentlich auch alle Evangelischen, selbst wenn sie unter einander eine Ehe eingingen, unterwerfen müßten, so behauptete sie noch viel mehr, daß bei gemischten Ehen eine solche Unterwerfung unter das Tridentinum Platz greifen müsse, sobald nur dasselbe an den betreffenden Orten publicirt und ein kathol. Geistlicher zu haben sey. Zugleich aber nahm man an, daß die Erfüllung der einer gemischten Ehe gestellten Bedingungen weder durch die Autorität des Pfarrers, noch auch selbst durch die des Diöcesanbischofs, vielmehr nur durch die Autorität, des Pabstes gesichert sey, bei welchem um deswillen eine Dispensation gesucht werden müsse. Ueber diese modernen Auffassungen des päbstlichen Stuhls in Betreff gemischter Ehen, wonach also die verschiedene christliche Confession zum Mindesten zu einem öffentlichen aufschiebenden Ehehinderniß gestempelt wird, wird man namentlich in zwei Erlassen Benedikt XIV. belehrt, deren einer eine Declaration zu Sess. 24. de reform. matrim. des Tridentinischen Concils für Holland und Belgien bestimmt ist und in das Jahr 1741 (4. Nov.) gehört (Leipz. Ausg. des Trident. Conc. von Richter S. 324, 325); während der andere in Form eines Breve „Magnae nobis“ im Jahre 1748 nach Polen ergangen ist (Leipz. Ausg. d. Trid. Conc. v. Richter S. 558—560). In jener ersteren Declaration wird ausnahmsweise für die Niederlande nachgelassen, daß die Tridentinische Form weder bei rein evangelischen noch bei gemischten Ehen juristisch nothwendig sey, während außerhalb der Niederlande das oben bezeichnete Prinzip als gemeines Recht festgehalten wird. In dem letzteren Breve wird die Nothwendigkeit der Dispensation und das Dispensationsrecht des Pabstes für einzugehende gemischte Ehen ausdrücklich

bezeugt und zugleich die Voraussetzung angegeben, unter welcher die Dispensation erfolgen solle. Diese Voraussetzung ist keine geringere als die der gänzlichen Abschwörung der Ketzerei in Verbindung mit dem Uebertritt in die katholische Kirche und die der Verheißung, die Kinder in der katholischen Confession erziehen zu lassen. Für den Fall, daß nach den besondern Umständen und Verhältnissen die Abschwörung, bezüglich der Uebertritt würde erlassen werden, soll zum mindesten Caution gegen die Gefahr des Abfalls des katholischen Theiles gefordert werden. An Breven, welche speciell für ganz Deutschland über die gemischten Ehen ergangen wären, fehlt es durchaus (Jakobson, über die gemischten Ehen in Deutschl. S. 20), während dergleichen für einzelne deutsche Territorien allerdings vorhanden sind. So ist vermöge einer Declaration der Congregatio Trid. Conc. die für die Niederlande gegebene Declaration 1765 auf Breslau und 1793 auf das Herzogthum Cleve ausgedehnt worden (Leipz. Ausg. des Trid. Conc. von Richter S. 326 Nr. 177.). Außerdem enthalten die bürgerlichen Partikularrechte besondere Bestimmungen über die gemischten Ehen. Was insbesondere das Preuß. Landr. betrifft (Th. 2. Tit. 11. §. 441 ff.), so sind nach ihm gemischte Ehen nicht nur zweifellos zuläßig, sondern auch ohne Schwierigkeit einzugehen, sofern der kath. Pfarrer, welcher seine Mitwirkung verweigert, es sich gefallen lassen muß, daß solche von irgend einem andern, namentlich einem evangelischen Pfarrer gewährt werde. In Bezug auf die religiöse Erziehung der Kinder besteht die landrechtliche Bestimmung, wonach die Söhne der Religion des Vaters, die Töchter der der Mutter folgen, seit der Declaration vom 20. Nov. 1803 nicht mehr. Vielmehr sollen sämmtliche Kinder in der Religion des Vaters unterrichtet werden, und, hievon abzuweichen, kein Ehegatte den andern durch Verträge verpflichten dürfen, so jedoch, daß, so lange die Eltern über den ihren Kindern zu ertheilenden Unterricht einig sind, Niemand ein Recht hat, den Eltern zu widersprechen (Landr. Th. 2. Tit. 2. §. 78.). Die Anwendung dieser bürgerlichen Gesetze hat in den einzelnen Diöcesen Preußens (wegen Breslau, Ermeland, Kulm, Gnesen und Posen. Jakobson, üb. d. gemischten Ehen S. 29 Note 1., S. 46 Note 1., S. 42, 43, 44, 46) bis zum Jahre 1815 keine Schwierigkeiten gefunden oder die etwa von den Bischöfen erhobenen Schwierigkeiten wurden beseitigt. Erst mit dem Jahre 1815, d. h. mit Erwerbung der ehemaligen Erzstifte Trier und Köln, fanden auch in Preußen und zwar hauptsächlich deshalb die gemischten Ehen Schwierigkeiten, weil in den neuerworbenen Gebieten eine viel strengere Praxis galt als in den alten Provinzen und es unzuläßig erschien, in den verschiedenen Theilen der Monarchie ganz verschiedene Grundsätze zu befolgen, zumal wenn diese verschiedenen Theile geographisch nahe an einander gränzten. Zunächst und zwar unterm 17. Aug. 1825 versuchte die bürgerliche Gewalt die Ungleichheit durch Ausdehnung der Verordnung von 1803 und der milden Praxis auch auf die neuen Provinzen aufzuheben. Dieser Versuch aber mißlang, sofern man die Bischöfe ohne vorangegangene Verhandlungen mit dem päbstlichen Stuhl zur Befolgung jener Verordnung nicht zu bestimmen vermochte. Das von Pius VIII. unterm 25. März 1830 erlangte Breve aber war den Worten nach viel zu streng, um den Wünschen der Regierung zu entsprechen. Daher suchte man wenigstens über eine milde Anwendung derselben mit den Bischöfen sich zu verständigen, und fand hiezu den Kölner Erzbischof Spiegel zu Desenberg bereit (Darlegung des Verfahrens der preußischen Regierung gegen den Erzbischof von Köln, Berlin 1838), dessen Ansichten sich im Jahre 1834 die Suffraganbischöfe von Trier, Münster und Paderborn anschlossen. Demgemäß ergingen Instructionen an die General-Vicariate und Hirtenbriefe an die Pfarrer, wonach jeder Pfarrer ohne Einholung einer Dispensation der Eingehung einer gemischten Ehe assistiren dürfe und, statt ein Versprechen für die katholische Erziehung der Kinder zu fordern, mit dem katholischen Theile nur eine Prüfung in Hinsicht auf seine religiösen Gesinnungen anstellen solle. Diese Prüfung aber war nichts anders als eine Form des ohnedies in deutschen Diöcesen vor der kirchlichen Einsegnung gebräuchlichen Braut-Examens (Richter, Kirchenr. §. 264. Note 1.) und zur Wahrung der Interessen der katholischen Kirche eigentlich nur dann von Bedeutung, wenn die Braut

katholiſch war, da im Falle der katholiſchen Confeſſion des Mannes die Kinder auch nach der Verordnung von 1803 ſämmtlich ohne Weiteres der katholiſchen Kirche zufielen und noch zufallen. Nur wenn bei Vorhaltung des Umſtandes — daß ſämmtliche Kinder aus der Ehe mit dem evangeliſchen Bräutigam evangeliſch werden würden — die Braut ſich leichtfertig und gleichgültig („inexcusabilis temeritas“) gegen das katholiſche Religionsbekenntniß zeige, ſollte die Einſegnung oder, was daſſelbe ſagt, die kirchliche Trauung verweigert und die Theilnahme des Pfarrers auf die ſ.g. passiva assistentia beſchränkt werden, d. h. auf die Vornahme der Proclamation und auf die bloße Annahme des Eheconſenſes, welche im Pfarrhauſe oder in der Sakriſtei, nicht aber in der Kirche, erfolgen ſolle, und nach Vorſchrift des Trident. Concils die juriſtiſch allein nothwendige Form für die Abſchließung der Ehe iſt. Zugleich ſollte in einem ſolchen Falle der Pfarrer literae dimissoriales dahin ausſtellen, daß die Proclamation geſchehen und ein trennendes Ehehinderniß nicht bekannt geworden ſey, vermöge deren die Verlobten bei einem evangeliſchen Geiſtlichen die Trauung nachſuchen könnten. Mit Hülfe dieſer Inſtructionen und Hirtenbriefe geſtaltete ſich nun auch in den neuen Provinzen dieſelbe milde Praxis bei gemiſchten Ehen, welche in den alten ſchon bekannt geweſen war, bis der Widerſtand des Erzbiſchofs Droſte-Viſchering im Jahre 1837 dieſe Praxis wiederum und zwar nicht bloß in den neuen, ſondern auch in den alten Provinzen, deren Biſchöfe ſich dem Kölner Erzbiſchof anſchloſſen, ſtörte, und von Neuem das Verſprechen, die Kinder katholiſch erziehen zu laſſen, gefordert, widrigenfalls nur paſſive Aſſiſtenz geleiſtet wurde (ſ. die Schrift „das Verfahren der preuß. Regierung ꝛc.“ und Jakobſon, gemiſchte Ehen S. 51). Ganz neuerdings hat man ſich indeſſen nicht einmal an einem Verſprechen der genannten Art genügen laſſen, vielmehr ſich der ältern Praxis noch mehr genähert. Unterm 15. März 1853 hat nämlich der Biſchof Arnoldi zu Trier, und zwar wie es ſcheint auf Grund eines bis jetzt noch nicht veröffentlichten päbſtlichen Breve, in einem Hirtenbrief an ſeine Diöceſanpfarrer, jede Aſſiſtenz bei gemiſchten Ehen unterſagt, bevor nicht päbſtlicher oder biſchöflicher Diſpens eingeholt und alsdann ein eidliches Verſprechen, die Kinder katholiſch erziehen zu laſſen, abgegeben ſey. Aber ſelbſt, wenn dieſe beiden Vorausſetzungen eingetreten, ſolle doch weder eine Proclamation noch auch eine kirchliche Einſegnung zuläßig ſeyn und ſomit nicht einmal alles das geleiſtet werden, was bisher noch zu dem Begriff der paſſiven Aſſiſtenz gerechnet worden war, denn die Proclamation hatte man bisher immer noch als zur paſſiven Aſſiſtenz gehörig, betrachtet (Reyſcher in der Zeitſchrift für deutſches Recht. Bd. 14. Heft 1. 1853. Der Erlaß des Biſchofs Arnoldi u. ſ. w. S. 68 f.). Seitens der weltlichen Gewalt iſt bis jetzt hiergegen nur eine Erklärung des Königs vom 1. Juni 1853 bekannt geworden, in welcher derſelbe in ſeiner Eigenſchaft eines oberſten Heerführers jeden Offizier der Armee, der dem in jenem Hirtenbrief geſchehenen Anſinnen nachkomme, mit Entlaſſung aus dem Heere bedroht.

Durch dieſe neueren Vorgänge iſt begreiflicher Weiſe das im Preußiſchen Staat für die gemiſchten Ehen beſtehende rechtliche Prinzip nicht alterirt worden. Vielmehr gilt fortdauernd das Verſprechen in Anſehung der religiöſen Erziehung der Kinder juriſtiſch für unverbindlich und ſteht nach einem Reſcript vom 20. Januar 1817 ebenfalls fortdauernd feſt, daß der katholiſche Pfarrer, welcher die kirchliche Einſegnung verweigert, dieſe Weigerung ſchriftlich erklären ſoll, und daß dieſe ſchriftliche Weigerung als literae dimissoriales gilt, durch welche die Competenz des evangeliſchen Pfarrers für die Einſegnung begründet wird (Gitzler, Eherecht §. 32. Note 13.). Damit jedoch iſt nicht geſagt, daß der evangeliſche Pfarrer zur Einſegnung einer ſolchen Ehe genöthigt werden dürfe, denn wenn ſolches nach dem Landrecht allerdings gerechtfertigt ſcheinen könnte, ſo würde dies doch nicht zu der Kabinetsordre des Jahres 1846 paſſen, welche die Weigerung eines evangeliſchen Pfarrers, geſchiedene Ehegatten einzuſegnen, als ein Recht des Gewiſſens reſpectirt (Gitzler, Eherecht S. 63 Note 1. und unter C. III. 2. a.).

Was die Behandlung der gemiſchten Ehen in den beiden größten katholiſchen Staaten Deutſchlands — Oeſterreich und Baiern — betrifft, ſo beruht ſolche in dem letzteren

auf einem Breve Gregor XVI. vom 27. Mai 1832 und einer demgemäß gegebenen Instruction des Kardinals Bernetti vom 12. Sept. 1834. Für das erstere existirt eine apostolische Instruction des Kardinal-Staats-Secretärs Lambruschini an die Erzbischöfe und Bischöfe der deutsch-österreichischen Staaten vom 22. Mai 1841. Dort wie hier ist im Wesentlichen der Standpunkt des Breve Pius VIII. für Preußen festgehalten und die Assistentia passiva das Aeußerste, was, im Falle das Versprechen, die Kinder katholisch erziehen zu lassen, geweigert wird, der katholische Pfarrer leisten darf.

III. Dispensation von Ehehindernissen. Die Dispensation bezieht sich überhaupt nur auf gewisse öffentliche — sey es vernichtende, sey es aufschiebende — Ehehindernisse, da, wie aus dem Obigen erhellet, gewisse öffentliche Ehehindernisse indispensable sind und da die Geltendmachung der privaten Hindernisse ihrem Begriffe nach den Interessenten selbst überlassen bleibt. In beiden Kirchen erfolgt die Dispensation vom Kirchenoberen, oder bei bürgerlichen Hindernissen von der bürgerlichen Obrigkeit. In der katholischen Kirche ist für alle vernichtenden Ehehindernisse und für das aufschiebende Ehehinderniß der Ketzerei der Pabst allein zur Dispensation befugt. In allen übrigen Fällen ist der Bischof competent. Ausnahmsweise tritt seine Competenz auch in den dem Pabste reservirten Fällen, bei geheimen Ehehindernissen, wenn Gefahr im Verzuge, wenn der päbstliche Stuhl unzugänglich und kraft besonderer päbstlicher Vollmachten, Facultates, ein. Diese werden dann alle fünf Jahr erneuert und deshalb Facultates quinquennales oder Indulta quinquennalia genannt. Die vom Pabste wie vom Bischof ertheilten Dispensationen setzen indeß immer genügende Gründe — z. B. Abstellung eines Aergernisses, Beilegung von Feindschaften in Familien, bereits erfolgte Schwängerung, überreifes Alter der Braut u. s. w. — voraus (Permaneder, Kirchenr. §. 407.). In der evangel. Kirche ertheilt die Dispensation je nach der Wichtigkeit der Fälle der Landesherr, die Consistorien oder Superintendenten (so schon nach den KO. des 16. Jahrh. *Goesch.*, doctrina de matrim. Note 151. 152. 153.). Sofern der Landesherr in seiner Eigenschaft als Kirchenoberer überhaupt zu dispensiren befugt ist, ist er hiezu auch in den ihn selbst betreffenden Verhältnissen berechtigt, obwohl der Gebrauch besteht, in solchen Fällen ein theologisches Bedenken einzuholen (Eichh., Kirchenr. Thl. 2. S. 65 Note 6.). Bei bürgerlichen Ehehindernissen, von denen kraft Landeshoheit dispensirt wird, fällt auch dieser Gebrauch fort. In Preußen insbesondere steht seit der die Ressort-Verhältnisse der Provincialbehörden für das evangelische Kirchenwesen betreffenden Verordnung vom 27. Juni 1845 zunächst den Consistorien das Dispensationsrecht zu und bildet seit dem Erlaß vom 29. Juni 1850 der evangelische Oberkirchenrath hierfür die höhere Instanz (Aktenstücke aus der Verwaltung des evangel. O.-Kirchenraths. Berl. 1851. Heft 1. S. 2).

C. Form der Eheschließung. I. Aelteres canonisches Recht. Begriff der Winkelheirath, *matrimonium clandestinum*, im Gegensatz der förmlich geschlossenen Ehe. Der materielle Inhalt der Eheschließung ist die gegenseitige Erklärung von Mann und Frau, sofort mit dieser Erklärung die Ehe zu beginnen. Das canonische Recht führt (cap. 31. X. de sponsalibus et matrimoniis 4, 1. cap. 3. X. de sponsa duorum 4, 4.) als Beispiel einer eigentlichen Eheerklärung an „ego te accipio in meam“ und „ego te accipio in meum,“ wobei also die Präsensformen gebraucht die verba de praesenti gestellt sind. Hiermit erläutert sich, warum der Ausdruck sponsalia de praesenti mit Eheerklärung gleichbedeutend ist, und daß im canonischen Recht für die Erklärung, welche wir gegenwärtig vorzugsweise als Eheverlöbniß bezeichnen, der Ausdruck sponsalia de futuro gebraucht wird, weil durch dasselbige nur versprochen wird, dereinst eine Ehe mit einander eingehen zu wollen („ego te recipiam in meam“ und „ego te in meum“). Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Unterschied zwischen sponsalia de praesenti und sponsalia de futuro ein in der Natur der Sache liegender ist, welcher durch kein positives Recht aufgehoben werden mag. Wenn daher Manche (wie z. B. Richter, Kirchenr. §. 271.) behaupten, daß durch das Trident. Concil, soweit selbiges publicirt sey, dieser ganze Gegensatz unpraktisch geworden, so ist dies in solcher Allge-

meinheit nicht gegründet. Es hat ſich vielmehr nur die Terminologie geändert und die juriſtiſche Bedeutung modificirt (ſ. unter C. II. u. V.). Nach älterem canoniſchem Recht nämlich exiſtirt gar keine juriſtiſch nothwendige Form der Eheſchließung. Es bedarf daher (cap. 25. X. de sponsalibus et matrimoniis 4, 1.) nicht einmal einer wörtlichen Erklärung. Wird das Vorhandenſeyn einer Ehe angezweifelt, ſo kommt es nur darauf an, den allgemeinen Proceß-Regeln gemäß zu beweiſen, daß der Eheconſens vorhanden ſey (cap. 9. X. de sponsalibus et matrimoniis 4. 1. cap. 2. X. de clandestina desponsat. 4, 3.). Damit ſteht nicht im Widerſpruch, wenn früh ſchon den Verlobten eine benedictio sacerdotalis in ecclesia (c. 2. 3. 4. 5. 6. C. 30. qu. 5.) zugemuthet und dann, wenn ſelbige erbeten iſt, der Gemeinde die Abſicht der Verlobten, eine Ehe einzugehen, förmlich proclamirt (Proclamatio) wird, damit die Gemeinde die ihr etwa bekannten Ehehinderniſſe zur Kenntniß der Kirche bringe (cap. 27. X. de sponsalibus 4, 1. cap. 3. [Innocent. III.] X. de clandestina desponsatione 4, 3.). Jede nicht proclamirte und nicht eingeſegnete Ehe heißt techniſch heimliche Ehe clandestina desponsatio, matrimonium clandestinum, Winkelehe, Winkelheirath, auch wenn ſie factiſch im Uebrigen nicht im Geheimen geſchloſſen ſeyn ſollte (cap. 3. X. de clandestina desponsatione 4. 3. Vgl. auch J. H. Böhmer, jus ecclesiasticum Protest. Tom. III. pag. 1282. Eichh. Kirchenr. Thl. 2. S. 312). Sie wird von der Kirche zwar gerügt, weil durch ſie die kirchliche Einſegnung und Einholung der Genehmigung der Conſensberechtigten Perſonen und namentlich der Eltern umgangen und überhaupt die Berückſichtigung von Ehehinderniſſen erſchwert wird, keineswegeſ aber für juriſtiſch nichtig erachtet, vielmehr ſogar wider den Willen der Eheleute aufrecht erhalten (Walter, Kirchenr. §. 298.). Es werden aber ferner ſogar Ehen, welche in dem factiſchen Sinne heimliche ſind, daß Niemand außer den Ehegatten ſelbſt von ihnen Kenntniß hat, als gültige Ehen behandelt und gehen eben deshalb auch bloße Eheverlöbniſſe, einfache sponsalia de futuro, ſofort in eigentliche Ehe über, wenn die Verlobten mit einander concumbiren, weil dieſe Thatſache als eine unzweifelhafte, wenn gleich ſtillſchweigende und formloſe Erklärung der Verlobten gilt, die bereits beabſichtigte Ehe nunmehr auch wirklich zu beginnen (cap. 30. X. de sponsalibus et matrimoniis 4, 1.).

II. Tridentiniſches Concil. Beſtimmungen deſſelben über Winkel-Ehen, Winkel-Heirathen, *matrimonia clandestina*. Die Beſtimmungen des Trident. Concils ſchließen ſich zwar an das cap. 3. Innocentii III. X. de clandestina desponsatione 4, 3.) an, ſind aber dennoch nicht ſowohl darauf gerichtet, die heimlichen oder Winkelehen im techniſchen Sinne zu verhindern, als vielmehr die factiſch heimlichen Ehen unmöglich zu machen. Dieſer Zweck wird vollſtändig erreicht, inſofern, wenn der Eheconſens nicht vor dem competenten Pfarrer (über die Controverſe, ob die Incompetenz des Pfarrers die Ehe annullire, Gitzler, Eher. S. 124 Note 21.) und zweien oder dreien Zeugen erklärt wird, gar keine Ehe entſteht, der Contract ein nichtiger iſt. Trid. Conc. Sess. 24. cap. 1. de reform. matrim.: „qui aliter quam praesente parocho vel alio sacerdote de ipsius parochi seu ordinarii licentia et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt, eos sancta synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit et hujusmodi *contractus irritos et nullos esse* decernit, prout eos praesenti decreto irritos facit et annullat.“ Daher verſteht es ſich von ſelbſt, daß sponsalia de futuro durch bloßen Concubitus nicht mehr in sponsalia de praesenti, in eigentliche Ehe verwandelt werden können, ſondern daß es auch in ſolchem Falle einer Erklärung vor competenten Pfarrer und Zeugen annoch bedürfe, woher ſich denn auch das Verſchwinden jener beſondern Terminologie im heutigen katholiſchen Kirchenrecht, welches nunmehr unter sponsalia immer nur eine Uebereinkunft auf künftige Ehe verſteht, erklärt. Die Möglichkeit aber, eine heimliche Ehe im techniſchen Sinne, d. h. ohne Proclamation und kirchliche Einſegnung zu ſchließen, iſt durch die Beſtimmung des Trident. Concils nicht genommen. Denn obwohl das Concil nicht nur die Vornahme der Proclamation und die öffentliche Einſegnung in der Kirche, ſondern auch die Eintragung in vom Pfarrer zu führende Kirchenbücher regelmäßig fordert und namentlich die unterlaſſene Pro-

clamation bestraft, so erklärt sie dennoch eine ohne Proclamation, Einsegnung und Eintragung geschlossene Ehe keineswegs für nichtig. Die plötzliche Erklärung des Eheconsenses vor dem nur zufällig anwesenden, vielleicht sogar widerstrebenden und protestirenden Pfarrer und Zeugen gründet eine gültige Ehe. Es genügt also recht eigentlich die bloß passive Assistenz des Pfarrers, wie man sie neuerdings genannt hat (s. unter B. II. 13 b.). Da nun aber zu Ende des cap. 1. Trid. Conc. Sess. 24. de reform. matrim. die ganze Bestimmung über die Form der Ehe ausdrücklich von der Publikation des Tridentinum abhängig gemacht ist, gilt das ältere canonische Recht von der völligen Formlosigkeit der Ehe auch jetzt noch überall, wo eine solche Publikation nicht erfolgt ist. Z. B. in den meisten deutschen Ländern, welche nach dem Besitzstand des Jahres 1624 — annus decretorius — als evangelische gelten, wenn nicht hier besondre partikularrechtliche Bestimmungen weltlicher Obrigkeit oder besondre Gewohnheiten ein Andres mit sich bringen.

III. Evangelische Kirche. 1. Proclamation. Einsegnung. Winkelehe. *Tempus clausum.* Wenn nach dem zuletzt Bemerkten nicht einmal die Katholiken in den evangelischen Ländern, in welchen die Publikation des Tridentinum unterblieben ist, an die Eheform des Tridentinum gebunden sind, so ist dies in Ansehung der Evangelischen noch viel weniger der Fall, da diesen ja das Tridentinum, welches sie beharrlich recusirten und seit dem westphälischen Frieden auch von Rechtswegen recusiren konnten, überall nicht publicirt werden durfte (s. unter B. II. 13. b.). Für die Evangelischen galt vielmehr in diesem Punkte das ältere canonische Recht (s. unter C. I.) so lange fortdauernd als ein recipirtes Recht, als es durch besondere partikuläre Normen nicht verändert ward. Daher kennt das gemeine evangel. Kirchenrecht überhaupt keine bestimmte Form für die Ehe (Richter, Kirchenr. §. 265. Note 9. 4. Aufl. Puchta in Richters Zeitschr. f. Recht u. Politik d. Kirche Heft 1. S. 113. 114. u. ebendas. Heft 2. S. 190. Twesten; wegen der ältern entgegengesetzten Ansicht, welche die Einsegnung als die gemeinrechtliche Form der Eheeingehung in der evangel. Kirche betrachtet, s. Eichh., Kirchenr. Thl. 2. S. 230) und hält somit nicht nur die Winkelehen im technischen Sinn, sondern auch die factischen Winkelehen an sich für vollkommen gültige Ehen. Die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche sprechen sich über die Förmlichkeiten der Eheeingehung gar nicht, die meisten ältesten Kirchenordnungen aber nur, indem sie das ältere canonische Recht wiederholen, aus. Daher finden sie nicht nur in der kirchlichen Einsegnung lediglich eine Bestätigung der an sich schon bestehenden Ehe (Nördling. Reform. 1525, Würtemb. E.O. 1537, Sächs. K.O. 1539, Schleswig-Holsteinsche 1542, Schwäb. Hallsche und Osnabrügsche 1543, Acta synodi Wesaliensis 1568, Brandenburgsche 1573, bei *Goesch.*, doctrina de matrim. Note 162. 167. 184a. 185. 186. 187. 189. 192. 194.), sondern lassen auch die sponsalia de futuro durch bloßen Concubitus in Ehe übergehen (Würtemb. E.O. 1553 u. Goslarsche Konsistorial-Ord. 1555 bei Göschen a. a. O. Note 162. 190.) Wo aber besondere Formen als nothwendig zur Abschließung der Ehe vorgeschrieben werden, liegt einer solchen Vorschrift nur eben die Tendenz zum Grunde, aus welcher die Bestimmungen des Tridentinum in diesem Punkte hervorgegangen sind — nämlich nur die, die faktisch heimlichen Ehen durch eine sey es kirchliche, sey es bürgerliche Form zu verhindern. So schreibt die Zürcher E.O. (Chorgerichtsordnung) 1525 als eine zur Abwendung betrügerischer Anfechtungen geeignete Form der Eheeingehung die kirchliche Einsegnung vor. So kommt seit der Reformation sowohl in Holland als Schottland eine bürgerliche Form der Eheabschließung als nothwendig vor, dort vor dem Magistrat — hier vor zweien Zeugen (Blume, System des in Deutschland geltenden Privatrechts, Bonn 1852 S. 103). Just. H. Böhmer (jus ecclesiasticum Protestantium Tom. III. p. 291) erzählt sogar von einem im Jahr 1713 vorgekommenen Rechtsfall, in welchem eine dem holländischen Rechte gemäß von einem Holländer in Leipzig geschlossene Ehe dort für gültig anerkannt worden sey (vgl. *Leyseri* medit. ad Pand. Tom. V. pag. 106). In Schottland genügte die vor Zeugen gegebene Eheerklärung ohne vorangegangenes Aufgebot und ertheilten Consens der Eltern und wurden deshalb dort auch so

viele Ehen von Engländern geſchloſſen, ſeit unter Georg II. die in England geſchloſſenen Ehen nothwendig proclamirt und kirchlich eingeſegnet werden mußten, doch aber die Rechtſprechung den Grundſatz befolgte, die Form der Eheſchließung nach dem Orte der Eingehung zu beurtheilen. Die Wahl des ſchottiſchen Ortes Gretna-Green gerade für die Abſchließung ſolcher Ehen erklärt ſich daher nicht aus einem beſondern Privilegium dieſes Orts, ſondern lediglich aus der nahen Lage deſſelben an der Gränze und großen Heerſtraße von London (vgl. Daniels, die Civilſtandsgeſetzgebung für England und Wales im Auftrage eines hohen Juſtiz-Miniſteriums deutſch bearbeitet. Berl. 1851 bei Mylius S. 16, 17). — Wenn nun auch allerdings die Mehrzahl der älteſten evangeliſchen Kirchenordnungen und Rechte die kirchliche Einſegnung entweder gar nicht als nothwendige Eheeingehungsform kennen, oder nur zu einem bürgerlichen Zweck, ſo fehlt es doch auch nicht an ſolchen Kirchenordnungen, welche nicht nur aus Zweckmäßigkeitsgründen, ſondern auch als ein jus divinum, die kirchliche Einſegnung allerdings fordern. Die Baſeler K.O. 1529, Heſſiſche 1532, Kaſſeler 1539, Frankfurter Liturgie 1554, Kurpfälziſche K.O. 1563, ſo wie die reformirten Bekenntniſſe gehören dahin (Göſch., a. a. O. Note 195. 196. Richter, Kirchenr. §. 265. Note 5.). Dieſe letztere Anſicht geht allmählig zwar nicht als ein jus divinum, aber doch in ſoweit in alle ſpäteren Partikularrechte Deutſchlands über, als die kirchliche Einſegnung — bürgerlich betrachtet — als weſentliche Form der Ehe ausdrücklich beſtimmt oder ſtillſchweigend angenommen wird. Die ſchon in den Decretalen enthaltene, in dem Tridentinum wiederholte Vorſchrift, an mehreren auf einander folgenden Sonntagen vor der kirchlichen Einſegnung die beabſichtigte Eheſchließung zu proclamiren, findet ſich in allen alten wie neuen Kirchenordnungen repetirt (Göſch., a. a. O. Note 172—183.). Deren Unterlaſſung aber iſt in Deutſchland nur ein aufſchiebendes und diſpenſables Ehehinderniß. (Eichh., Kirchenr. Thl. 2. S. 323.)

Dabei wird als Regel feſtgehalten, daß die Einſegnuug in der Kirche erfolge (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 199). Haustrauungen ſind nur in Nothfällen oder kraft Diſpenſation oder Privilegien zuläſſig (Richter, Kirchenrecht §. 265, Note 17). Die Incompetenz des Pfarrers annullirt, abweichend von der Auffaſſung des Tridentiniſchen Concils, die Ehe nicht (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 204. Preuß. Landr. Th. II. Tit. 1. §. 168, 169). Dagegen iſt gemeinrechtlich auch in der evangeliſchen Kirche das der katholiſchen Kirche bekannte tempus clausum (Göſch. a. a. O. Note 132—140) für die Advents- und Faſtenzeit, wiewohl in Particularrechten mehrfach modifizirt, beibehalten worden, wonach zwar die Abſchließung bezüglich Einſegnung der Ehe (Trauung) in dieſer Zeit an ſich zuläſſig, dazu aber doch Diſpens von den Conſiſtorien einzuholen iſt, damit die Behörde ſich der Abhaltung einer ſtillen Hochzeit verſichern könne (Richter, Kirchenrecht §. 265, Note 18) und von dieſem Geſichtspunkte aus wird das tempus clausum in beiden Kirchen als öffentliches aufſchiebendes, wiewohl diſpenſables Ehehinderniß betrachtet.

2. Diſpenſation von der Einſegnuug. a) Zweite Ehe (Annus luctus). Iſt die Einſegnung in Partikularrechten eine wenn auch weſentliche, doch eine nur durch bürgerliche Autorität beliebte Form, ſo kann auch die juriſtiſche Möglichkeit einer Diſpenſation Seitens der bürgerlichen Gewalt nicht in Abrede genommen werden (Puchta in Richters Zeitſchrift für Recht und Politik der Kirche a. a. O. S. 114. Ebenda Tweſten S. 19), ganz abgeſehen davon, daß der evangeliſchen Obrigkeit auch in ihrer kirchenregimentlichen Eigenſchaft ein Diſpenſationsrecht zuſteht (ſ. unter B. III.). Als Grund einer ſolchen Diſpenſation wird von den Kirchenrechtslehrern namentlich angeführt das Aergerniß, welches durch Trauung ſolcher Perſonen zu befürchten ſtände, die lange Zeit ungetraut wie Mann und Frau zuſammen gelebt hätten (Puchta a. a. O. S. 114). Dagegen liegt kein Grund vor, von der Form der Trauung zu diſpenſiren, bezüglich ſie zu verſagen, wenn rechtskräftig geſchiedene Ehegatten ſich zum zweiten Mal mit einander verheirathen wollen, oder wenn Jemand zu einer zweiten Ehe mit einer andern Perſon ſchreitet, nachdem die erſte Ehe durch Tod oder Scheidung gelöst iſt. — Denn

wenn die katholische Kirche, weil sie in der zweiten Ehe eine Art Bigamie findet, dieselbe zwar zuläßt, aber doch, zumal bei einer zur zweiten Ehe schreitenden Wittwe, die benedictio sacerdotis versagt, so hängt dies theils mit einer gewissen ascetischen Auffassung, theils mit der Idee des Sakraments zusammen, welches Beides mit Entschiedenheit Seitens der Evangelischen verworfen ist (Puchta a. a. O. S. 114. Richter, Kirchenrecht §. 270, Note 6). Es scheint hier jedoch ähnlich wie bei den Ehehindernissen wegen der Verwandtschaft gegangen zu seyn, insofern man des von der katholischen Ansicht abweichenden Prinzips an sich ungeachtet, doch erst allmählig eine diesem entsprechende Praxis einführte und erklärt sich hieraus z. B. die Bestimmung der Würtemberger E.O. von 1553, daß geschiedene Eheleute, welche sich wiederum verheirathen wollen, nicht eingesegnet werden (Gösch. a. a. O. Note 200[a] und 234), deßgleichen die Bestimmung der Goslarschen Consistorial-Ordnung von 1555, der Brandenburger Visitat.-Ordnung von 1573 und der Braunschweig-Grubenhagen K.O. von 1581, daß die zweite Ehe des unschuldig geschiedenen Ehegatten weder proclamirt noch eingesegnet werden solle (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 183, 200, 200[a]), während die Einsegnung der Ehe einer Wittwe ausdrücklich verordnet wird, z. B. in der Caßler K.O. von 1532, in der Kölner Reformation von 1543, Kurpfälz. von 1563, Leiningensche Polizei-Ordnung von 1560 (Gösch. a. a. O. Note 196, 138[b], 201). — Anders verhält sich die Sache, wenn in neuerer Zeit die Einsegnung der Ehe einer geschiedenen Person nicht deßhalb verweigert worden ist, weil sie überhaupt geschieden, vielmehr weil die Scheidung aus einem nicht schriftmäßigen Grund erfolgt sey. Solche Weigerungen sind namentlich in Preußen, dessen Gesetzgebung die Ehescheidung sehr erleichert hat, vorgekommen. Hierauf bezieht sich eine Kabinets-Ordre vom 30. Januar 1846, welche durch ein Ministerial-Rescript vom 24. Februar 1846 zur öffentlichen Kenntniß gebracht ist. Hiernach soll gegen die einzelnen Geistlichen, wenn sie die Trauung geschiedener Ehegatten verweigern, bis auf Weiteres mit Zwangs- und Strafmaßregeln, welche nach dem Landrecht zur Noth gerechtfertigt erscheinen könnten (Gitzler, Eherecht S. 63, Note 1), nicht eingeschritten, dagegen den Verlobten durch Ausstellung allgemeiner Dimissorialien Seitens der Consistorien geholfen werden. Der Sinn aber solcher allgemeinen Dimissorialien ist, daß auf Grund derselben jedweder Geistlicher, welchen die Verlobten zur Einsegnung zu bestimmen vermögen, als dazu rechtlich befugt betrachtet wird. In Folge dieser Kabinets-Ordre hat die Praxis den hierher treffenden Bedenken der Geistlichen je länger je mehr Rechnung getragen. Unter anderm erkennt man dies aus einem Erlaß des Ober-Kirchenraths an das Consistorium zu Stettin vom 15. Juli 1852, welcher in den Aktenstücken aus der Verwaltung des evangelischen Ober-Kirchenraths abgedruckt ist (Fünftes Heft. Berlin 1852. S. 13—16). Es sollen diesem Erlaß gemäß die Umstände jedes einzelnen Falles wohl erwogen werden und darnach das Consistorium bestimmen, ob allgemeine oder speciell auf einen bestimmten Geistlichen lautende Dimissorialien zu ertheilen seyen. Kein Geistlicher aber ist dieser generellen oder speciellen Dimissorialien halber verpflichtet, die Einsegnung vorzunehmen und wird überhaupt die unbedingte Nöthigung, jeden geschiedenen Ehegatten zur Wiederverheirathung zu verhelfen, in Abrede genommen. Dagegen legt jener Erlaß dem ursprünglich competenten Pfarrer, wenn das Consistorium die Ehe überhaupt für zuläßig erachtet, wenigstens die Pflicht des Aufgebots in einer vom Consistorium zu normirenden Form auf. Man scheint jedoch in jüngster Zeit selbst diese Auflage den competenten Geistlichen nicht mehr zugemuthet zu haben.

Wenn unter den angegebenen Voraussetzungen Bedenken gegen eine Wiederverheirathung erhoben werden, weil solche den in der heiligen Schrift ausgesprochenen Grundsätzen über Scheidung zuwider sey, so wird wenigstens für eine gewisse Zeit jeder Wittwe und jeder geschiedenen Frau aus rein bürgerlichen Gründen die zweite Ehe versagt. Weder die eine noch die andere soll nach römischem Recht (l. 9. C. de repudiis 5, 17.) vor Ablauf des ersten Jahres nach dem Tode des Mannes oder nach erfolgter Scheidung sich wieder verheirathen „ne quis de prole dubitet“, weil sonst Zweifel entstehen

könnten, ob das im ersten Jahre nach gelöster Ehe geborne Kind von dem frühern oder dem neuen Ehemann gezeugt sey. Bei der geschiedenen Frau fällt das in dem bezeichneten Umstand liegende öffentliche aufschiebende Ehehinderniß mit eingetretener Niederkunft fort. Nicht so bei der Wittwe, welche, auch abgesehen von der dubitatio de prole, dem Andenken des Verstorbenen ein Trauerjahr schuldet, daher das tempus oder annus luctus noch ein besonderes öffentliches aufschiebendes Ehehinderniß ist. In dem Gesagten liegt schon, daß die mit Nichtachtung des tempus luctus geschlossene Ehe keineswegs nichtig sey. — Das römische Recht straft aber in diesem Falle die Wittwe mit Infamie und allerhand Vermögensstrafen. Diese Strafen sind jedoch im kanonischen Recht (cap. 4. 5. X. de secundis nuptiis 4, 21.) und somit in der katholischen Kirche das Ehehinderniß überhaupt aufgehoben worden (*Goesch.*, doctrina de matrim. pag. 39). Die evangelischen Kirchenordnungen sind dagegen zum römischen Recht zurückgekehrt, bestimmen aber theils den Zeitraum etwas anders, theils muthen sie die Beobachtung einer Trauerzeit oder einer Wartezeit nach geschehener Scheidung aus Schicklichkeitsgründen selbst dem Manne zu (Solms-Braunfelsische K.O. von 1582. Preuß. Consistor.-Ordn. von 1584. Emdener Synodal-Akten von 1571. Würtemb. Ehe-Ordnung von 1537 bei Göschen a. a. O. Note 141—195, 230. Preuß. Landrecht II. 1. §. 22. Gitzler, Eherecht S. 71).

b) Gewissensehe. (Morganatische Ehe, Mißheirath, salische Ehe, Ehe zur linken Hand und ungleiche Ehe s. unter dem Art. morganatische Ehe.) Mit der Frage von der Zulässigkeit einer Dispensation von der Form der Trauung hängt der Begriff der Gewissensehe genau zusammen. Im weiteren Sinne bezeichnet man hiermit jede evangelische Ehe, bei welcher durch landesherrliche Dispensation die Unterlassung der bürgerlich an sich nothwendigen kirchlichen Einsegnung gestattet worden ist (Wilda in der Zeitschrift für deutsches Recht. Band 4. 1840; in der Schrift über den reichsgräflich Bentinck'schen Erbfolgestreit S. 232). Bei Gewissensehe im engern Sinne denkt man an die Ehe deutsch-protestantischer Landesherrn, welche sie kraft einer sich selbst ertheilten Dispensation ohne die außerdem erforderliche kirchliche Einsegnung eingegangen sind. Manche Juristen verlangen, damit eine solche Ehe für gültig erachtet werde, weder einen förmlichen Dispensationsakt noch einen besondern Dispensationsgrund, sondern finden einen solchen bereits in der formlosen Eingehung der Ehe an sich (Wilda a. a. O. S. 237. Richter, Kirchenrecht §. 265. Note 10 u. 11). In der katholischen Kirche kommt auch eine Art Gewissensehe vor (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 330, Note 13), insofern kraft besonderer Dispensation des Bischofs nicht bloß die Proclamation erlassen, sondern auch eine stille Trauung durch den Pfarrer in Gegenwart zweier zum Stillschweigen verpflichteter Freunde und, statt der Eintragung in die öffentlichen Bücher, eine Eintragung in ein eigenes Geheimbuch zugelassen wird (Permaneder §. 418, Note 6). Die Zulässigkeit solcher stillen Ehe beruht auf der an alle Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe gerichteten Constitutio Benedikt XIV. „Satis vobis“ vom 17. Novbr. 1741 (Leipz. Ausgab. des Trident. Conc. von Richter im Appendix S. 548—550).

IV. Civilehe. Unter Civilehe oder bürgerlicher Ehe versteht man die Ehe, welche ohne kirchliche Formen geschlossen wird; bei welcher also die kirchlichen Formen auch nicht einmal als bürgerliche vorgeschrieben sind. Wenn man erwägt, daß das Tridentinische Concil für die Katholiken eine Assistenz des competenten Pfarrers als die juristisch nothwendige Form der Ehe bezeichnet und daß die evangelischen Partikularrechte, wenn man von dem (unter C. III. 1.) angeführten holländischen und schottischen Rechte absieht, bis in die neueste Zeit die kirchliche Einsegnung als die juristisch nothwendige Form der Ehe feststellten, so erscheint die Einführung einer Civilehe in dem beschriebenen Sinne als eine Neuerung. In Frankreich wurde bereits im Jahre 1787 den Protestanten gestattet, entweder — und zwar ohne zuvor ein katholisches Glaubensbekenntniß abgelegt zu haben — die Ehe vor einem katholischen Priester zu schließen oder aber vor einem Richter (Souchay, über die Civilehe und ihre neuesten Anfechtungen. Zeitschrift für deutsches Recht. Bd. 14. Heft 1. S. 47). Diese ausnahmsweise gestattete Abschließung der Ehe

vor einem magistrat civil wurde im Jahre 1792 zur allgemeinen Regel für alle Franzosen erhoben (Souchay a. a. O. S. 47) und hierbei ist es in Frankreich bis auf den heutigen Tag verblieben.

In Deutschland ist die Civilehe alsdann zuerst in den Territorien eingeführt worden, welche als erobertes Land betrachtet und überhaupt dem französischen Recht unterworfen wurden. Auf diese Weise erklärt sich das Institut der Civilehe in der Rheinprovinz des preußischen Staats, in welcher man, als man dieselbe erwarb, das einmal eingeführte französische Recht nicht wieder aufhob. Späterhin wurde man in Preußen theils durch die Mißhelligkeiten bei gemischten Ehen, theils durch die Weigerungen der Geistlichen, die Wiederverheirathung geschiedener Personen durch kirchliche Einsegnung zu approbiren, theils durch die Absonderung eines Theiles der Lutheraner von der Gemeinschaft der Landeskirche, theils endlich durch das Auftreten der Baptisten, der Deutschkatholiken und der sogen. freien Gemeinden dahin gedrängt, wenigstens ausnahmsweise eine Civilehe zu gestatten. Dies geschah — nachdem man für die sogen. Altlutheraner schon in der Generalconcession vom 23. Juli 1845 durch Anerkennung der Trauungen ihrer Geistlichen eine Abhülfe gewährt hatte — durch das Patent „die Bildung neuer Religionsgesellschaften betreffend vom 30. März 1847“ — mit welchem sich eine Verordnung, betreffend die Geburten, Heirathen und Sterbefälle, deren bürgerliche Beglaubigung durch die Ortsgerichte erfolgen müsse, von demselben Datum verband. Durch diese Verordnung kam man namentlich allen denen durch Gestattung einer Civilehe zu Hülfe, welche weder der evangelischen noch der katholischen Kirche, noch irgend einer als öffentliche Korporation anerkannten andern Religionspartei angehörten. Aehnlich wie solches zu Gunsten der Dissidenten im Jahre 1836 in England und Wales (mit Ausschluß von Schottland) geschehen ist. Bis zum Jahre 1836 war dort zur großen Beschwerde der Dissidenten die Eingehung einer gültigen Ehe nur durch Einsegnung eines Geistlichen der anglikanischen Kirche und Eintragung in dessen Kirchenbücher rechtlich möglich. (Die Civilstandsgesetzgebung für England und Wales, im Auftrage eines hohen Justizministeriums deutsch bearbeitet von Dr. A. v. Daniels, Berlin 1851 bei Mylius, Einleitung S. 18). Im Jahre 1836 ist diese Beeinträchtigung der Dissenters durch Parlamentsbeschluß gehoben worden. Der Staat hat Civilstandsbeamte eingesetzt, vor denen die Ehe gültig erklärt werden kann, ohne deßhalb die bürgerliche Kraft der kirchlichen Trauung und der Eintragung in die Kirchenbücher aufzuheben. Es gehören hierher drei Statuten, zwei vom 17. August 1836, von denen das eine die Einregistrirung der Geburten, Heirathen und Sterbefälle betrifft, das andere die Schließung der Heirathen selbst, in welchem Art. 42. jede in England diesem Statut nicht gemäß geschlossene Ehe für nichtig erklärt wird. Das dritte Statut ist vom 30. Juni 1837 und enthält Declarationen und Verbesserungen der beiden Statute von 1836 (Daniels a. a. O. S. 23, 56, 85). Eine Gesetzgebung, wie die preußische, beabsichtigte man ebenfalls im Jahre 1847 im Großherzogthum Hessen. Nach §. 33, 37. des Entwurfs zu einem neuen bürgerlichen Gesetzbuch daselbst (Souchay a. a. O. S. 50) sollte die kirchliche Trauung auch nur die regelmäßige Form zum Abschluß der Ehe bleiben, ausnahmsweise aber in solchen Fällen die Civilehe gestattet werden, wo der zuständige Geistliche die Trauung verweigere, ohne einen durch das bürgerliche Recht oder Verwaltungsgesetze gerechtfertigten Grund jener Verweigerung anzugeben. Ehe aber noch dies Gesetz zu Stande gekommen, brachen die Bewegungen des Jahres 1848 aus, in Folge deren theils in der deutschen Nationalversammlung in Frankfurt, theils in den Ständeversammlungen der einzelnen deutschen Länder die Forderung gestellt wurde, die bürgerliche Gültigkeit der Ehe lediglich von der Vollziehung eines Civilaktes abhängig zu machen, so daß die kirchliche Trauung nur nach Vollziehung dieses Civilaktes stattfinde. Dahin lautete namentlich der §. 20. der von der Nationalversammlung beschlossenen sogen. Grundrechte und dahin namentlich auch der Art. 16. der Verfassungsurkunde für den preußischen Staat vom 5. Dezbr. 1848. Bei diesen Bestimmungen indeß ist es nicht geblieben. Die Grundrechte haben die Geltung

elche ſie gewonnen hatten, überall in Deutſchland wiederum verloren und in Preußen at die bei dem Miniſterium der geiſtlichen Angelegenheiten im Jahre 1849 beſtehende btheilung für die innern evangeliſchen Kirchenangelegenheiten, durch zahlreiche Petitio- en von Geiſtlichen, Gemeindegliedern, Synoden und Conſiſtorien veranlaßt »den ge- rdneten Gewalten der Landesregierung« eine gegen die allgemeine Einführung der ivilehe gerichtete Denkſchrift unter dem 11. Oktbr. 1849 übergeben (Aktenſtücke aus der erwaltung der Abtheilung des Miniſteriums der geiſtlichen Angelegenheiten für die neren evangeliſchen Kirchenſachen. Berlin 1850. S. 66 folg.). Deſſen ungeachtet ge- ngte in die revidirte Verfaſſungsurkunde vom 31. Januar 1850 der Art. 19., in elchem die Einführung einer Civilehe nach Maßgabe eines beſonderen Geſetzes, nament- ch auch in Anſehung der Führung von Civilſtandsregiſtern verheißen wurde. Dieſe erheißung aber iſt nicht erfüllt und ſo in Preußen gegenwärtig die Sachlage in An- hung der Civilehe dieſelbe, welche durch das Religionspatent von 1847 feſtgeſtellt iſt: eſe nämlich, daß zwar die Civilehe ausnahmsweiſe in den vorhin ſchon näher bezeich- eten Fällen zuläſſig, die kirchliche Einſegnung aber die regelmäßige bürgerliche Form r Ehe iſt. Daß die einmal gültig geſchloſſene Civilehe ihre Gültigkeit auch dann be- alte, wenn Perſonen aus der Landeskirche getreten, die Civilehe geſchloſſen und dann iederum ihren Rücktritt in die Landeskirche bewirkt haben, daß alſo namentlich dann ine die Civilehe beſtätigende kirchliche Einſegnung erforderlich ſey, hat der evangeliſche berkirchenrath mehrmals ausdrücklich ausgeſprochen (Aktenſtücke aus der Verwaltung des angel. Oberkirchenrathes. Heft 6. 1853. S. 11—17). In dem Entwurf eines bürger- chen Geſetzbuches für das Königreich Sachſen von 1852. §. 1425. iſt dagegen die kirch- che Trauung von Neuem als die ausſchließliche Eheeingehungsform vorgeſchrieben worden, ſo überhaupt eine Civilehe unbekannt (Souchay a. a. O. S. 63, 64).

V. Zuläſſigkeit der Stellvertretung bei Schließung der Ehe. Nach terem kanoniſchen Recht iſt die Eingehung einer Ehe nach einer beſtimmten Dekretalen telle (cap. 9. in VI to. 1, 19.) durch einen Procurator durchaus zuläſſig, ſobald nur mſelben ein ſpecielles Mandat ertheilt iſt. Dies hat ſich auch mit dem Tridentinum icht geändert, inſofern der durch Procuratoren vor dem competenten Pfarrer und Zeugen klärte Eheconſens nur von den Mandanten nicht revocirt wird. Zu dieſer Revocation ber ſind die Mandanten berechtigt, bis ſie ſelbſt die Ehe vor dem competenten Pfarrer lebrirt haben. Es bedarf jedoch, um dieſer Revocation Wirkung zu verſchaffen, eines ntrags auf Nullitätserklärung, und daß dieſem Antrage Seitens des Eherichters ent- rochen werde (Resolutio 69 u. 70 zu Sess. 24 in der Leipziger Ausg. des Tridentinum on Richter S. 238). In Particularrechten wie im öſterreichiſchen Recht (Geſetzbuch . 76.) findet ſich die Zuläſſigkeit der Stellvertretung auch als bürgerliches Recht in olge einer von der Landesſtelle zu ertheilenden Diſpenſation (Eichhorn, Kirchenr. h. 2. S. 375. Permaneder, Kirchenr. S. 757, Note 2 u. 3). In der evangeliſchen irche wird nur inſofern die Möglichkeit, die Ehe durch Stellvertreter einzugehen, zu- gegeben werden dürfen, als das gemeine Recht derſelben ſich in Anſehung der Form- ſigkeit der Eheeingehung überhaupt dem älteren kanoniſchen Recht anſchließt. Sofern ber ſämmtliche evangeliſche Particularrechte entweder eine kirchliche Trauung oder einen ivilakt vor dem Richter verlangen, iſt damit zugleich die Unzuläſſigkeit der Stellver- etung ausgeſprochen worden, wenigſtens für Privatperſonen (Preuß. Landr. Th. 2. it. 1. §. 167.). Nur bei regierenden Familien beruht die Schließung durch einen Be- llmächtigten des abweſenden Bräutigams auf uraltem, bis in die neueſte Zeit aner- nnten Herkommen (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 325).

VI. Verlöbniß. Unter Verlöbniß, Eheverlöbniß, sponsalia, wird im römiſchen echte (l. 1. D. de sponsalibus 23, 1.) die Uebereinkunft verſtanden, ſich künftig mit nander verheirathen zu wollen. Das ältere kanoniſche Recht (ſ. unter C. I.) dagegen aucht den Ausdruck Sponsalia in einem weiteren Sinne, nämlich für einen jeden die ingehung einer Ehe zum Gegenſtand habenden Vertrag, und nennt daher das heutige

Verlöbniß Sponsalia de futuro — im Gegensatz der Eheschließung (Sponsalia de praesenti). Diese besondere Terminologie indeß zugleich mit einer besondern Wirkung des Beischlafes im Falle von vorhandenen Sponsalia de futuro (s. unter C. I.) hat sich mit der Einführung einer besondern Form der Eheschließung durch das Tridentinum (s. unter C. II.) und einer kirchlichen Trauung oder eines Civilakts der Ehe in allen evangelischen Particularrechten Deutschlands verloren und ist daher der römische Sprachgebrauch als der des heutigen Rechts zu betrachten. Eine andere Eintheilung der Verlöbnisse bezieht sich auf etwa vorgeschriebene Formen und erforderlichen Consens dritter Personen. So heißen theils förmlich abgeschlossene, theils solche Verlöbnisse, zu denen die berechtigten dritten Personen consentirt haben, Sponsalia publica oder öffentliche Verlöbnisse, während jedes Verlöbniß, welches in der einen oder andern Beziehung einen Gegensatz bildet, sponsalia clandestina, heimliches, Winkel-Verlöbniß genannt wird (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 435).

Die Fähigkeit, ein Verlöbniß einzugehen, bestimmt sich im Ganzen nach der Fähigkeit, eine Ehe einzugehen. Daher sind die unter B. aufgezählten Ehehindernisse zugleich auch Verlöbnißhindernisse. Als Ausnahme von dieser Regel ist anzuführen, daß sowohl nach römischem wie kanonischem Rechte die Impubertät (s. unter B. II. 6.) zwar ein Ehe-, nicht aber ein Verlöbnißhinderniß ist. Unmündige, sobald sie nur über die Infantia hinaus, also über sieben Jahre alt sind, können ein Verlöbniß schließen, aber freilich auch mit erreichter Pubertät ohne Nachtheil wieder zurücktreten (l. 14. D. de sponsalibus 23, 1. cap. 5. 7. 8. X. cap. unic. in VI. de desponsatione impuberum 4, 2.). Das Hinderniß ferner, welches eine Zeitlang nach der Scheidung oder dem Tode des Ehegatten einer zweiten Ehe entgegensteht, „ne quis de prole dubitet" (s. unter C. II. 2. a.) hindert das Verlöbniß nicht (l. 10. §. 1. D. de his, qui notantur infamia III, 2. Gitzler, Eherecht S. 107, Note 12).

Was weiter das in dem Mangel der Einwilligung dritter Personen liegende Hinderniß betrifft, so ist solches nach kanonischem Rechte und nach Bestimmung des Tridentinum für die Ehe entschieden immer nur ein aufschiebendes Hinderniß (s. unter B. II. 1.). Dies aber hängt mit der sakramentalen Natur der Ehe zusammen, von welcher das einfache Verlöbniß auch im kanonischen Recht frei ist. Daher ist dem römischen Rechte gemäß (l. 7. §. 1. D. de sponsalibus 23, 1.) ein Verlöbniß, welches ohne Einwilligung dessen, welchem die väterliche Gewalt zusteht, geschlossen wird, auch im heutigen katholischen Kirchenrecht ein nichtiges, wie solches auch ausdrücklich durch zwei Resolutionen der Congregatio interpretum von 1723 und 1730 ausgesprochen ist (Leipziger Ausgabe des Trident. Conc. von Richter, Resolut. 21. 22. ad Sess. 24. de reform. matrim. S. 223. Vgl. auch Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 434, Note 9. Richter, Kirchenr. 4. Aufl. §. 271. Note 6. 7. Permaneder, Kirchenr. 2. Aufl. §. 381. Note 9. Anderer Meinung Walter, Kirchenr. 11. Aufl. §. 302. Note 6, wiewohl ohne Berücksichtigung der angeführten Resolutionen). Dasselbe muß als gemeines evangelisches Kirchenrecht bezeichnet werden, obwohl hier ähnlich wie in Ansehung des Consensrechts zur Ehe particularrechtlich vielfache Verschiedenheiten bestehen. So bestimmt die hessische Reformation 1572, daß, wenn die Verlobten bereits concumbirt haben, die Klagbarkeit des Verlöbnisses auch bei verweigertem Consens der Eltern festgehalten werden solle (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 76 und 159), während die niedersächsische L.O. 1585 in gleichem Fall das Verlöbniß dennoch als ein nichtiges behandelt (Gösch. a. a. O. Note 39, 40). Unter neueren Gesetzgebungen bestimmt das preußische Landrecht (Th. 2. Tit. 1. §. 78. 79.), daß alle zum Eheconsens Berechtigten auch Consensberechtigt seyen für das Verlöbniß, daß aber der Mangel der Einwilligung der Consens Berechtigten das Eheverlöbniß nur für den unverbindlich mache, welcher einer solchen Einwilligung bedürfe, während der andere selbstständige Theil, wenn die Consensberechtigten einwilligten, nicht zurücktreten dürfe. Auch wird durch den zum Verlöbniß hinzugetretenen Beischlaf der Mangel des Consenses der Berechtigten nicht gehoben (Preuß. Landr. Th. 2.

Tit. 1. §. 1041. 1042. 1043. 1060. in Verbindung mit Th. 2. Tit. 1. §. 94.). Was endlich die in Zwang, Irrthum, Betrug und Bedingung liegenden Ehehinderniſſe betrifft, ſo fallen alle oben (unter B. II. 2. b. c. d. e.) für die Eheſchließung hierbei hervorgehobenen Eigenthümlichkeiten in Bezug auf das Verlöbniß weg, indem jene Mängel das Verlöbniß nur inſoweit hindern, als ſie überhaupt jeden Vertrag hindern (Richter, Kirchenr. §. 271. Note 2), mit der einen Ausnahme, wonach das bedingte Verlöbniß ſich durch Beiſchlaf in ein unbedingtes verwandelt, wenn die Bedingung lediglich von dem Willen der Verlobten abhängig iſt (cap. 30. X. de sponsalibus 4, 1. cap. 1. 3. 6. X. de conditionibus appositis 4, 5. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 433, Note 6. Richter, Kirchenr. §. 271. Note 2).

Eine beſtimmte Form der Eingehung des Verlöbniſſes exiſtirt gemeinrechtlich nicht, da eine ſolche weder im römiſchen, noch kanoniſchen Recht vorgeſchrieben iſt, was um ſo weniger befremden darf, als ja ſelbſt für die Eheſchließung im älteren Recht eine juriſtiſch nothwendige Form nicht exiſtirt. In evangeliſchen Particularrechten wird indeß ſchon früh die Gültigkeit der Verlöbniſſe von der Beobachtung gewiſſer Förmlichkeiten abhängig gemacht (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 156, 157, 158). In Preußen wird gerichtliche oder notarielle Abſchließung oder für Landleute eine Abſchließung vor Schulzen und Schöppen gefordert. Doch wird dieſe Form durch ein- oder zweimaliges Aufgebot erſetzt, wenn ſolches mit beider Theile Bewilligung erfolgt iſt, nicht aber der Mangel der Form durch hinzukommenden Beiſchlaf gehoben (Preuß. Landr. Th. 2. Tit. 1. §. 82. 92. und Anhang §. 67. §. 93.). Die Abſchließung durch Stellvertreter iſt gemeinrechtlich unbedenklich und kommen hier die oben für die Zuläſſigkeit der Stellvertretung bei Schließung der Ehe angeführten Geſetzesſtellen zur Anwendung (ſ. unter C. V.).

Die Wirkung des Verlöbniſſes iſt nach römiſchem Rechte entſchieden nur eine ſehr unvollſtändige, da einem jeden Theile der Rücktritt frei ſteht, mithin auch keine Klage auf Eingehung einer Ehe ſtatt findet. (Göſch., Vorleſungen über das gemeine Civilrecht §. 669. Note 1). Ja man kann ſich nicht einmal indirekt durch Ausbedingung einer Geldſtrafe für den Fall des Rücktrittes die Erfüllung des Verlöbniſſes ſichern (l. 134. pr. D. de V. O. 45, 1). Nur in der Zuläſſigkeit der Arrha, des Mahlſchatzes, welchen man für den Fall des Rücktritts einbüßt, iſt im römiſchen Rechte eine Art Garantie der Erfüllung geboten (l. 3. 5. C. de sponsalibus 5, 1.). Das kanoniſche Recht der Dekretalen dagegen geſtattet, aus dem Verlöbniß eine Klage auf Vollziehung der Ehe anzuſtellen, wendet jedoch gegen den Ungehorſamen nur den indirekten Zwang kirchlicher Ermahnungen und Cenſuren an (cap. 10. 17. 22. X. de sponsalibus 4, 1.). Anders die ältern Kanoniſten, welche einen abſoluten Zwang zur Eheſchließung geſtatten, vgl. Richter, Kirchenrecht §. 271. Note 20. Mehrere der älteſten evangeliſchen Kirchenordnungen ſchließen ſich an dieſe Auffaſſung wenigſtens für den Fall an, da zu dem Verlöbniß der Beiſchlaf hinzugetreten iſt, indem ſie den Bräutigam zur Eheſchließung ermahnen, und im Falle der Weigerung deſſelben, ihn zur Strafe der Unzucht und zur Bezahlung einer Ausſteuer an die Braut verurtheilen, oder den die Ehe Weigernden ſo lange in das Gefängniß thun, bis er wegen der Eheſchließung Kaution geleiſtet hat. (Die Zürcher E.-O. 1525; Baſeler 1529; die Heſſiſche Reformation 1572; Brandenburger Viſitat.-O. 1573; Hoja'ſche K.-O. 1581; Preußiſche Konſiſt.-O. 1584; bei *Goesch.*, doctrina de matrim. Note 160, 161, 162a.) Hiermit ſtimmt einigermaßen die heutige gemeinrechtliche Praxis zuſammen, welche alternativ auf Eheſchließung oder Dotirung zu klagen, bezüglich zu urtheilen, geſtattet, oder der geſchwängerten Braut die Rechte einer unſchuldig geſchiedenen Frau, ihrem Kinde aber die Rechte eines ehelichen Kindes gibt (Glücks Pandekten-Commentar, Band 23, S. 90 und 91).

Der Rücktritt von einem Verlöbniß iſt demgemäß im gegenwärtigen Recht nur in Folge gegenſeitiger Uebereinkunft, zu welcher nach manchen ältern Kirchenordnungen (*Goesch.*, doctrina de matrimonio Note 164, 170) ſogar noch die obrigkeitliche Genehmi-

gung geſucht werden mußte, zuläßig, oder wenn eine justa causa für eine einſeitige Aufkündigung (repudium) vorhanden iſt, als z. B. Verletzung der Verlöbnißtreue oder Veränderungen in der Perſon des Verlobten, welche eine unglückliche Ehe erwarten laſſen, wie körperliche Verunſtaltung, anſteckende Krankheiten, Begehung eines Verbrechens cap. 10. X. de sponsalibus 4, 1. cap. 25. X. de jurejurando 2, 24. cap. 3. X. de conjugio leprosorum 4, 8.). Die Verletzung wiederum der Verlöbnißtreue liegt (cap. 5. X. de sponsalibus 4, 1.) in jedem Benehmen, wodurch man die Eheſchließung abſichtlich verzögert oder ganz vereitelt, daher namentlich auch in der Abſchließung eines neuen Verlöbniſſes und zumal in der Eheſchließung mit einer andern Perſon. In dieſem letztern Falle iſt zwar die Ehe nicht nichtig (cap. 22. X. de sponsalibus 4, 1.) wohl aber gibt das früher vorhandene Verlöbniß die Befugniß, den Abſchluß der beabſichtigten Ehe ſo lange durch Einſpruch aufzuſchieben, bis die verlaſſene, verlobte Perſon wegen der Anſprüche, welche ihr nach der oben beſchriebenen juriſtiſchen Bedeutung des Verlöbniſſes, im Falle der Verlobte die Ehe mit der Verlaſſenen beharrlich verweigert, zuſtehen, befriedigt iſt. Es iſt mit andern Worten das Verlöbniß ein aufſchiebendes privates Ehehinderniß (cap. 1. X. de sponsa duorum 4, 4. cap. 31. X. de sponsalibus 4, 1. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 440. S. oben unter B. II. 5.).

D. Wirkung der Ehe. In der katholiſchen Kirche, welche die Ehe als Sakrament behandelt, wird die kirchliche und bürgerliche Wirkung einer Ehe unterſchieden, inſofern die Kirche ſich allein ein Urtheil über das Vorhandenſeyn des Sakraments zugeſteht, ohne doch der bürgerlichen Gewalt das Recht abſprechen zu können, an die den bürgerlichen Geſetzen gemäß geſchehene Eheſchließung die bürgerlichen Wirkungen zu knüpfen. Hiermit hängt die Unterſcheidung zwiſchen matrimonium ratum und legitimum zuſammen. Ein matrimonium ratum iſt die den Kirchengeſetzen entſprechende, ein matrimonium legitimum die den bürgerlichen Geſetzen entſprechende Ehe (*Gratianus* zu can. 17. C. 28. qu. 1.). Die Ehe zwiſchen Ungläubigen wird daher im ältern Rechte als ein verum, und ſofern ſie den bürgerlichen Geſetzen entſpricht, als ein legitimum, nicht aber als ein ratum matrimonium bezeichnet. Dagegen gab es, ſo lange Geſetzgebung und Gerichtsbarkeit über die Ehe ganz in den Händen der Kirche war, kein matrimonium ratum, welches nicht zugleich ein legitimum matrimonium geweſen wäre. Erſt ſeit der Reformation, mit welcher allmählig die Geſetzgebung und Gerichtsbarkeit über die Ehe auf die bürgerliche Gewalt übergeht und namentlich Ehehinderniſſe, welche die Kirche bisher kannte, aufgehoben, oder umgekehrt ſolche, welche ſie überhaupt nicht oder doch nicht als vernichtende Ehehinderniſſe kannte, eingeführt werden, gibt es matrimonia rata, welche nicht legitima ſind, mithin der bürgerlichen Wirkungen entbehren, wie z. B. wenn eine ohne Zuſtimmung des Vaters geſchloſſene Ehe in Widerſpruch mit dem kanoniſchen Recht und Tridentinum nach bürgerlichen Geſetzen als ein matrimonium nullum behandelt wird. Umgekehrt kann ein legitimum matrimonium z. B. unter Verwandten katholiſcher Confeſſion beſtehen, obwohl der Grad der Verwandtſchaft nach kanoniſchem Recht zu den verbotenen gehört, alſo ein matrimonium ratum unmöglich iſt, ſobald durch die bürgerliche Geſetzgebung das Ehehinderniß in dieſem Grade der Verwandtſchaft auch für Katholiken aufgehoben und deſſen Beachtung lediglich eine Gewiſſensſache für die Mitglieder der katholiſchen Kirche iſt. Der ganze Gegenſatz blieb der evangeliſchen Kirche fremd, weil in ihr (ſ. unter A) die Ehe überhaupt als bürgerliches Verhältniß betrachtet wird und nur unter Umſtänden die kirchliche Approbation in Form der Einſegnung verweigert werden mag (ſ. unter C. III. 2. a).

Die Wirkungen der Ehe beziehen ſich theils auf das perſönliche Verhältniß der Ehegatten, theils auf deren Kinder, theils auf das Vermögen. Von dieſen drei Wirkungen gehören nur die beiden erſteren hieher. Während das römiſche Recht über das perſönliche Verhältniß der Ehegatten ſo gut als gar keine beſtimmten und direkten Vorſchriften gibt, ſo beſpricht das kanoniſche Recht und noch mehr die katholiſchen Schriftſteller (wie z. B. der Jeſuit *P. Thomas Sanchez*, de sancto matrimonii sacramento. Tom. 3. fol.

Norimberg. 1706. Lugduni 1739) dieſen Theil des Eherechts mit unzartem Detail. Das kanoniſche Recht legt zum Theil mit Bezugnahme auf 1 Kor. 7, 4. 5. dem Ehegatten mit ausdrücklichen Worten die Verpflichtung auf, dem andern Ehegatten den Beiſchlaf zu gewähren (c. 3. C. 32. qu. 2. c. 5. C. 33. qu. 5.) und beſtimmt außerdem genauer, welche Art des Beiſchlafes zuläſſig oder unzuläſſig ſey (c. 12. 14. C. 32. qu. 4.). Dieſe Verpflichtung zum Concubitus wird vorzugsweiſe eheliche Pflicht oder debitum conjugale genannt und als eine Conſequenz der ehelichen Treue bezeichnet, welche die Ehegatten bei der Eheſchließung ſich zuſagen, und daher nicht nur durch Ehebruch (c. 4. C. 32. qu. 4.), ſondern auch durch Verweigerung eben dieſer ehelichen Pflicht verletzen, wenn nicht etwa die Verweigerung aus ſittlichen Gründen gerechtfertigt iſt (c. 1. 2. 3. 4. sequ. C. 33. qu. 2.) oder der andere Theil eines Ehebruchs ſich ſchuldig gemacht hat (cap. 15. 16. 19. X. de conversione conjugatorum 3, 32.). Das Uebergewicht des Mannes wird durch die ſpecielle Beſtimmung juriſtiſch anerkannt, wonach ihm die Wahl des Wohnortes und alſo auch der Wechſel deſſelben zuſteht. Die Ehefrau iſt ſchuldig, dem Manne nach dem neuen Domicil hin zu folgen, es wäre denn, daß deſſen Wahl durch eine turpis causa veranlaßt wäre. Dieſe letztere Beſchränkung iſt indeß in dieſer Form in der dafür angeführten Geſetzesſtelle (c. 4. C. 34. qu. 1. u. 2.) nicht ausgeſprochen, vielmehr in derſelben nur von dem Falle die Rede, da der Mann „necessitate inevitabili cogente in alium ducatum fugerit.“ Unter den evangeliſchen Kirchenordnungen des ſechszehnten Jahrhunderts beſtimmen die Genfer Ordonnanzen 1541 (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 11) dieſes Recht des Mannes näher dahin, daß der Frau ein anſtändiger Aufenthalt geſichert ſeyn müſſe und ſie daher nicht ohne Weiteres in ein unbekanntes Land geführt werden dürfe. Die Praxis erſt hat die Beſtimmung in der vorhin angegebenen Weiſe formulirt, und verſteht unter turpis causa namentlich ein Verbrechen des Mannes, welches ihn außer Landes treibt. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 446 Note 8). So faßt insbeſondere das Preußiſche Landrecht (Th. 2. Tit. I. §. 681.) die Sache auf, gibt aber zugleich der Frau (§. 682) das Recht, durch einen vor der Heirath geſchloſſenen Vertrag ſich von der Pflicht dem Manne zu folgen, zu befreien. Außer dieſer ſpeciellen, das Uebergewicht des Mannes bezeichnenden Beſtimmung über die Wahl des Domicils kommen aber auch mit Rückſicht auf die heilige Schrift manche viel allgemeiner gefaßte Sätze zu Gunſten des Mannes im kanoniſchen Recht vor, wie daß die Frau dem Manne zu dienen habe und er ihr Haupt ſey (c. 12. 13. 14. 15. C. 33. qu. 5.), welche nicht minder für evangeliſches als katholiſches Kirchenrecht (Eichhorn a. a. O. Th. 2. S. 446. Richter, Kirchenr. §. 266. Note 12, 13) gelten.

Die Wirkungen in Anſehung der Kinder betreffend, ſpricht hierüber der Dekretalen-Titel X. 4, 17. (qui filii sint legitimi) und räumt allen in gültiger Ehe gebornen Kindern die Rechte der ehelichen Geburt ein. Dabei wird die Frage, zu welcher Zeit nach geſchloſſener oder getrennter Ehe das Kind geboren ſeyn müſſe, um für ein eheliches Kind zu gelten, nach römiſchem Recht beantwortet. Wenn daher nur erwieſen iſt, daß zu der Zeit, in welche nach den Beſtimmungen des römiſchen Rechts der Zeugungs-Akt gefallen ſeyn muß, die eheliche Verbindung beſtanden hat, ſo bedarf es keineswegs auch noch des beſonderen Beweiſes, daß gerade von dem Ehemanne das Kind erzeugt ſey. Vielmehr ſtreitet alsdann die rechtliche Präſumtion dafür, daß der Ehemann der Vater, alſo das geborne Kind ein eheliches ſey. Dies iſt die Präſumtion, welche man mit dem Rechtsſprüchwort bezeichnet „pater is est, quem nuptiae demonstrant“ (l. 5. D. de in jus vocando 2, 4). Selbſt das Seitens der Ehefrau gethane Geſtändniß eines Ehebruchs widerlegt dieſe Präſumtion und ſomit die eheliche Geburt des Kindes nicht (l. 11. §. 9. D. ad legem Juliam de adulteriis 48, 5.). Eine Entkräftung dieſer Präſumtion iſt nur durch einen Beweis des Inhalts geſtattet, daß die Erzeugung des Kindes durch den Ehemann eine faktiſch unmögliche ſey, wie wenn dargethan wird, daß der Mann während der ganzen Zeit, in welche der Zeugungs-Akt gefallen ſeyn muß, von der Ehefrau abweſend geweſen iſt (l. 6. D. de his qui sui vel alieni juris sunt 1, 6.). Jener Zeitraum

aber, in welchen der Zeugungs-Akt gefallen seyn muß, wird gewonnen, wenn man zuerst hundertundzweiundachtzig Tage von der Geburt des Kindes an zurückrechnet, und dann wiederum von der Geburt des Kindes dreihundert Tage zurückzählt. Der Zeitraum zwischen dem hundertundzweiundachtzigsten Tage und dem dreihundertsten Tage ist der entscheidende. (Gösch., Vorlesungen über das gemeine Civilrecht, Bd. I. S. 145). Die vor der Ehe erzeugten Kinder werden durch die nachfolgende Ehe (per subsequens matrimonium) nach römischem Recht nur, wenn ein Conkubinats-Verhältniß unter den Eheleuten stattgefunden hat, legitimirt, während das kanonische Recht (cap. 6. X. qui filii sint legitimi 4, 17.) der Ehe die legitimirende Kraft in Ansehung aller vorher von den Eheleuten mit einander erzeugten, unehelichen Kinder beilegt, sobald sie dieselben als die ihrigen anerkennen. Da die Form dieser Anerkennung im Mittelalter die war, bei der kirchlichen Einsegnung den Eheleuten einen Mantel umzuwerfen und unter diesen auch die Kinder mit zu verstecken, um auch ihnen den Segen der Kirche zu Gute kommen zu lassen, heißen solche Kinder Mantelkinder (Gitzler, Eherecht S. 135 Note 12. Wirkung dieser Anerkennung gegen Dritte. Eichhorn, Kirchenr. S. 448). Nur die im Ehebruch erzeugten Kinder — die adulterini — werden durch die nachfolgende Ehe nicht legitimirt (cap. 6. X. qui filii sint legitimi 4, 17.). Anders mit den im Incest erzeugten Kindern, den incestuosi, sofern die Ehe eine gültige wird, also von dem Ehehinderniß der Verwandtschaft überhaupt dispensirt werden kann und auch dispensirt wird (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 452. Richter, Kirchenr. §. 266. Note 18. Walter, Kirchenr. §. 317. Note 16). In Ansehung der adulterini neigt sich indeß auch die Mehrzahl der Gelehrten dahin, deren Legitimation durch die Ehe nur soweit für unzulässig zu halten, als der Ehebruch ein Ehehinderniß ist (s. unter B. II. 11. und 12. und Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 451. Richter, Kirchenr. §. 266. Note 18). Anderer Meinung ist unter andern Walter und Permaneder, welche sich darauf berufen, daß doch die Legitimation nur dann zulässig seyn könne, wenn zur Zeit der Zeugung die Ehe, sey es auch nur, wie z. B. unter nahen Verwandten mit Hülfe einer Dispensation, juristisch möglich gewesen wäre. Der Ehebrecher aber würde zur Zeit des Concubitus mit der bereits verheiratheten Person diese auch mit Hülfe einer Dispensation nicht haben heirathen können, dürfe also das gezeugte Kind auch nicht per subsequens matrimonium legitimiren (Walter, Kirchenr. §. 318. Note 14, 15. Permaneder, Kirchenr. S. 763 Note 24). Eine Resolution der Congregatio Interpretum aus ganz neuer Zeit vom 17. Sept. 1842 hat die Controverse nicht entschieden, denn wenngleich sie die per subsequens matrimonium geschehene Legitimation der adulterini approbirt, so erklärt sich dies daraus, daß die angeblich gebrochene Ehe eine wegen Zwang annullirte war, mithin ein Ehebruch gar nicht geschehen ist und die Kinder als adulterini gar nicht zu betrachten sind (Leipziger Ausgabe des Tridentinum von Richter S. 277 Nr. 134). Für jede Wirkung der Ehe wird natürlich vorausgesetzt, daß sie, im Fall deren Existenz bestritten wird, erwiesen werden könne. Hierzu dienen zunächst die Kirchenbücher (s. diesen Artikel). Außerdem kann man sich der Zeugen bedienen, welche bei Abschließung der Ehe gegenwärtig gewesen sind (cap. 12. X. qui filii sint legitimi 4, 17.). Nach dem Tode der Eltern begnügt man sich nach cap. 11. X. qui filii sint legitimi 4, 17. auch mit dem Nachweise, daß die Ehegatten öffentlich als solche gelebt und dafür gegolten haben (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 448. Note 11. Richter, §. 266. Note 14. Walter, §. 318).

E. Trennung der Ehe. I. Uebersicht der Trennungsarten. Die Ehe wird entweder so getrennt, daß der Ehegatte zu einer neuen Ehe schreiten kann oder so getrennt, daß nur das Zusammenleben der Ehegatten, nicht aber das vinculum matrimonii, das Eheband, gelöst und somit der Ehegatte an der Eingehung einer neuen Ehe, der geschehenen Trennung ungeachtet, gehindert wird. Das erstere geschieht in beiden Kirchen durch den Tod oder die gerichtliche Todeserklärung, durch richterliches Nullitätsdekret und durch eigentliche ebenfalls von Gerichtswegen ausgesprochene Scheidung, welche wenigstens ausnahmsweise auch der katholischen Kirche bekannt ist. Das Letztere, sofern die Tren-

nung eine separatio *perpetua* quoad thorum et mensam oder dauernde Trennung von Tiſch und Bett iſt, erfolgt auch nur durch richterliches Dekret, gehört aber lediglich der katholiſchen Kirche an. Dagegen iſt beiden Kirchen eine temporäre Separation dieſer Art bekannt.

II. Einzelne Trennungsarten. 1) Tod oder Todeserklärung. Es iſt ſchon oben (unter C. III. 2. a.) bemerkt worden, daß der Tod des einen oder andern Ehegatten das vinculum matrimonii in beiden Kirchen vollſtändig löſe und der zweiten Ehe nichts entgegenſtehe. Dabei wird aber die Thatſache des Todes als gewiß vorausgeſetzt und ſomit deren Beweis gefordert. Das kanoniſche Recht erlaubt daher dem einen Ehegatten nicht, zur zweiten Ehe zu ſchreiten, auch wenn der andere noch ſo lange ohne Nachricht von ihm abweſend iſt, ſo lange die Thatſache des Todes noch nicht in der gewöhnlichen Weiſe juriſtiſch erwieſen iſt (cap. 19. X. de sponsalibus 4, 1. cap. 2. X. de secundis nuptiis 4, 21.). Die älteſten evangeliſchen Kirchenordnungen geſtatten indeß ſchon hier eine Aushülfe. Der Ehegatte, welcher längere Zeit ohne Nachricht iſt, kann, um die Erlaubniß zur zweiten Ehe zu erhalten, den Antrag bei der Obrigkeit ſtellen, den Verſchollenen ediktaliter zu citiren und erhält die Erlaubniß zur zweiten Ehe, wenn innerhalb der geſetzten Friſten der Verſchollene weder erſcheint noch Nachricht von ſich gibt. Die längere Zeit, welche der Ehegatte ohne Nachricht geweſen ſeyn muß, wird — vielleicht im Hinblick auf die Juſtinianiſchen Novellen 117. cap. 12. und 22. cap. 7. — auf vier oder fünf Jahre angegeben. So in den Emden'ſchen Synodalſchlüſſen 1571, Brandenburger Viſitat.-Ordn. 1573, Preuß. Conſiſtorial-Ordn. 1584. In den Genfer Ordonanzen 1541 wird der Zeitraum auf zehn Jahre geſtellt, jedoch von einer Ediktal-Citation nicht geſprochen, ſondern nur bemerkt „par conjectures raisonables on le tienne pour mort.“ In der Würtemberger EO. 1537 wird es ganz in das Arbitrium der Eherichter geſtellt, inwieweit ſie im Falle der Verſchollenheit die zweite Ehe des zurückgebliebenen Ehegatten geſtatten wollen oder nicht (*Goesch.*, doctrina de matrimonio Note 226). In den neueren Geſetzgebungen ſind die Todeserklärungen Verſchollener noch viel genauer in ihren Vorausſetzungen und Wirkungen, wie für alle rechtlichen Verhältniſſe, ſo auch für das eheliche Verhältniß regulirt und namentlich auch in katholiſchen Ländern gebräuchlich geworden (Preuß. Landr. Th. 2. Tit. I. §. 692. 693. Oeſterr. Geſetzl. Art. 112—114). Es muß jedoch, wenn der Verſchollene nach der Todeserklärung zurückkehrt, die zweite Ehe, wenigſtens nach katholiſchem Kirchenrecht, für nichtig erklärt werden, denn alsdann zeigt ſich, daß dieſer zweiten Ehe eine noch beſtehende Ehe, als vernichtendes Ehehinderniß, entgegenſtand. Die obrigkeitliche Todeserklärung beruhte auf einer irrthümlichen Vorausſetzung und wird, ſo wenig wie ein Dekret, durch welches irrthümlich eine Ehe annullirt worden iſt, rechtskräftig. Dies hindert jedoch nicht, die zweite Ehe wenigſtens als ein matrimonium putativum zu behandeln (ſ. unter E. II. 2. c. 1. 2. C. 34. qu. 1. 2. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 460, 473 Note 40, 41. Richter, Kirchenr. §. 267. Note 10; §. 270. Note 9. Permaneder, §. 332. 333. Walter, §. 316. Note 13; §. 323. Note 12). Inwieweit dieſe Grundſätze auf die Evangeliſchen Anwendung finden, iſt nicht unbeſtritten. Der ganze Satz von der Unzuläſſigkeit der Rechtskraft der Urtheile in Eheſachen ſcheint in der katholiſchen Kirche mit der Idee des Sakraments in Verbindung gedacht werden zu müſſen (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 461) und deshalb für die Evangeliſchen nicht zu paſſen. In manchen evangeliſchen Geſetzgebungen iſt er ſogar ausdrücklich aufgehoben (Richter, §. 267. Note 10). Die Todes-Erklärung insbeſondere ſcheint in den vorhin ſchon angeführten Stellen des Preußiſchen Landrechts die Wirkung eines Scheidungsurtheils zu haben und dann kann im Fall der Rückkehr des für todt Erklärten die zweite Ehe nicht für ein matrimonium nullum erklärt werden, vielmehr iſt die erſte Ehe auch dann als eine aufgehobene zu betrachten und die zweite Ehe nicht eine bloß putative, ſondern vollſtändig gültige (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 473 Note 39).

2. Richterliches Nullitätsdekret. (Putative Ehe.) Die Auflöſung einer

Verbindung, welche förmlich als Ehe geſchloſſen worden iſt, kann ſelbſt dann nicht von den Parteien eigenmächtig bewirkt werden, wenn derſelben ein vernichtendes, trennendes Ehehinderniß (impedimentum dirimens) entgegenſteht — alſo nur der Schein einer Ehe vorhanden war (cap. 3. X. de divortiis 4, 19.). Vielmehr bedarf es nach kanoniſchem Rechte auch hier eines förmlichen Proceſſes vor dem Richter, vor welchem das Vorhandenſeyn des Ehehinderniſſes nach proceſſualiſchen Beweisregeln conſtatirt wird. Alsdann ſchließt das Verfahren mit einem förmlichen richterlichen Urtheil, welches die Ehe für nichtig erklärt und die Verbindung auflöst. Das kanoniſche Recht nennt dieſes Urtheil sententia divortii (cap. 3. X. de donationibus inter virum et uxorem 4, 20.) braucht indeß den Ausdruck divortium auch für die Trennung einer an ſich gültigen Ehe, wie denn in dem Titel der Dekretalen de divortiis X. 4, 19. hauptſächlich Fälle dieſer Art vorkommen. Daher iſt denn auch der Ausdruck sententia divortii zweideutig und erſcheint der neuere Sprachgebrauch der Katholiken, wonach die erſtere Löſung Annullatio, die letztere Separatio genannt wird, als ein angemeſſener (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 454. Resolutio 158. 159. in der Leipzig. Ausg. des Tridentiner Concils von Richter S. 290). Das evangeliſche Kirchenrecht unterſcheidet ſich in dieſer Lehre von der Annullation nichtiger Ehen nicht weſentlich von dem katholiſchen. Namentlich fordern ſchon die früheſten Kirchenordnungen, wie die Württemberg. E.-O. 1537 (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 114) ebenfalls ein richterliches Annullationsdekret. Deßgleichen ſind auch in der evangeliſchen Kirche die Vorausſetzungen eines Annullationsdekrets völlig andere, wie diejenigen, auf Grund deren eine Scheidung, oder in der katholiſchen Kirche eine perpetua separatio vom Richter ausgeſprochen wird. Daher kann die Klage, welche als Eheſcheidungsklage zurückgewieſen worden iſt, ſehr wohl in der Form einer Nichtigkeitsklage aufrecht erhalten werden. So führt Strippelmann, das Eheſcheidungsrecht nach gemeinem und insbeſondere nach Heſſiſchem Recht, Kaſſel 1854 S. 378, 379 an, daß eine Klage auf Scheidung, weil die Braut vor Eingehung der Ehe von einem Andern geſchwängert worden und der Kläger hierüber unwiſſend geweſen ſey, als ſolche abgewieſen worden wäre, da der angeführte Grund aus der Zeit vor Eingehung der Ehe herrühre. Die deſſelben Grundes halber aber auf Nichtigkeitserklärung dringende Klage ſey zugelaſſen worden. Die Annullation konnte hier auf Grund eines weſentlichen Irrthums bei Eingehung der Ehe erfolgen (ſ. unter B. II. 2. c.). Wegen dieſer gefährlichen praktiſchen Verbindung, in welcher Scheidungs- und Annullationsklage ſtehen und wonach mit Hülfe von Kolluſionen die erſtere leicht die Geſtalt der letzteren annehmen kann, iſt auch die Preußiſche Eheſcheidungsreform zugleich erſtreckt worden auf die Klagen wegen Nichtigkeit oder Ungültigkeit einer Ehe ([Savigny], Darſtellung der in den Preußiſchen Geſetzen über die Eheſcheidung unternommenen Reform, Berlin 1844 in Commiſſion bei Veit u. Comp. S. 82, 83). Desgleichen wendet man die im Corpus juris canonici für den Annullations-Prozeß gegebenen proceſſualiſchen Regeln, wo nicht beſondere particularrechtliche Beſtimmungen exiſtiren, auch in evangeliſchen Ländern und auf Ehen evangeliſcher Perſonen an. Daher wird in beiden Kirchen unterſchieden, ob ein öffentliches oder privates vernichtendes Ehehinderniß vorliegt. In dem erſteren Falle erfolgt der Beginn des Proceſſes, die accusatio matrimonii nicht nur auf Antrag der Ehegatten, ſondern auf Antrag oder Denuntiation jedes Dritten, oder auf Grund eines dringenden Gerüchts. Unter den letzteren beiden Vorausſetzungen nimmt der Proceß den Karakter eines inquiſitoriſchen Proceſſes an (cap. 1. 2. 6. X. qui matrimonium accusare possunt 4, 18. cap. 3. in f. X. de divortiis 4, 19. Iust. Henning Boehmer jus ecclesiasticum Protestantium, Tom. IV. pag. 315. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 457. Richter, §. 267. Note 6. Heimbach, Sächſiſches Privatrecht §. 88. Note 1). In dem anderen Falle der Privathinderniſſe ſind nur die Ehegatten zur Stellung eines Antrags auf Nichtigkeitserklärung befugt, und zwar unter den Ehegatten nur der, welcher als der Verletzte erſcheint, daher z. B. im Falle der Impotenz des Mannes nicht dieſer, ſondern nur die Frau (*Boehmer*, a. a. O. Tom. IV. pag. 314). Strippelmann, a. a. O. S. 391 Note 8). Andere

als die Ehegatten können die Annullation auf Grund eines Privathinderniſſes nur beantragen, wenn das Hinderniß gerade in der Verletzung des ihnen beſonders in den Geſetzen beigelegten Rechts beſteht — wie die Conſensberechtigten Perſonen und namentlich der Vater (z. B. Preuß. Landr. Th. 2. Tit. 1. §. 972. Gitzler, Eherecht S. 166 Note 6). Anders nach Kurheſſiſchem Recht, nach welchem der Mangel des elterlichen Conſenſes nur aufſchiebendes Ehehinderniß iſt (Strippelmann, das Eheſcheidungsrecht nach gemeinem und insbeſondere nach Heſſiſchem Recht, Kaſſel 1854. S. 392, 393). Eigenthümlichkeiten für das Beweisverfahren ergeben ſich aus dem Prinzip, wonach es ſich hier, abweichend von den gewöhnlichen Fällen des Civilproceſſes, nicht allein von Privatrechten, ſondern um ein Verhältniß handelt, welches im Intereſſe des Staats beaufſichtigt und gepflegt wird. Daher kann durch Geſtändniß allein der Beweis des in Frage befangenen Ehehinderniſſes nicht erbracht werden, (cap. 5. X. de eo, qui cognovit cet. 4, 13. Strippelmann, a. a. O. S. 272 und 393 Note 18). Die Unzuläſſigkeit der Eidesdelation zum Beweiſe des Ehehinderniſſes folgt theils aus der Unzuläſſigkeit eines Transacts, welchem die Eidesdelation zu vergleichen iſt (cap. 11. X. de transactionibus 1, 36.), theils aus der Unzuläſſigkeit des Geſtändniſſes, theils endlich aus den Beſtimmungen, nach welchen das Ehehinderniß der Impotenz erwieſen werden ſoll (ſ. unter B. II. 8.), daher iſt auch, obwohl eine ausdrückliche Stelle des kanoniſchen Rechts nicht angeführt werden kann, dennoch die Unzuläſſigkeit der Eidesdelation in beiden Kirchen gemeines Recht (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 457. Richter, Kirchenr. §. 568. Note 5. Strippelmann a. a. O. und S. 279 Note 15. S. 280 Note 17, 18. S. 281 Note 22). Dagegen hält man die von dem Richter auferlegten Eide — die ſ.g. nothwendigen Eide — den Erfüllungs- und Reinigungseid für zuläſſig, ſobald dasjenige, was bereits mit anderweiten Beweismitteln erbracht worden iſt, die Beſorgniß einer Kolluſion der Eheleute zu entfernen geeignet iſt (Strippelmann a. a. O. S. 283 ff.). Als eine Eigenthümlichkeit für das Beweisverfahren im Annullations-Proceß iſt endlich zu erwähnen, daß gegen die ſonſtigen Regeln über Zeugnißfähigkeit, wenn es ſich um Nachweis der Verwandtſchaft handelt, derentwegen annullirt werden ſoll, auch die Blutsfreunde zugelaſſen werden, ſobald ihnen nicht beſondere Verdachtsgründe entgegenſtehen (c. 2. C. 35. qu. 6. cap. 3. X. qui matrimonium accusare possunt 4, 18. cap. 22. X. de testibus 2, 22. Strippelmann a. a. O. S. 267 Note 83.) In der katholiſchen Kirche insbeſondere beruht das ganze gegenwärtige Annullations-Verfahren auf der Conſtitution Dei miseratione Benedikt XIV. vom 3. Nov. 1741, welche S. 565 in der Leipziger Ausgabe des Tridentiniſchen Concils von Richter abgedruckt iſt. Nach dieſer beſteht ein beſonderer defensor matrimonii, der das öffentliche Intereſſe wahrnimmt, insbeſondere aber die Ehe möglichſt zu erhalten ſucht. (Vgl. Uhrig, Syſtem des Eherechts. Dillingen 1854. S. 782 — 799). Dieſe Einrichtung iſt zwar dem gemeinen evangeliſchen Kirchenrecht unbekannt, würde aber, wenn ſie auch für evangeliſche Ehen eingeführt würde, der allgemeinen Auffaſſung, welche unſere Kirche über die Ehe hat, ebenfalls entſprechen und iſt in das Preußiſche Recht bereits durch die Verordnung vom 28. Juni 1844 über das Verfahren in Eheſachen, ſowohl für Nichtigkeits- als Eheſcheidungs-Proceſſe eingeführt, dabei aber der Ausdruck Ehevertheidiger oder Defenſor abſichtlich vermieden und mit Staatsanwalt vertauſcht worden, um das Objektive ſeiner Stellung noch beſtimmter zu bezeichnen und dem Mißverſtändniß zu begegnen, als ſollte dieſer Beamte eben nur die Aufrechterhaltung jeder einzelnen Ehe zu bewirken ſuchen ([Savigny], Darſtellung der in den Pr. Geſ. über die Eheſcheidung unternommenen Reform S. 78). Nach dem neueſten Entwurf eines Preußiſchen Eheſcheidungsgeſetzes, welcher in der Sitzungsperiode 1854 — 1855 den Kammern vorgelegt werden ſoll, wird §. 11. dieſem Staatsanwalt auch die ihm nach §. 7. der Verordnung vom 28. Juni 1844 noch fehlende Befugniß, Rechtsmittel Behufs Aufrechterhaltung der Ehe einzulegen, eingeräumt.

Wenn nun nach gehörigem Verfahren der Richter per decretum die Ehe annullirt, ſo iſt deshalb die für nichtig erklärte Ehe noch keineswegs immer ohne irgend eine recht-

liche Wirkung. Sind nämlich der Schließung der Ehe die vorschriftsmäßigen Proklamationen vorangegangen (s. unter C. III. 1.) und ist bei Schließung der Ehe selbst die gesetzlich nothwendige Form beobachtet worden (s. unter C. III. 1.), so präsumirt man, daß die abschließenden Personen das ihnen entgegenstehende trennende Ehehinderniß nicht gekannt haben, in Ansehung desselben also bona fide gewesen sind. Diesen guten Glauben bringt man zu Gunsten sowohl der vermeintlichen Ehegatten als der von ihnen gezeugten Kinder in Anschlag und legt der Ehe bis zum Moment der Annullation alle Wirkungen einer wirklichen Ehe bei (cap. 3. X. de clandestina desponsatione 4, 3. in Verbindung mit cap. 14. X. qui filii sint legitimi 4, 17.). Daher haben die Kinder die Rechte ehelicher Kinder und kommen auch für das Vermögen der Ehegatten die Grundsätze, welche sonst nur bei wirklich gültigen Ehen eintreten, zur Anwendung. So wird namentlich die dos von der Frau mit allen den Privilegien zurückgefordert, welche sonst nur einer wirklichen Ehefrau zustehen. Man nennt eine Ehe dieser Art matrimonium putativum, putative Ehe. (Abweichende Bestimmungen über die Wirkungen einer bona fide eingegangenen ungültigen oder nichtigen Ehe hat das Preuß. Recht. Gitzler, Eher. S. 169 Note 3.) Wenn nun die unter Beobachtung der oben erwähnten Formen geschlossene Ehe auch eine Präsumtion für die bona fides der vermeintlichen Eheleute begründet, so kann doch diese Präsumtion widerlegt werden durch den Beweis, daß einer der Ehegatten oder Beide das Ehehinderniß dennoch gekannt haben und dann fallen in Ansehung des einen bezüglich beider Ehegatten diese Vergünstigungen fort und ist es in Ansehung ihrer so gut als wenn nie auch nur der Schein einer Ehe existirt hätte, so daß das Annullationsdecret seine volle Wirkung zeigt (cap. 14. cit. X. qui filii sint legitimi 4, 17. und Eichh., Kirchenr. Thl. 2. S. 460 Note 25.). Nur den Kindern schadet, sobald nur vor und bei Eingehung der Ehe die vorhin erwähnten vorschriftsmäßigen Formen beobachtet worden sind, die mala fides des einen und selbst beider Ehegatten nichts. Für sie also ist eine förmlich geschlossene Ehe des trennenden Ehehindernisses ungeachtet — immer eine putative Ehe (cap. 11. X. qui filii sint legitimi 4, 17. Eichh., Kirchenr. S. 448 Note 11. S. 459 Note 20.) Das Dekret, durch welches eine Ehe annullirt wird, stellt beiden Theilen eine Wiederverheirathung frei, beschreitet jedoch nach Grundsätzen des katholischen Kirchenrechts niemals die Rechtskraft (cap. 7. 11. X. de sententia et re judicata 2, 27. cap. 5. 6. X. de frigidis et maleficiatis 4, 15.) und daher kann es allerdings geschehen, daß, wenn Jemand, welcher in Folge einer Nullitäts-Sentenz sich von dem bisherigen Ehegatten frei halten durfte, zur zweiten Ehe schreitet, diese zweite Ehe um deswillen annullirt wird, weil die erste Ehe irrthümlich für nichtig erklärt worden war — mithin als ein vernichtendes Ehehinderniß für die zweite Ehe erscheint, welche dann höchstens eben nur die Bedeutung einer putativen Ehe haben kann. Die Anwendbarkeit dieses Satzes auf Evangelische ist schon unter E. II. 1. als zweifelhaft bezeichnet worden. Die Meinung Just. Henning Böhmers (Jus ecclesiasticum Protestantium Tom. I. pag. 1417), daß selbst in den vorhin citirten Stellen des kanonischen Rechts der ganze Rechtssatz von Nicht-Rechtskraft der Annullations-Sentenz unerfindlich sey — wird von ihm selbst als eine ganz singuläre Meinung bezeichnet — welche die communis interpretum juris canonici et Ictorum protestantium und seine eigene bisher gehegte Meinung gegen sich habe. Eichh. Th. 2. S. 461 will eine zweite Ehe um deswillen nicht für unkräftig halten, weil man in der evang. Kirche der Nullitätssentenz mindestens die Wirkung eines Scheidungs-Urtheils beilegen müsse, während Richter allgemein behauptet, daß der Satz bei evangelischen Gerichten nicht beobachtet werde, womit indeß eine Bemerkung in Strippelmanns Eherecht über die Praxis hessischer Gerichte nicht übereinstimmt (Richter, Kirchenr. §. 267. Note 10. Strippelmann, a. a. O. S. 279 Note 15—18.).

3. Eigentliche Scheidung. Unter Scheidung im eigentlichen Sinne wird die Auflösung einer an sich gültigen Ehe verstanden, in Folge deren das Eheband gänzlich zerrissen und den bisherigen Ehegatten oder doch einem derselben regelmäßig die Eingehung einer zweiten Ehe freigegeben wird. Sofern indeß die Ehe die Natur eines

Sakraments hat — kennt die katholiſche Kirche eine ſolche Scheidung nicht. Da nun aber eine eheliche Verbindung gedacht werden kann, welche dieſe Natur des Sakraments entbehrt, ſo iſt ſofern dieſer Mangel conſtatirt wird, auch in der kath. Kirche eine Scheidung möglich. Nun genügt aber nach der herrſchenden Anſicht in der kath. Kirche zum Sakrament der Ehe und ſomit zur Unauflöslichkeit keineswegs, daß die Abſchließung der Ehe durch wechſelſeitige Erklärung der Ehegatten in den erforderlichen Formen erfolgt ſey, ſondern es wird zugleich verlangt, daß beide Ehegatten chriſtlicher Religion, wenn auch nicht katholiſcher Confeſſion ſeyen (ſ. unter B. II. 13. b. u. c. 5. Sess. 24. Conc. Trid.) und daß das matrimonium ein consummatum, eine vollzogene, d. h. durch copula carnalis verbundene Ehe ſey (Permaneder, Kirchenr. 2. Aufl. 1853 §. 374. u. S. 774 Note 13, woſelbſt reichhaltige Literatur und Anführung der verſchiedenen Anſichten. Vgl. auch Walter, Kirchenr. §. 299. Note 17. §. 319. Note 8). Daher wird, wenn von zwei ungläubigen Ehegatten der eine ſich dem Chriſtenthume zuwendet, der andere aber mit ihm die Ehe nicht fortſetzen will, ſchon nach einer Conſtitution Innocentius III. jener von dieſem mit der Erlaubniß, eine anderweite Ehe einzugehen getrennt (cap. 7. X. de divortiis 4, 19. ſ. unter C. III. 2. a.). Demgemäß hat auch die Congregatio Interpretum im Laufe des 18. Jahrhunderts mehrmals entſchieden, wenn von zwei jüdiſchen Ehegatten einer Chriſt geworden war und unter der angegebenen Vorausſetzung getrennt und zu zweiter Ehe gelaſſen ſeyn wollte (Leipz. Ausg. des Trident. Concils von Richter S. 285—289). Daher erklärt ferner das Trident. Concil in einem beſondern Canon (can. 6. de sacram. matrim. Sess. 24. vgl. cap. 16. X. de sponsalibus 4, 1. Nov. 22. cap. 5.; Nov. 117. cap. 10.), daß ein matrimonium ratum *non consummatum* durch ein Kloſtergelübde wieder aufgelöst werden könne. Der in der Welt zurückbleibende Ehegatte kann dann zu anderweiter Ehe ſchreiten (Uhrig, Syſtem des Eherechts, Dillingen 1854 S. 743. 744. Reſolutionen der Interpretes Concilii in der angeſ. Leipz. Ausg. d. Trid. Conc. S. 284, 285). Daher kann ferner in allen Fällen des matrimonium *non consummatum* mit Hülfe päbſtlicher Dispenſation eine Ehe geſchieden und von den Geſchiedenen zu weiterer Ehe geſchritten werden, wenn der Conſens zur erſten Ehe wegen eines zwar nicht weſentlichen aber doch erheblichen Irrthums mangelhaft war (Uhrig, a. a. O. S. 744—747) oder die Ehe nicht aus Furcht vor ernſtlichem großem Uebel, ſondern nur aus einem ſ.g. metus reverentialis geſchloſſen war (Uhrig a. a. O. und unter B. II. 2. c. d.), oder wenn Irrthum, Zwang, Impotenz bei Eingehung der Ehe nicht vollſtändig erwieſen, ſondern nur wahrſcheinlich gemacht ſind (Richter, Kirchenr. §. 268. Note 19 a.). Ja es kann mit Hülfe päbſtlicher Dispenſation eine nicht conſummirte Ehe ſelbſt dann geſchieden werden, wenn die ehelichen Zuſtände nach der Trauung ſich „in ſo bedrohlicher Art verſchlimmern, daß die Fortſetzung der Ehe moraliſch unmöglich oder zwecklos wird“ (Uhrig, a. a. O. S. 748, 749). In Richters Leipz. Ausg. des Trident. Concils finden ſich Entſcheidungen der Interpretes Concilii S. 281—284 in dieſem Sinne aus dem vorigen und dieſem Jahrhundert — und Uhrig (a. a. O. S. 754—760) bringt Beiſpiele aus dem Jahre 1848 und 1853. In allen dieſen Fällen wird aber, wenn per dispensationem geſchieden werden ſoll — immer der Beweis vorausgeſetzt, daß die Ehe durch Beiſchlaf nicht conſummirt worden ſey.

Während die katholiſche Kirche die Scheidung nur ausnahmsweiſe kennt, ſo iſt dieſelbe in der evangeliſchen Kirche, welcher der Begriff des Eheſakraments (ſ. unter A), alſo auch die Unauflöslichkeit der Ehe überhaupt fremd iſt — vielmehr die regelmäßige Form der Ehetrennung. In den ſymboliſchen Büchern indeß findet ſich (Schmalkaldiſche Artikel bei Tittmann, libri symbolici p. 573) nur einfach der Satz, daß es eine injusta traditio ſey, welche den unſchuldigen Ehegatten nach geſchehener Scheidung an einer anderweiten Ehe verhindere. Darüber aber, unter welchen Vorausſetzungen eine Scheidung zuläſſig ſey, erklären ſich die ſymboliſchen Bücher nicht. Dieſerhalb iſt man theils an die in den Schriften der Reformatoren vorkommenden Aeußerungen, theils an die älteſten Kirchenordnungen gewieſen, aus welcher die ſpätere gemeine Praxis der evangeliſchen

Kirche und genauere partikularrechtliche Bestimmungen hervorgegangen sind. Die Reformatoren und jene ältesten Kirchenordnungen wiederum nehmen zur Unterlage der von ihnen in diesem Gebiete aufgestellten Sätze theils die Aussprüche Christi im Evangelium Matth. 5, 32. u. 19, 9., theils den Ausspruch des Apostels Paulus 1 Kor. 7, 15., theils endlich Bestimmungen des römischen Rechts (Novella 17. cap. 8 u. 9. l. 8. C. de repudiis, 5, 17.), zu welchem man ja überhaupt in der Lehre von der Ehe (s. unter B. II. 9. 10. 11., Goslarsche Consist.O. 1555, Jenasche 1574, Kursäch. K.O. 1580, Preußische 1584, *Goesch.*, doctrina de matrim. Note 246 b.) von vielen Bestimmungen des kanonischen Rechts zurückzukehren gewohnt war. Darin treffen die Ansichten der Reformatoren mit allen Kirchenordnungen zusammen, daß aus welchem Grunde auch man eine Scheidung gestatten möge, solche, doch so wenig wie die Annullation der Ehe, nie eigenmächtig von den Parteien, vielmehr immer nur unter Concurrenz der Obrigkeit und regelmäßig nur nach gerichtlichem Verfahren und durch richterliches Urtheil erfolgen könne (*Goesch.*, doctrina de matrim. Note 213 u. 216). Die einzelnen Ehescheidungsgründe betreffend nennt die Nördlinger Kirchen-Renovation 1525, Würtemb. E.O. 1537, Kirchenord. der Niederländer zu London 1550, Frankfurter Liturgie 1554 (Gösch. a. a. O. Note 214, 215) lediglich den Ehebruch, d. h. die Verletzung der ehelichen Treue durch einen während der Ehe mit einer andern Person als dem Ehegatten vollzogenen Beischlaf; bei weitem in den meisten K.O. des 16. Jahrh. aber findet man das bösliche Verlassen des Ehegatten, die malitiosa desertio, auch noch außer dem Ehebruch als Ehescheidungsgrund mit Rücksicht auf 1 Kor. 7. bezeichnet. So in der Lüneburger K.O. 1531, Goslarschen 1531, Lippschen 1538, Genfer 1541, Kalenberg-Göttinger 1542, Braunschw.-Lüneburgschen 1543, Brandenburger 1573, Goslarschen 1551, Meklenburgschen 1570, Braunschw. Grubenhagenschen 1581, Niedersächsischen 1585. Dagegen erscheint es als eine Singularität der Preußischen Consist.O. 1584 (Gösch. a. a. O. Note 216 a u. 240), daß, ohne Zweifel im Hinblick auf das römische Recht (Novella 117. cap. 8. 9. l. 8. C. de repudiis 5, 17.), auch Lebens-Nachstellungen bereits als Scheidungsgrund aufgeführt werden, während in der Brandenb. K.O. 1573 nur von peinlicher Bestrafung eines solchen Ehegatten, nicht aber von Scheidung die Rede ist — und in der Niedersächs. Ordnung 1585, ausdrücklich bemerkt wird, daß die Scheidung hier bedenklich erscheine, und man den unschuldigen Theil in anderer Weise schützen müsse (Gösch. a. a. O. Note 219, 223). Wenn schon jenes singulär ist, so ist noch viel auffallender, daß die von Zwingli verfaßte (Richter, Kirchenr. §. 269. Note 5.) Zürcher Ehe — oder Chorgerichts-Ordnung 1525, desgleichen die Baseler Ordnung 1529 — den festen Anhalt der Schrift oder auch nur des Röm. Rechts ganz aufgibt, und Ehebruch, böswilliges Verlassen und allenfalls Lebens-Nachstellung nicht als die allein zulässigen Ehescheidungsgründe, sondern lediglich als Beispiele betrachtet und dem Arbitrium des Eherichters überläßt, welche andere Gründe noch er jenen gleichstellen wolle und dabei als weitere Beispiele nicht nur verschuldete Handlungen, wie wenn die Ehegatten „nit sicher voreinandren werend" (Säbitien), sondern auch unverschuldete, während der Ehe sich ereignende Thatsachen, als z. B. Wahnsinn und aussätzige Krankheit, von welchen ein Ehegatte befallen werde, anführt, während die Pfalz-Neuburger E.O. 1554 in solchem Falle ausdrücklich die Scheidung versagt (Gösch., a. a. O. Note 105, 217, 218). Im Wesentlichen bleiben auch die K.O. des 17. u. 18. Jahrh. bei den beiden Ehescheidungsgründen, Ehebruch und böswilliges Verlassen, stehen, wie eine Reihe von Beispielen, welche Strippelmann in seinem Ehescheidungsrecht anführt (S. 80—83), beweisen. Nur die daselbst angeführte Württemb. E.O. 1687 mache eine Ausnahme, da sie als Ehescheidungsgrund auch die verschuldete impotentia superveniens und die hartnäckige Verweigerung der ehlichen Pflicht, welche letztere allerdings schon Luther (Predigt vom ehlichen Leben 1522 und von Ehesachen 1530. Vgl. Richter, Kirchenr. §. 269. Note 3. Strippelmann, a. a. O. S. 146 Note 42) der malitiosa desertio gleichstellt, als Ehescheidungsgründe aufzählt (Strippelm., a. a. O. S. 82 Nr. 12.). Ferner ist bemerkenswerth, daß die singuläre Bestimmung

der vorhin ſchon angeführten Zürcher E.O. 1525 ſich wörtlich wiederholt findet in der ſpäteren Ehegerichtsſatzung für Stadt und Landſchaft, Zürich von 1719 (Strippelm., a. a. O. S. 82 Nr. 13.). Mit jener vorherrſchenden Auffaſſung der Kirchenordnungen des 16. u. 17. Jahrh. ſtimmen auch im Weſentlichen die Juriſten dieſes Zeitraums zuſammen, nur daß bald der eine, bald der andere auch wohl das Röm. Recht herbeizieht, um die beiden Eheſcheidungsgründe Ehebruch und böswilliges Verlaſſen zu vermehren. Dies gilt indeß von J. v. Beuſt, B. Carpzow, Brunnemann, Schilter und dem für Pommern wichtigen Balthaſar, welche die Anſicht der ſtrengern Kirchenordnungen nur wiederholen (Strippelm., Eheſcheidungsr. 1854 S. 83, 85) nicht. Erſt mit dem Ende des 17. und Beginn des 18. Jahrh. und namentlich mit Thomaſius († 1728), welcher alles Kirchliche oder mit der Kirche Verwandte, nur vom Standpunkt der territorialen Gewalt — der Staatsgewalt — aus betrachtet und mit dem kirchlichen auch den ſittlichen Standpunkt bei Seite ſchiebt (Strippelm., a. a. O. S. 86 Note 98), tritt ein Wendepunkt auch in der Eheſcheidungslehre ein. In dieſer ſchließen ſich der thomaſiſchen Auffaſſung Sam. Stryk 1705 und J. F. Kayſer an, welcher letztere (in Halle unter J. H. Böhmers Präſidium 1715 disputirend, ſpäter in Gießen Profeſſor) die Ehe als einen zur Erreichung rein äußerlicher Zwecke geſchloſſenen Vertrag betrachtet und daher nicht nur Verbrechen gegen Fremde, Lebensnachſtellung, Mißhandlung und grauſames Betragen (Sävitien), unverſöhnliche Feindſchaft in Anſehung des Ehegatten und anſteckende Krankheit, ſondern ſogar Ungleichheit der Geſinnung als Scheidungsgrund angeſehen haben will (Strippelm., a. a. O. S. 88, 89, 90). Obwohl nun dieſe Auffaſſung in ihrem Extrem von angeſehenen Rechtsgelehrten, wie von J. H. Böhmer in ſeinem bekannten Jus ecclesiasticum Protestantium angefochten wird (vgl. Strippelm., a. a. O. S. 91 Note 7 und S. 96—98), ſo bleibt doch dieſelbe nicht ohne Einfluß weder auf das gemeine Recht noch auf manche Partikularrechte, von denen das Preuß. Recht ſich die Theorie von der Zweckmäßigkeit der Ehe für den Staat und von der Zuläſſigkeit der Scheidung, wenn die Ehe ihrem Zwecke nicht entſpreche, am meiſten angeeignet hat, welchem dann in Anſehung der nichtkatholiſchen chriſtlichen Religionsverwandten das bürgerliche Geſetzbuch von 1811 in Oeſterreich und die badiſche E.O. von 1807 am nächſten ſtehen (Strippelm., a. a. O. S. 99, 100). Auf dieſe drei Geſetzgebungen paßt die Unterordnung ſämmtlicher darin zugelaſſenen Eheſcheidungsgründe unter die zwei Rubriken Willkür und Verſchuldung, welche in der Darſtellung der Preuß. Eheſcheidungs-Reform (Savigny) S. 24 für die Eheſcheidungsgründe des Preußiſchen Rechts gemacht wird, denn wenn auch nur im Preuß. Recht bei kinderloſen Ehen ſchon die gegenſeitige Einwilligung der Ehegatten ein Grund zur Eheſcheidung iſt, ſo kommt doch in allen drei Rechten der heftige Widerwille des einen Ehegatten, oder die unüberwindliche Abneigung, wegen welcher beide Ehegatten die Auflöſung der Ehe verlangen, oder die mehrere Jahre fortgeſetzte Unverträglichkeit der Ehegatten als Eheſcheidungsgrund vor, welches Alles doch nur von der ſubjectiven Auffaſſung der Ehegatten, mithin von ihrer Willkür abhängig iſt. Unter die Rubrik Verſchuldung kann wiederum in allen drei Rechten nicht nur eigentlicher Ehebruch und böswilliges Verlaſſen, ſondern auch die Lebens-Nachſtellung in Betreff des Ehegatten und grobe Verbrechen gegen Fremde geſtellt werden, wogegen die Sävitien in der badiſchen E.O., die Verſagung der ehelichen Pflicht in dem Oeſterreichiſchen Geſetzbuch als Eheſcheidungsgrund fehlen. Für eine dritte Rubrik der zufälligen Eheſcheidungsgründe, welche in der eben angeführten Schrift von Savigny für Preuß. Recht gemacht wird, finden ſich die Beiſpiele eben nur im Preußiſchen und im Badiſchen, nicht aber im Oeſterreichiſchen Recht. Es gehört namentlich der während der Ehe eingetretene Wahnſinn des einen Ehegatten und im Preuß. Recht auch die erſt im Laufe der Ehe eingetretene Impotenz oder ſonſtige unheilbare körperliche Gebrechlichkeit hierher.

In allen übrigen Territorien Deutſchlands iſt man inſofern bei der frühern ſtrengen Auffaſſung geblieben, als die Scheidung einer Ehe jederzeit eine Verſchuldung vorausſetzt — und man ſomit weder die vorhin unter die Rubrik Willkür, noch die vorhin

unter die Rubrik Zufall geſtellten Eheſcheidungsgründe kennt. In Preußen insbeſondere iſt es im Werke, den 1854—1855 verſammelten Kammern einen zu dieſem gemeinen Rechte im Weſentlichen wieder zurückkehrenden Eheſcheidungsgeſetz-Entwurf vorzulegen. Die Einwirkung der mit dem Ende des 17. Jahrhunderts beginnenden laxern Doctrin hat ſich in den Ländern des gemeinen Rechts lediglich in der Ausdehnung des Begriffs des Ehebruchs und der böslichen Verlaſſung gezeigt. — Daher ſcheidet man nach dieſer Auffaſſung nicht bloß wegen eigentlichen Ehebruchs, ſondern auch wegen anderer ihm gleich zu achtenden Unkeuſchheiten, daher auch wegen böslicher Verweigerung und verſchuldeter Unmöglichkeit der Leiſtung der ehelichen Pflicht und daher auch wegen Lebensnachſtellung, wogegen man auf Grund der Sävitien zunächſt wenigſtens nicht zur definitiven Scheidung ſchreitet, vielmehr erſt noch durch mehrmalige zeitweiſe Trennungen von Tiſch und Bett eine Verſöhnung verſucht und erſt, wenn dieſe Verſuche mißlungen ſind, das Scheidungsurtheil ausſpricht (Strippelmann a. a. O. S. 101, 102). Wenn hiernach immer der Geſichtspunkt feſtgehalten wird, daß nur wegen Schuld des Ehegatten geſchieden werde, ſo verſteht es ſich auch von ſelbſt, daß immer nur der unſchuldige Theil befugt iſt, die Scheidung zu beantragen, und erklärt ſich hieraus auch die im kanoniſchen Recht enthaltene Beſtimmung (cap. 6. 7. X. de adulteriis c. 1. C. 32. qu. 6.), wonach der Ehebruch des einen Ehegatten mit dem des andern Ehegatten compenſirt und die Klage auf Scheidung dann durch Einrede zurückgewieſen wird (Strippelmann a. a. O. S. 237 ff.). Eine andere ſowohl auf römiſches als kanoniſches Recht (l. 13. §. 3. D. ad leg. Jul. de adulteriis 48, 5. und cap. 4. X. de donationibus inter virum et uxorem 4, 20.) geſtützte Einrede gegen die Scheidungsklage, iſt die der Verzeihung, welche nach einem allgemeinen Gerichtsgebrauch (Strippelmann a. a. O. S. 242, Note 7) in der Geſtattung des Beiſchlafes gefunden wird. Was insbeſondere den Beweis des Eheſcheidungsgrundes betrifft, ſo würden die gewöhnlichen Beweisregeln, welche für den Civilprozeß beſtehen, hier ebenſowenig zuläſſig erſcheinen, als ſolche für den Beweis von Annullationsgründen zugelaſſen werden (ſ. unter E. II. 2.), weil eben die Auflöſung einer Ehe überhaupt nicht eine Sache reiner Privatwillkür iſt. Wenn hier deſſenungeachtet oft Geſtändniß oder Eidesantrag als Beweismittel admittirt worden ſind, ſo erklärt ſich dies daher, daß nach kanoniſchem Recht zum Beweiſe eines Grundes für die Separatio quoad torum et mensam perpetua (ſ. unter E. II. 4.) das Geſtändniß (cap. 5. X. de divortiis 4, 19. Vgl. Strippelmann a. a. O. S. 273) für genügend allerdings erachtet wird und man dieſes Prinzip dann ohne Weiteres auf die proteſtantiſche Scheidung übertragen hat, während doch die katholiſche Kirche bei der durch Dispenſation im Falle des matrimonium non consummatum zuläſſigen Scheidung, wie die unter E. II. 4. angeführten Reſolutionen der Interpretes Concilii darthun, ganz die für den Annullationsprozeß gegebenen Beweisregeln beobachtet und das laxere Beweisprinzip auf die eigentliche Separation beſchränkt.

Am weiteſten in der Anwendung gewöhnlicher Civilprozeßgrundſätze auf Eheſcheidungsſachen iſt wiederum das Preußiſche Recht gegangen, welches nicht nur dem Geſtändniß völlige Glaubwürdigkeit beilegte, ſondern auch die nicht zugeſtandenen Thatſachen als Strafe des Ungehorſams für erwieſen annahm, deßgleichen die Eidesdelation geſtattete und auch hier die ganz unterlaſſene Erklärung auf die Zuſchiebung oder die gänzliche Verweigerung des Eides in Strafe des Ungehorſams als Zugeſtändniß behandelte und dann den Eheſcheidungsgrund für dargethan annahm. Dies war um ſo bedenklicher, als nach einem die betreffenden Stellen des Landrechts declarirenden Miniſterialreſcript von 1801 die in Gefängniß beſtehende Strafe des Ehebruchs von dem vor der rechtskräftigen Scheidung geſtellten Antrage des unſchuldigen Ehegatten abhängen ſollte (Savigny, Darſtellung der Ehereform S. 88). Damit war den Kolluſionen der Parteien Thür und Thor geöffnet und daher ſchon länger ein Beſtreben vorhanden, wenigſtens das Verfahren in Eheſachen zu reformiren. Dieſes Beſtreben iſt dann auch endlich durch die Verordnung vom 28. Juni 1844 realiſirt worden, inſofern hierdurch

dem Geständniß seine unbedingte Beweiskraft entzogen, der einfache Eidesantrag für unzulässig erklärt und zugleich sämmtliche Ehescheidungssachen an die Obergerichte, welchen sie im Jahre 1803 entzogen worden waren, wieder zurückgegeben worden sind. Die letztere Einrichtung indeß ist mit der neuen Gerichtsorganisation durch die Verordnung vom 2. Januar 1849 wiederum geändert und die Competenz der ordentlichen persönlichen Gerichte in Ehescheidungssachen nochmals festgestellt worden. Dagegen wird nach §. 140. des Strafgesetzbuches vom 14. April 1851 der Ehebruch nunmehr wieder mit Gefängniß von vier Wochen bis zu sechs Monaten gestraft und die Strafe des Ehebruchs nur dann ausgeschlossen, wenn der unschuldige Ehegatte im Laufe des Ehescheidungsprozesses oder bis zur Abfassung des Straferkenntnisses die Nichtbestrafung ausdrücklich beantragt. In andern Partikularrechten hat man schon immer Geständniß, Eidesdelation und nothwendige Eide nur mit Beschränkungen zugelassen (Strippelmann a. a. O. S. 276, 281. Richter, Kirchenr. §. 269, Note 18, vgl. mit §. 268. Note 22). Eigenthümliche Prozeßformen werden beobachtet für den Fall, da auf Grund einer malitiosa desertio auf Scheidung geklagt wird. Man nennt diesen Prozeß Desertionsprozeß, welcher mit öffentlichen Ladungen (Ediktalcitationen) an den Entwichenen, sich zu stellen, beginnt und zwar unter dem Präjudiz unter der Androhung, daß der Citirte im Falle des Ausbleibens der böslichen Verlassung für schuldig erklärt und dieserhalb die Ehe getrennt werden solle (Strippelmann a. a. O. S. 140 u. 290). Dieser ganze Prozeß paßt natürlich nur dann, wenn der Aufenthaltsort des Entwichenen unbekannt oder den Landesgerichten unerreichbar ist, daher denn auch aus diesem Prozeß ein ganz ähnlicher gegen Verschollene sich ausgebildet hat, um eine Todeserklärung und so eine Lösung des Ehebandes bewirken zu können (s. unter E. II. 1.). Anders verhält sich die Sache, wenn der entwichene Ehegatte sich an einem nah gelegenen oder überhaupt gerichtlich erreichbaren Orte bekanntermaßen aufhält. Hier liegt gemeinrechtlich der Begriff einer böslichen Verlassung gar nicht vor (Strippelmann a. a. O. S. 141, Note 35). Nur das Preußische Recht wiederum hat auch einen solchen Fall der böslichen Verlassung gleichgeachtet und die Verordnung vom 28. Juni 1844 hat nur in Ansehung des Verfahrens Aenderungen zur Vorbeugung gegen bisherige auffallende Mißbräuche getroffen (Savigny a. a. O. S. 53, 95).

Mit der ausgesprochenen Scheidung hört nicht nur das Zusammenleben der bisherigen Ehegatten auf, sondern es wird auch das eheliche Band selbst gänzlich sowohl in seiner Wirkung auf das persönliche Verhältniß als in seiner Wirkung auf das Vermögen der Ehegatten für die Zukunft zerrissen. Der unschuldige Theil erhält die Befugniß, von Neuem sich zu verheirathen, während der schuldige Theil nach Grundsätzen des gemeinen Rechts für unwürdig erachtet wird, eine neue Ehe zu schließen (s. unter C. III. 2. a. und *Goesch.*, doctrina de matrimonio, Note 230, 231). Es kann daher die Schließung einer neuen Ehe Seitens des Schuldigen höchstens in Folge einer Dispensation erfolgen (Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 491. Strippelmann a. a. O. S. 329, 330). Außerdem können die Schuldigen je nach den Umständen nicht nur Vermögens-, sondern auch Freiheitsstrafen, letzteres namentlich, wenn auf Grund des Ehebruchs geschieden ist, treffen, welche im Privat- und Criminalrecht näher bestimmt werden.

Bisher ist man von der Voraussetzung ausgegangen, daß eine Ehescheidung nach gehörigem processualischen Verfahren durch richterliches Urtheil ausgesprochen werde. Die Kirchenrechtslehrer halten indeß auch für zulässig, daß eine Ehe vermöge landesherrlicher Dispensation geschieden werde. Eichhorn behauptet, daß dies namentlich geschehen möge, wenn Sävitien als Ehescheidungsgrund nicht anerkannt wären und eine vorübergehende Trennung schon mehrere Male vergeblich, um eine Versöhnung zu bewirken, versucht worden wäre (Eichhorn, Kirchenr. Th. II. S. 490). Richter hält eine solche zur Abwendung eines dem Nachsuchenden drohenden Verderbens für gerechtfertigt und schließt sich also der Ansicht Eichhorns an, sofern in fortgesetzten Sävitien ein solches drohendes Verderben gefunden werden kann (Richter, Kirchenr. §. 269.

Note 17). Strippelmann führt mit Berufung auf ein Kurheſſiſches Organiſations-Edikt vom 29. Juni 1821 an, daß bei wechſelſeitiger Einwilligung der Ehegatten eine Ehetrennung durch landesherrliche Entſcheidung erfolgen könne (Strippelmann a. a. O. S. 125 Note 12 und S. 127).

4) *Separatio perpetua quoad thorum et mensam.* Eine gültig geſchloſſene, bereits conſummirte Ehe iſt in der katholiſchen Kirche ein Sakrament und kann weder annullirt noch geſchieden werden. Dies aber hindert nicht, den Ehegatten gerichtlich (denn Eigenmächtigkeit der Parteien iſt auch hier ausgeſchloſſen, c. 3. 6. X. de divortiis 4, 19.) zu geſtatten, das Zuſammenleben bis zum Tode aufzuheben oder, wie es ausgedrückt zu werden pflegt, ſich in Anſehung von Tiſch und Bett für immer quoad thorum et mensam in perpetuum zu trennen. Auch eine ſolche Trennung indeß kann nur auf Grund einer Schuld des einen Ehegatten von dem unſchuldigen Theile beantragt werden. Als eine ſolche Schuld wird unter Bezugnahme auf die heilige Schrift der von Mann oder Frau begangene eigentliche Ehebruch (fornicatio) genannt (c. 2. C. 32. qu. 1. c. 22. C. 32. qu. 5. cap. 4. 5. X. de divortiis 4, 19.). Der fornicatio wird aber gleichgeſtellt die Sodomie und andere fleiſchliche Vergehen (c. 11. C. 32. qu. 4. c. 7. 11. 13. C. 32. qu. 7. Vgl. Uhrig, Eherecht S. 802 Note 9. Permaneder, Kirchenr. §. 424. Note 1). Beſtritten iſt, inwiefern die malitiosa desertio, die Verweigerung der ehelichen Pflicht, der Abfall vom Glauben, Lebensnachſtellung, lebensgefährliche Drohungen und Sävitien, Verleitung zu unmoraliſchen Handlungen und Verbrechen, entehrende Strafe, Krankheit ein Recht geben, auf Separatio perpetua anzutragen oder nur einen Anſpruch begründen auf Separation für längere oder kürzere, beſtimmte oder unbeſtimmte Zeit. (Uhrig a. a. O. S. 803. Permaneder, Kirchenr. §. 425. Walter, Kirchenr. §. 320. Note 19 u. 20. Richter, Kirchenr. §. 268. Note 27—29. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 472. Der Beweis des Separationsgrundes unterliegt, abweichend von dem des Annullations- und Scheidungsgrundes den gewöhnlichen Proceßregeln (ſ. unter E. II. 2. 3.). Einreden gegen die Separationsklage werden hier wie gegen die eigentliche Scheidungsklage der Evangeliſchen geſtützt auf den eigenen Ehebruch des Klägers und auf deſſen ausdrückliche oder ſtillſchweigende Verzeihung (c. 1. C. 32. qu. 6. cap. 4. X. de divortiis 4, 19. cap. 6. 7. X. de adulteriis 5, 16. cap. 25. X. de jurejurando 2, 24.). Die Wirkungen der immerwährenden Separation ſind in Anſehung der Vermögensverhältniſſe dieſelben wie die einer eigentlichen Scheidung (cap. 3. X. de donat. inter virum et uxorem 4, 20. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 475 Note 46.). Das perſönliche Band, das vinculum matrimonii dagegen bleibt der Separation ungeachtet beſtehen und verhindert nicht nur die Eingehung einer neuen Ehe, ſondern berechtigt auch den unſchuldigen Ehegatten, die Wiederherſtellung des ehelichen Zuſammenlebens jederzeit zu fordern. Ja es wird derſelbe ſogar hiezu angehalten, wenn er ſelbſt ſich eines Ehebruches ſchuldig macht (cap. 5. X. de divortiis 4, 19.). Dies paßt jedoch dann nicht, wenn die bürgerlichen Geſetze die Separation auch in Anſehung des vinculum als eigentliche Scheidung behandeln, ſogar die Wiederverheirathung geſtatten und es dem Katholiken überlaſſen, ſich dieſer wegen mit ſeinem Gewiſſen abzufinden (z. B. Preuß. Landr. Th. 2. Tit. 1. §. 734.). Auch bedarf es einer förmlichen, bei dem Gerichte anzuzeigenden Wiedervereinigung, wenn, wie es gegenwärtig die Regel iſt, über die Vermögensverhältniſſe der Separirten vom Civilrichter erkannt worden iſt (Richter, Kirchenr. §. 268. Note 9. Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 474 Note 45. Permaneder, §. 423).

5. Temporäre Separation. In denjenigen Fällen, in welchen eine dauernde Separation nach katholiſchem Kirchenrechte für unzuläſſig erachtet wird (ſ. unter E. II. 4.) wird wenigſtens eine temporäre Separation geſtattet, namentlich aber, wenn dem einen Ehegatten von dem andern Gefahr für den wahren Glauben, für ſeine Sittlichkeit oder ſeine Geſundheit droht (c. 4. 5. 6. C. 28. qu. 1. cap. 2. X. de divortiis 4, 19. und die unter E. II. 4. hiefür citirten Schriftſteller). Dieſe Separation berührt nicht nur das vinculum matrimonii nicht, ſondern ändert auch an den Vermögensverhältniſſen

der Ehegatten nichts, obwohl möglicher Weise durch richterliches Erkenntniß ein Interimistikum für die vermögensrechtlichen Verhältnisse angeordnet werden kann (Eichhorn, Kirchenr. S. 480 Note 63).

Unter den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts kennt die Preuß. Consist.O. 1584 eine mehrjährige provisorische Trennung von Tisch und Bett wegen Sävitien (*Goesch.*, doctrina de matrimonio Note 216a). Andere Kirchenordnungen führen eine vorübergehende Separation dadurch herbei, daß sie den Ehegatten, welcher sich Sävitien gestattet und davon nicht abmahnen läßt, in das Gefängniß oder in die Verweisung schicken. So die Brandenburger Visitat.O. 1573 und Niedersächsische K.O. 1585 (*Goesch.*, doctrina de matrimonio Note 220, 223). Die älteren evangelischen Kirchenrechtslehrer schließen sich dieser Auffassung insofern an, als sie ebenfalls eine temporäre Separation wegen Sävitien durch förmliches richterliches Erkenntniß für zulässig halten (Strippelmann, a. a. O. S. 336). Auch hat sich allmälig die Praxis gebildet, daß nach vergeblich geschehener temporärer Trennung, zumal wenn solche schon mehrmals vergeblich wiederholt ist, entweder ein Antrag auf völlige Scheidung gerechtfertigt erscheint, welche durch richterliches Urtheil ausgesprochen wird, oder eine völlige Scheidung durch landesherrliche Dispensation erfolgen kann (vgl. Strippelmann, a. a. O. S. 343 und Eichhorn, Kirchenr. Th. 2. S. 490 und oben unter E. II. 3.). Von dieser Separation verschieden ist die während eines eigentlichen Scheidungsprocesses gestattete (Strippelmann, a. a. O. S. 394), um namentlich die Ehefrau nicht zu nöthigen, das Zusammenleben mit dem vielleicht erbitterten Mann fortzusetzen. Sie setzt einen besondern Antrag und gerichtliche Verfügung voraus. **Göschen.**

Ehre. Dieser Begriff kommt im christlichen Lehrganzen an verschiedenen Stellen vor, sofern nämlich erstens von Gottes Ehre die Rede ist, welcher von Seiten des Menschen eine Pflicht entspricht, und sofern zweitens unter den menschlichen Gütern, deren Werth die Ethik zu bestimmen hat, auch die Ehre ihren gebührenden Platz einnimmt. — Von der Ehre Gottes weiß uns die ascetische Sprache und Literatur mehr zu sagen, als die wissenschaftlich-dogmatische; was die Dogmatik Entsprechendes darbietet, das wären zunächst die göttlichen Attribute, als Bezeichnungen der göttlichen Vollkommenheiten; aber diese bilden für die gloria Dei nur den Stoff, gleichsam den Lichtkern, von welchem der Glanz ausgeht, während die Ehre Gottes eben dieser Glanz selber, also nichts rein objektives, Gott immanentes ist, sondern zugleich den Reflex darstellt, welchen die Vollkommenheit Gottes in dem dieselbe erkennenden geschaffenen Geiste hervorruft. Somit ist auch Gottes Ehre nur möglich, wenn ihm die vernünftige Kreatur gegenüber steht; sie ist bedingt durch die Offenbarung Gottes an die Kreatur, welche letztere selbst dadurch innerlich gehoben, ja zum Theilnehmer an Gottes Herrlichkeit geweiht wird, daß diese in ihr sich spiegelt. Eine bestimmtere dogmatische Bedeutung und Stellung erhält jener Begriff dadurch, daß er als Ausdruck für das letzte Endziel der ganzen Offenbarung und Welt-Entwicklung dient, Phil. 2, 11. Habak. 3, 14., wie nicht minder das Providentielle in einzelnen Werken und Thaten Gottes, der göttlich gewollte Zweck derselben die Ehre Gottes ist, z. B. Joh. 11, 4. Dadurch fällt aber keineswegs der Schein eines gewissen Egoismus auf die göttlichen Endabsichten, selbst dann nicht, wenn das Wachen Gottes über seine Ehre in einer Weise geschildert wird, die man bei Menschen Eifersucht nennen würde, wie Jes. 48. 11; denn daß Gott nicht in unendlicher Selbstgenugsamkeit verharrt, sondern eine Welt schafft, erlöst, erneuert, um an ihr seine Ehre zu haben: das ist eben seine Liebe; und indem er sein Licht leuchten läßt in die Kreatur, macht er diese selbst selig; das ist das ewige Leben, daß sie Gott erkennen, Joh. 17, 3. Daher ist es nicht unrichtig, wenn als jenes Endziel aller göttlichen Offenbarung bald die Seligkeit der Menschen, bald die Ehre Gottes bezeichnet zu werden pflegt; es ist eins und dasselbe, nur von der menschlichen oder göttlichen Seite angesehen. Ob aber schließlich auch die ewige Verdammniß der Gottlosen zur Auswirkung jener Ehre Gottes gehört, darüber ist insoferne ein Streit, als die Prädestinationslehre in ihrer strengeren Fassung im Interesse

der Ehre Gottes ſchon das Daſeyn ſolcher, die verdammungswürdig ſind, poſtulirt, damit ſie zur Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, ſomit als Mittel zu einem in jenem allgemeinen mit eingeſchloſſenen ſpeciellen Zwecke dienen, während die milderen Theorien, d. h. ſowohl der Infralapſarismus in der reformirten als die Lehre von den Höllenſtrafen in der lutheriſchen Kirche, nicht a priori das Daſeyn ſolcher Unglückſeligen, die Erſchaffung derſelben für ſolches traurige Loos fordern, aber, weil einmal faktiſch Gottloſe da ſind, und der Annahme einer ἀποκατάϛασις anderweitige Bedenken im Wege ſtehen, ſo müſſen am Ende auch dieſe dazu dienen, daß ſich durch ihre Verdammniß Gottes Ehre reſtituirt; Gott läſſet ſeiner nicht ſpotten, Gal. 6, 7. — Müſſen wir dieſe Ehre Gottes als ein göttliches Recht, als eine königliche Prärogative erkennen, ſo ſtellt ſie ſich eo ipso als eine Pflicht dar, die uns obliegt; die Himmel erzählen die Ehre Gottes, aber ſie erzählen ſie doch nur dem vernünftigen Geſchöpfe, ja die Ehre Gottes iſt erſt realiſirt, wenn jene Erzählung vom Menſchen verſtanden, bereitwillig aufgenommen und ſelbſtſtändig reproducirt iſt. Gott zu ehren, dieſe Pflicht läßt ſich ſehr allgemein und ſehr ſpeziell auffaſſen. Nach 1 Kor. 10, 31. (vgl. 1 Petr. 4, 11.) ſoll alles chriſtliche Handeln darnach eingerichtet werden, daß es zu Gottes Ehre gereiche; geehrt aber wird er, wenn jede Handlung nicht nur nach geſetzlicher Weiſe ſeinem Gebote conform, ſondern in evangeliſcher Art eine Wirkung Gottes ſelber iſt, menſchlich vermittelt durch treue Liebe (vgl. übrigens, wie z. B. Chryſoſtomus in ſeiner antiocheniſchen Neujahrspredigt ao. 387 über 1 Kor. 10, 31. an einer Reihe einzelner Beiſpiele zeigt, daß man auch das Geringfügigſte zu Gottes Ehre thun könne). Als Verkehrung der Wahrheit ſey hier nur erwähnt, mit welcher Virtuoſität die Papiſten dasjenige in majorem Dei gloriam thaten, was nur den Glanz der Kirche mehrte und ſelbſtſüchtigen Intereſſen diente. — Ein ſpeciellerer ethiſcher Gebrauch unſeres Begriffes findet ſich da, wo (Joſ. 7, 19. Joh. 9, 24.) der Menſch durch's Bekenntniß der Wahrheit Gott die Ehre zu geben aufgefordert wird; eine Art Beſchwörung, deren Sinn iſt, daß die Leugnung der Wahrheit ein crimen laesae majestatis gegen Gott ſey, man aber durch's Geſtändniß den Allwiſſenden ehre, indem man vor ihm ſich fürchte und den Glauben an ihn kundgebe, ſelbſt wo äußere Gefahr dem Bekennenden drohe. — Ganz ſpeciell aber fordert Gottes Ehre, daß der Menſch Gott lobe, alſo auch mit ausgeſprochenem Wort ſeine Herrlichkeit anerkenne, ein Thun, unter das ſich der Gottesdienſt nach ſeiner ſacrificiellen Seite befaßt, daher auch insbeſondere der Gottesdienſt zu allen Zeiten der Kirche an Ausdrucksformen für das Lob Gottes ungemein reich iſt. Ebenſo wird in der Apokalypſe, wie in der chriſtlichen Poeſie das Lob Gottes als Hauptbeſchäftigung der Seligen betrachtet. Aller anthropomorphiſtiſche Schein fällt dadurch weg, daß dies Lob Gottes der natürliche, unmittelbare Ausdruck des von Freude, Bewunderung und Dank erfüllten Herzens iſt,; wie Gottes Liebe nicht ſtumm geblieben iſt, ſondern ſich geoffenbart hat, ſo kann auch, und ſo ſoll auch die menſchliche Liebe nicht ſtumm bleiben; im Lobe Gottes macht ſie ſich Luft und ſtärkt ſich ſelbſt (vgl. in Arndts wahrem Chriſtenthum Bd. II. Kap. 41. 42.); was dem eiteln Menſchen gegenüber eitel iſt, das iſt Gott gegenüber groß und edel; „Würdig iſt es, gerecht und heilbringend, dir Allmächtiger, Lob zu ſagen ꝛc.“ heißt es in der liturgiſchen Präfation vor dem Sanctus. — Den diametralen Gegenſatz zu dieſem Lobe Gottes bildet die Gotteslästerung, welchen Artikel man vergleiche.

Was nun zweitens die Ehre als ſittliches Gut betrifft, ſo hat das Chriſtenthum die aktive Anerkennung, die Unverletzlichkeit deſſelben als Pflicht unbedingt eingeſchärft. Es wird zwar nur geboten, Ehre zu geben, wem Ehre gebührt, Röm. 13, 7., und, verglichen mit Pſ. 15, 4. könnte hiedurch das Kriterium ziemlich unſicher, der Maßſtab ſubjektiv erſcheinen; allein wie Paulus dort (wie ähnlich Petrus 1 P. 2, 13. 14.) nicht die ſittliche Qualität, ſondern das Amt als Grund der Ehrerbietung geltend macht; wie 1 Tim. 6, 1. die Herren, und zwar 1 Petr. 2, 18. ſelbſt die ſchlimmen, geehrt werden ſollen, weil ſie einmal Herren ſind und auch dieſe Ueberordnung unter Gottes Ordnung ſteht: ſo ſollen nach Phil. 2, 3. alle Chriſten einander gegenſeitig höher achten als ſich ſelbſt. Das ſchließt vornweg jede Art von Ehrenkränkung und Verläumdung aus; es iſt aber eben-

ſowenig eine hündiſche Devotion, ſondern die willige Unterwerfung unter göttliche Ordnung; dieſe nämlich verleiht auch einen perſönlich Unwürdigeren durch das Amt, das er bekleidet, in dem ſich ein Allgemeines repräſentirt, eine Würde, die anerkannt werden muß; ebenſo aber verleiht Gott jedem ächten Gliede der Gemeinde ſchon als ſolchem, ſelbſt wenn ich an perſönlichen Eigenſchaften über ihm ſtünde, einen Werth, den ich als ihm von Gott gegeben reſpektiren, in dem ich liebevoll etwas anerkennen muß, was ſeinem Urſprunge nach jedenfalls höher iſt, als ich ſelbſt bin; überdies bringt es die Mannigfaltigkeit der Gaben in der Gemeinde mit ſich, daß Jeder, auch der Geringſte, etwas hat, was ich nicht habe, worin ich von ihm lernen, von ihm empfangen kann, weßhalb ich alſo, wenn ich anders nur ein offenes Auge dafür habe, wirklichen Grund habe, ihn höher zu achten, als mich ſelbſt. — Aber deſto weniger läßt das Chriſtenthum die eigene Ehre als Ziel meines Strebens gelten; Ehre darf ich nur ſuchen bei Gott allein (Joh. 5, 44. cf. Joh. 12, 43.), und Gott wird den ehren, der Chriſto dient (Joh. 12, 26.); nach Menſchen-Ehre aber zu haſchen, oder gar damit zu geizen (alſo leidenſchaftlich, rückſichtslos ſie zu gewinnen ſuchen, während man ſie Andern nicht gönnt — Ehrgeiz, deſſen krankhafte Steigerung die Ehrſucht iſt), — und in dieſer Abſicht Andere zu ehren, um von ihnen wieder geehrt zu werden, dies iſt nicht nur eitel, ſondern (Joh. 5, 44.) macht zum Glauben untauglich, weil ſolch einem Sinn das Wort Chriſti, das ein Wort vom Kreuze, von der Verläugnung iſt, ſchlechterdings zuwider ſeyn muß. — Das Alles aber ſchließt die Selbſtachtung nicht aus, denn wenn Gott mich ſo ehrt, daß er in mir ſein Bild ſchauen will, ſo muß ich um deßwillen mich ſelber achten, (vgl. Apg. 13, 46.), und zwar ebenſo ſehr in dem Sinn, daß der Chriſt ſich für zu gut hält, um ſich wegzuwerfen in Sünde und Laſter (cf. 1 Kor. 3, 16. u. v. a.), als auch darin, daß er ſeine Ehre, ſeinen guten Namen nicht preisgibt. Das ächt chriſtliche Mittel hiezu iſt freilich weder Scheltwort für Scheltwort, noch etwa ein Zweikampf (trotz der künſtlichen Theorien, womit man, z. B. de Wette, denſelben hat rechtfertigen wollen), ſondern 1 Petr. 2, 15., daß man „mit Wohlthun verſtopft die Unwiſſenheit der thörichten Menſchen,“ den Verläumder alſo mit der That widerlegt. Allein das Beiſpiel des Paulus, wie er ſeine Ehre den Gegnern gegenüber wahrt (z. B. 2 Kor. 11, 23 ff.), ja wie er, Apg. 16, 37., ſelbſt auf einer äußeren Formalität zum Behufe der Ehrenerklärung beſteht, zeigt deutlich, daß ein rein paſſives Verhalten nicht das unter allen Umſtänden geziemende iſt. Der Chriſt bedarf, um überhaupt ſittlich exiſtiren, um ſittlich wirkſam ſeyn zu können, derjenigen Anerkennung und Behandlung von Seiten der Gemeinſchaft, die ſeinem wirklichen Werth entſpricht; dieſelbe iſt ſogar nöthig, um ſein eigenes ſittliches Selbſtbewußtſeyn richtig zu ſtellen und aufrecht zu halten. Aber eben dieſe Beſchränkung auf das chriſtliche Gemeinſchaftsleben iſt zugleich der Schutz dieſer Ehrliebe vor Verunreinigung; ſobald ich Ehre bei der Welt ſuche, iſt ſie nicht mehr ein Gut, ſondern eine Gefahr für mich. In der chriſtlichen Gemeinſchaft nun kann principiell die Nothwendigkeit gar nicht eintreten, daß die Ehre durch Zwangsmittel hergeſtellt werde, in welchen Fällen aber ſolche zuläßig oder geboten ſind, um der Welt gegenüber ſie zu reſtituiren, weil ohne dies unſere Stellung und Wirkſamkeit als Chriſten nicht haltbar wäre: darüber läßt ſich eine allgemeine Formel nicht aufſtellen, da ſowohl die Verhältniſſe als die ſittliche Individualität hiefür maßgebend ſind. — Wie der natürliche Ehrtrieb durch die Erziehung zu leiten, oder, wenn er gänzlich mangelt, ſogar zu wecken ſey, hat die Pädagogik zu zeigen (ſ. u. a. Völter, Beiträge zur Päd. 1852. S. 31). — Was noch den Begriff der Ehrfurcht anbelangt, ſo iſt dieſelbe als diejenige Steigerung der Ehrerweiſung zu bezeichnen, in welcher die Empfindung bedeutender Ueberlegenheit deſſen, dem ſie gilt, und die bereitwillige, tiefgehende Anerkennung derſelben verbunden iſt mit einer eigenthümlichen Scheu, die uns in der Gegenwart des ſo Geehrten vor allem Gemeinen, vor jeder Leidenſchaftlichkeit bewahrt, uns innerlich ſtille macht, während doch zugleich dieſe Furcht uns von ihrem Gegenſtande ſo wenig abſtößt, daß ſie vielmehr den innern Zug zu demſelben nur noch ſtärker macht. S. übrigens dazu den Art. Gottesfurcht. Palmer.

Ehud (LXX: Ἀωδ) war Einer der älteſten ſogenannten „Richter“ oder Kriegshelden und Volksbefreier Iſrael's in der Periode zwiſchen Joſua's Tod und der Königsherrſchaft. Er gehörte dem Stamme Benjamin, dem Geſchlechte Gera an (1 Chron. 7, 10., vgl. 8, 5 f. 1 Moſ. 46, 21.) und war, wie Andere dieſes Stammes (oben Bd. II. S. 67) ein ausgezeichneter, mit der linken Hand kämpfender Krieger (dies beſagt der Ausdruck: „gelähmt an ſeiner Rechten,“ ſey's nun durch wirkliche Lähmung, ſey's bloß durch abſichtlichen Nichtgebrauch derſelben, ſ. Bertheau zu Richt. 3, 15.). Als er einſt dem Könige von Moab, Eglon, welcher in Verbindung mit Ammonitern und Amalekitern die Umgegend von Jericho beſetzt und Iſrael, d. h. wohl im Sinne der meiſten Berichte aus jener Zeit der Zerſplitterung die einen Stämme deſſelben, achtzehn Jahre lang in Abhängigkeit gehalten hatte, den Tribut überbrachte, kehrte er zwar nach Ablieferung deſſelben eine Strecke weit bis Gilgal (ſ. Ritter's Erdk. XV, 1. S. 540 ff.) mit ſeinen Gefährten zurück, kam dann aber allein wieder und verlangte unter dem Vorwande, eine geheime Botſchaft an den König zu haben, eine Privataudienz, die ihm auch wirklich im „Zimmer der Kühlung“ auf dem Dache zu Theil wurde. Hier zieht er mit den Worten: ein Gottes Wort habe ich an dich! das unter ſeinem Kleide verborgene, zweiſchneidige Schwert hervor und ſtößt es dem fetten Fürſten in den Leib, eilt dann in die das Zimmer umgebende Gallerie hinaus, verriegelt die Thür deſſelben und entkommt, da die Diener des Königs noch einige Zeit nicht in das verſchloſſene Gemach einzudringen wagen und alſo nicht ſogleich das Geſchehene bemerken, glücklich in die waldige Gegend hinter Jericho, alſo über die damalige Gränze. Hier ruft er namentlich den Stamm Ephraim zu den Waffen, beſetzt raſch die Furthen des Jordan gegen Moab zu (Ritter, a. a. O. S. 549 ff.) und ſchlägt die ſo abgeſchnittenen Moabiter auf's Haupt, daß ihrer bei 10,000 Mann fielen. Iſrael aber hatte nun 80 Jahre — eine nach dem chronologiſchen Syſtem des B. d. Richt. nicht genau zu nehmende, runde Zahl (Bertheau, Comment. S. XXI f.) — vor dieſem Feinde Ruhe, woraus Joſ. Antt. 5, 4, 3. mißverſtändlich eine 80jährige Herrſchaft Ehud's macht. — Seine Geſchichte wird, Richt. 3, 12 ff. auf eine höchſt anſchauliche, allen Spuren nach auf einer noch ſehr friſchen und lebendigen Tradition beruhenden, Weiſe erzählt. Vgl. Ewald, Geſch. Iſr. II, 1. S. 375 ff. Rüetſchi.

Eichhorn, Johann Gottfried, wurde am 16. Oktober 1752 zu Dörrenzimmern im Fürſtenthum Hohenlohe-Oehringen, wo ſein Vater Prediger war, geboren. Seinen erſten Unterricht erhielt er auf der Stadtſchule in Weikersheim, wohin der Vater einige Jahre nach der Geburt des Sohnes als Superintendent berufen war. Später beſuchte er das Gymnaſium in Heilbronn. Oſtern 1770 ging er nach Göttingen, wo er bis Michaelis 1774 blieb, und die Vorleſungen von J. D. Michaelis, Walch, Miller, Schlözer und Heyne beſuchte. Auch war er Mitglied des unter Heyne's Leitung ſtehenden philologiſchen Seminars. Durch Heyne's Empfehlung erhielt er Michaelis 1774 eine Rektorſtelle am Gymnaſium zu Ohrdruff im Gothaiſchen. Schon im folgenden Jahre ward er ordentlicher Profeſſor der orientaliſchen Sprachen in Jena. Während ſeines Aufenthaltes in Ohrdruff und Jena verfaßte er eine große Anzahl von Schriften, welche ſeinem Namen ſchnell eine große Berühmtheit verſchafften. Wir nennen hier folgende: Progr. de Cuschaeis verisimilia, Arnstadt 1774. 4.; Geſchichte des oſtindiſchen Handels vor Mohammed, Gotha 1775. 8.; Monumenta antiquissima historiae Arabum post Albertum Schultensium collegit ediditque cum latina versione et animadversionibus, ibid. 1775. 8.; de rei numariae apud Arabas initiis, Jena 1776. 4.; poeseos Asiaticae commentariorum libri VI, cum appendice, auctore Guil. Jones, recudi curavit, Lips. 1777. 8.; der Naturmenſch oder Geſchichte des Ebn Joktan, ein morgenländiſcher Roman des Abu Dſchafar Ebn Tofail, aus dem Arabiſchen überſetzt, 1783. 8. Abhandlungen, welche ſich auf die Geſchichte einzelner mohammedaniſcher Reiche, auf die Geſchichte der Syrer und der ſyriſchen Literatur beziehen, veröffentlichte er in den Fundgruben des Orients, im Gothaiſchen Magazin, im Geſchichtsforſcher u. ſ. w. Seine amtliche Thätigkeit in Jena veranlaßte ihn, ſeine immerfriſche Arbeitskraft vorzugsweiſe der bibliſchen Wiſſenſchaft

zuzuwenden. In dem von ihm gegründeten Repertorium für bibliſche und morgenländiſche Literatur (18 Bände; Leipzig 1777 — 1786) ſtehen ſeine Unterſuchungen über den Text des Propheten Jeremias; über die Quellen, aus denen die ſo verſchiedenen Erzählungen vom Urſprunge der Alexandriniſchen Verſion gefloſſen ſind; über den Kanon des Alten Teſtaments; über den Verfaſſer der hexaplariſch ſyriſchen Ueberſetzung, kurz ſehr viele Abhandlungen, welche man als Vorarbeiten zu ſeiner Einleitung in's A. Teſtament bezeichnen darf, die Leipzig 1781 — 1783 in drei Theilen erſchien. Dieſes mit jugendlicher Begeiſterung, in einer rhetoriſirenden, über die Schwierigkeiten und die Unſicherheit der Unterſuchung nicht ſelten hinwegſtürmenden Sprache geſchriebene Werk gewährt ein anſchauliches Bild von dem Zuſtande der bibliſchen Wiſſenſchaft in damaliger Zeit, in welcher man durch raſches Zufahren und willkührliche Vermuthungen eine geſchichtliche Anſicht von der Entſtehung der bibliſchen Bücher und ihren Schickſalen gewinnen zu können meinte, die doch nur das Ergebniß gründlicher, auf einer breiten Grundlage geſchichtlicher und philologiſcher Erkenntniſſe ruhender Unterſuchungen ſeyn kann. Eine Vergleichung des Eichhorn'ſchen Werkes mit den Arbeiten anderer Gelehrten der Zeit auf dem bibliſchen Gebiete zeigt aber bald, daß es mit Recht als eine hervorragende Erſcheinung von der theologiſchen Welt begrüßt ward, da es nicht nur durch umfaſſende Gelehrſamkeit und durch überſichtliche Anordnung des auſſerordentlich reichhaltigen Stoffes, ſondern auch durch eine verhältnißmäßig ſinnige, nach einer breiten geſchichtlichen Grundlage ſtrebende Forſchung und Kritik ſich auszeichnet. In wenigen Jahren erſchienen davon drei Auflagen, auſſerdem zwei Nachdrücke. Ein Beweis der fortdauernd regen Theilnahme, mit welcher Eichhorn die ganze bibliſche Literatur verfolgte, iſt ſeine allgemeine Bibliothek der bibliſchen Literatur, welche in 10 Bänden, Leipzig 1787 — 1803 erſchien. Ein größeres Feld für ſeine akademiſche Thätigkeit bot ihm Göttingen dar, wohin er, nachdem J. D. Michaelis geſtorben war, im Jahre 1788 als ordentlicher Profeſſor der Philoſophie berufen ward. Seine Vorleſungen erſtreckten ſich nicht nur auf die orientaliſchen Sprachen, auf die Exegeſe des A. und N. Teſtaments und auf bibliſche Wiſſenſchaften, ſondern auch auf die Geſchichte in ihrem ganzen Umfange. Neben Gatterer, Schlözer und Spittler las er über die politiſche Geſchichte alter und neuer Zeiten, über die Literärgeſchichte las kein Anderer als er. Was er in ſeinen Vorleſungen behandelte, geſtaltete ſich unter der Hand des gewandten Schriftſtellers zu umfangreichen Werken, die ſchnell nacheinander herauskamen. Den Reihen eröffnete die franzöſiſche Revolution in einer geſchichtlichen Ueberſicht, 2 Bände 1797; es folgte die allgemeine Geſchichte der Kultur und Literatur des neueren Europa, welche die erſten beiden Bände eines großen, auf ſeinen Antrieb und nach ſeinem Plane von einer Geſellſchaft gelehrter Männer bearbeiteten Werkes bilden, das unter dem Titel: Geſchichte der Künſte und Wiſſenſchaften ſeit der Wiederherſtellung derſelben bis an das Ende des 16. Jahrhunderts, in Göttingen ſeit 1796 herauskam; die Literärgeſchichte, 1. Theil 1799, 2. Theil 1814; die Weltgeſchichte in fünf Bänden 1801 — 1814; Geſchichte der drei letzten Jahrhunderte in ſechs Theilen 1803 und 1804; die Fortſetzung der dritten in den Jahren 1817 und 1818 erſchienenen Ausgabe dieſes Werkes ward beſonders abgedruckt unter dem Titel: Neunzehntes Jahrhundert 1817; Geſchichte der Literatur von ihrem Anfange bis auf die neueſten Zeiten, 5 Bände 1805 ff.; Urgeſchichte des erlauchten Hauſes der Welfen von 449—1054, 1817. — So ſehr aber auch Eichhorn's Zeit durch die Ausarbeitung dieſer umfangreichen geſchichtlichen Werke in Anſpruch genommen ward, von denen die meiſten in zwei und drei Ausgaben erſchienen, ſo vermochte er doch bis an's Ende ſeines Lebens den Haupttheil ſeiner Thätigkeit dem weiteren Ausbau der bibliſchen Wiſſenſchaft zu widmen. Seine Urgeſchichte, welche ohne Namen des Verfaſſers in dem 4. Theile ſeines Repertoriums 1779 erſchienen war, ward von Gabler 1791—1793 neu herausgegeben; ſein commentarius in Apocalypsin Joannis Vol. 1 u. 2., in welchem er in der Reihe der Viſionen eine dramatiſche Dichtung nachzuweiſen ſuchte, kam 1791 heraus; 1793 beſorgte er die dritte Ausgabe von Joannis Simonis lexicon manuale hebraicum et chaldaicum; eine

Fortsetzung der Einleitung in's A. T. bildet die Einleitung in die apokryphischen Bücher des A. T. (auch unter dem Titel: Kritische Schriften, 4. Band), 1795; daran schloß sich der Kritischen Schriften 5. bis 7. Band oder die Einleitung in das Neue Testament, 1804—1814, in welchem Buche seine ausführlichen Untersuchungen über den Ursprung der Evangelien enthalten sind; die hebräischen Propheten, 3 Bände, erschienen 1816—1819; die metrische Uebersetzung des Buches Hiob, welche schon 1800 aus der allgem. Bibl. der bibl. Liter. besonders abgedruckt war, gab er in 2. Ausgabe 1824 heraus; in den letzten Jahren seines Lebens besorgte er die 4. Ausgabe der Einleitung in's A. T. (5 Bände 1825 und 1826), und die 2. Ausgabe der Einleitung in's N. T. (5 Bände 1820—1827). Von den Vorlesungen, welche er in der Göttingenschen Societät der Wissenschaften hielt, beziehen sich die meisten auf alttestamentliche Gegenstände. Die bekanntesten sind: de Judaeorum re scenica; de Aegypti anno mirabili; de prophetica Poesi Hebraeorum paralipomena; qua ratione vaticiniorum V. T. temporis notatione carentium aetas finiri potest. Viele Anzeigen über Bücher, die alttestamentliche Gegenstände behandelten oder sich auf die Kritik biblischer Bücher und ihre Auslegung beziehen, schrieb er für die Göttinger gelehrten Anzeigen, welche er von Heyne's bis zu seinem Tode redigirte. Man bewundert die seltene Arbeitskraft und den unermüdlichen Fleiß, die selbst nicht nachließen, als durch den Anfall einer Lungenentzündung im Jahre 1825 seine früher sehr feste Gesundheit erschüttert ward. Regelmäßig hielt er seine Vorlesungen, auch noch im letzten Lebensjahre vor einer großen Anzahl von Studirenden, bis ihn am 14. Juni 1827 ein Fieber an's Bett fesselte. Nicht lange war er krank. Als er fühlte, daß ihm der Tod nahe sey, nahm er ruhig und gefaßt von den Seinigen Abschied. Bis zum letzten Augenblicke behielt er sein volles Bewußtseyn; sanft entschlief er am 27. Juni. Sein Familienleben war ein hochgesegnetes; 52 Jahre lang hat er in glücklicher Ehe gelebt. Seinen Sohn Karl Friedrich, den berühmten Forscher im Gebiete der deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, sah er als seinen Collegen in glänzender akademischer Thätigkeit. — Den Jubeltag seiner Doktor-Promotion im Jahre 1825 wollte der heitere, liebenswürdige Greis am liebsten im Kreise der Seinigen zubringen. Auch an der öffentlichen Feier des fünfzigjährigen Dienstjubelfestes, welche am 26. Februar 1826 ihm, Blumenbach und Stromeyer zu Ehren veranstaltet wurde, nahm er keinen Theil. Ihm ward das seltene Glück, in voller, segensreicher Thätigkeit und im Besitze einer ungeschwächten Arbeitskraft auf 50 Jahre einer gesegneten Amtsführung zurückblicken zu können. Mit Recht redete Eichstädt in Jena von Eichhorn als einem illustri exemplo felicitatis academicae. — Nach einem andern Maße als seine Zeitgenossen, die ihn als einen ausgezeichneten Gelehrten und auch als einen um die theologische Wissenschaft hochverdienten Mann willig verehrten, beurtheilte ihn das folgende Geschlecht. Seine geschichtlichen Werke wurden bald nur noch der literarischen Nachweisungen wegen geschätzt; die gründliche Durchforschung des Einzelnen, die emsige Durchsuchung der Quellen, die tiefere Auffassung des Zusammenhangs der Erscheinungen, die strenge Gewissenhaftigkeit des Geschichtschreibers vermißte man in den umfangreichen, leicht geschriebenen, nach leicht greifbaren pragmatischen Gesichtspunkten geordneten Darstellungen des schreibseligen Mannes. Noch lauteren Tadel erhob man gegen seine Leistungen auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaft. Seine kritische Behandlung der biblischen Schriften, welche eine rein geschichtliche und voraussetzungslose seyn wollte, nannte man, und nicht selten mit Recht, eine ungeschichtliche und voraussetzungsvolle, weil sie sich nicht auf eine genauere Erkenntniß der Eigenthümlichkeit der einzelnen Schriften stützte und nur zu sehr geneigt war, nach von vornherein feststehenden Ansichten über die kindlichen Anschauungen des Alterthums, über den Einfluß dichterischer Einkleidung und Sprache, über den naturgemäßen Gang der Entwickelung die schwierigsten Fragen zu entscheiden und die Thatsachen selbst in bequemer Weise zurechtzulegen. Aehnliches ist man über seine Auslegung zu sagen berechtigt, bei welcher er das psychologische Moment vernachlässigte, die Neues gestaltende Thätigkeit gewaltiger, von einem neu sich offenbarenden göttlichen Leben fortgerissener

Geiſter verkannte, Alles auf die gleichmäßige Ebene herrſchender Zeitideen zurückzubringen ſuchte und den tiefen Gehalt bibliſcher Berichte durch eine ſogenannte natürliche Erklärung verflüchtigte. Er ſpürte keine Nöthigung in ſich, die bleibende Bedeutung, den für alle Zeiten maßgebenden religiöſen Inhalt der bibliſchen Bücher zu würdigen, ſie als Urkunden göttlicher Offenbarungen anzuerkennen; ſie nahmen ſeine Aufmerkſamkeit eben nur als eine literariſche Erſcheinung aus dem Alterthume in Anſpruch und ſie als ſolche zu verſtehen, war ſein ernſtes Streben. Alles dieſes nur zu tadeln, wird nicht berechtigt ſeyn, wer die bibliſche Wiſſenſchaft nicht erſt von Eichhorn und ſeiner Zeit an datirt. Die ganze Entwickelung der Theologie hatte den Verlauf genommen, daß in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Nothwendigkeit der Aufgabe nicht verkannt werden konnte, für die Unterſuchung und Auslegung der bibliſchen Schriften den feſten geſchichtlichen Boden wiederzugewinnen, von dem nicht nur die theologiſche Betrachtung und die kirchliche Behandlung derſelben, ſondern auch die jede wahre geſchichtliche Erkenntniß abſchneidende Vornehmthuerei der Deiſten und Naturaliſten und der frivole Spott einer Weisheit von geſtern her ſich losgeriſſen hatten. In Eichhorn's Schriften tritt ſehr deutlich das apologetiſche Intereſſe hervor, die Bibel nach den Anſchauungen und der Denkart der alten Welt, wie er ſich ausdrückte, zu erklären, um ſie gegen den Spott der Bibelfeinde zu retten. Er erkannte eine beſtimmte Aufgabe ſeiner Zeit klarer als die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen, wenn er mit unermüdlichem Fleiße das ganze Gebiet der bibliſchen Literatur bearbeitete, mit ſelbſtſtändiger Kraft ſchwierigen Forſchungen erſt Bahn brach, viele Unterſuchungen mit gutem Glück anfing, und nicht wenige bis zu ſicheren Ergebniſſen hindurchführte. Mit Herder gemeinſchaftlich hat er das Verdienſt, in weiten Kreiſen die Liebe zu den bibliſchen, vornehmlich zu den altteſtamentlichen Schriften, und den Eifer, ſie ſorgſam zu erforſchen, geweckt zu haben. — Vergl. Geſchichte der Univerſität Göttingen von Saalfeld und die Fortſetzung derſelben von Oeſterley, wo ein vollſtändiges Verzeichniß der Schriften Eichhorns mitgetheilt iſt; *Eichstaedt*, oratio de J. G. Eichhorn, illustri exemplo felicitatis academicae, Jenae 1827; *Thom. Chr. Tychsen*, Memoria J. G. Eichhorn (commentt. soc. scient. Gotting., Vol. VI); über die wiſſenſchaftliche Wirkſamkeit der ehemaligen Götting. Lehrer J. D. Michaelis, J. G. Eichhorn, Thom. Chr. Tychſen in d. Jahrbüchern d. bibl. Wiſſenſchaft von Heinr. Ewald, 1. Jahrb. 1849. **Bertheau.**

Eichhorn, K. F., ſ. Kirchenrecht.

Eid, bei den Hebräern. Eidliche Verſicherungen der Wahrheit einer Ausſage oder Bekräftigungen eines gegebenen Verſprechens, einer übernommenen Verpflichtung unter Anrufung des göttlichen Namens, zum Theil in Verbindung mit Selbſtverfluchungen für den Fall der Unwahrheit oder des Bruchs ſeines Verſprechens, kamen in Iſrael zu allen Zeiten ſowohl im Privat- als im öffentlichen Leben und Verkehr häufig vor, wie aus ſo vielen Stellen der hiſtoriſchen Bücher deutlich erhellt, ſo z. B. Gen. 24, 37; 50, 5. Joſ. 9, 15. Richt. 21, 5. 1 Sam. 14, 24. 39. 44 f.; 19, 6. 2 Sam. 15, 21. 1 Kön. 18, 10. 2 Kön. 11, 4. 2 Chr. 15, 14. Esr. 10, 5. 1 Makk. 7, 15. 35. Matth. 14, 7; 26, 74. Vor Gericht ſcheint indeſſen der Eid ſeltner in Anwendung gebracht worden zu ſeyn; wenigſtens verordnet ihn das Geſetz nur in folgenden wenigen Fällen (Exod. 22, 6 ff. 11. Lev. 5, 23. 25. Num. 5, 19 ff.): 1) im Falle der Beſchädigung oder Entwendung eines anvertrauten Gutes ſollte der Depoſitär ſich durch einen Eid von der Schuld daran reinigen können, 2) ebenſo mochte der vermeintliche Finder oder Inhaber eines verlornen Gutes eidlich den Verdacht, daſſelbe zu beſitzen, von ſich abwälzen; 3) eine eigene Art von Reinigungseid kam vor bei Frauen, welche ihr Ehemann des Ehebruchs verdächtigte (ſ. d. Art. „Ehe“); 4) endlich kam eine gerichtliche Beſchwörung des ganzen Volkes oder aller Anweſenden vor, wenn es ſich darum handelte, einen unbekannt gebliebenen Schuldigen, z. B. einen Dieb, zu entdecken; wer nämlich dann, obwohl er die Sache wußte, ſie dennoch verhehlte und ſchwieg, lud Schuld auf ſich (Lev. 5, 1. Spr. 29, 24.); ein Beiſpiel der Wirkſamkeit ſolcher Verfluchung in der alten Gemeinde bietet Richt. 17, 2.

Ein ſolcher Eid war natürlich eine Ehre, die nur dem wahren, lebendigen Gott Iſraels gebührte (Exod. 22, 11. Deut. 6, 13; 10, 20. Jeſ. 19, 18. 65, 16.), als Zeichen offenbaren Götzendienſtes aber galt es, bei andern Göttern zu ſchwören, deren Realität dadurch ipso facto anerkannt wurde (Jer. 5, 7; 12, 16. Am. 8, 14. Zeph. 1, 5.). Im gewöhnlichen Leben ſchwur indeſſen der Hebräer meiſt außer bei dem Leben Jehova's, deſſen beſonders wichtige Eigenſchaften dabei namentlich ausgeſprochen wurden (1 Sam. 20, 42. 1 Kön. 2, 23 f. Jer. 4, 2; 16, 14; 42, 5; 38, 16. u. a.), auch bei dem Leben der angeredeten Perſon (1 Sam. 1, 26. ſogar ohne Nennung Gottes), zumal des Königs (1 Sam. 17, 55.), indem der Schwörende ſich dieſem, dem er ſchwört, unterordnet und deſſen Leben als etwas ihm beſonders Theures erſcheinen läßt (vgl. Hebr. 6, 16. — und ſ. d. Beiſpiele 1 Sam. 20, 3; 25, 26.). Indeſſen iſt dieſe Art der Betheurung ohne Nennung Jehova's in der That ſtrenggenommen, wie Saalſchütz, moſ. Recht S. 615 bemerkt, als kein gültiger Eid anzuſehen, ſondern nur als eine der Umgangsſprache entlehnte Form, etwas mit Emphaſe und Hochachtungsbezeugung gegen Jemanden zu ſagen (vgl. Gen. 42, 16., wo ſonſt Joſeph einen falſchen Eid gethan hätte). Je mehr man aber ſpäter überhaupt das Ausſprechen des göttlichen Namens vermied und auch ſonſt in Folge des Mißbrauchs und des dawider ſich geltend machenden Rigorismus gegen alles Schwören bedenklich wurde (Pred. 9, 2., vgl. Sach. 5, 3.), deſto häufiger wurden allerlei Schwurformeln, welche zwar irgend etwas dem Schwörenden überaus Ehrwürdiges, Furchtbares oder Theures nennen und ſein Gefühl der Abhängigkeit von einem Höheren ausſprechen, durch welche ſich aber ein laxes Gewiſſen weniger gebunden wähnte, z. B. beim Himmel, bei der Erde, bei Jeruſalem, beim eigenen Haupte, beim Tempel und deſſen Beſtandtheilen (Matth. 5 34 ff.; 23, 16 ff. und daſelbſt die Ausleger, beſonders Lightfoot und Wetſtein; vgl. auch *Philo*, opp. II. p. 271 Mang.), oder bei den Engeln (Jos. B. J. 2 16, 4 fin.).

Was die äußerlichen Gebräuche beim Schwören betrifft, ſo pflegte man die Rechte gen Himmel zu erheben nach dem Throne deſſen, der zum Zeugen der Wahrheit und Rächer der Unwahrheit angerufen wird (Gen. 14, 22. Exod. 6, 8. Deut. 32, 40. Ez. 20, 5. Dan. 12, 7.), weßhalb »die Hand erheben« geradezu = ſchwören ſteht Pſ. 106, 26. Inwiefern aber ſelbſt der gewöhnliche Ausdruck für »ſchwören«, das Wort נִשְׁבַּע auf einen mit dem Eide verbundenen äußern Gebrauch hinweiſt, iſt nicht ganz klar. Das Zeitwort ſcheint nämlich mit dem Zahlwort שֶׁבַע = 7 zuſammenzuhängen, ſo daß es eigentlich bedeuten würde: »ſich beſiebnen«, und damit combinirt man nun nicht bloß die beſondere Heiligkeit dieſer Zahl im hebr. Alterthume (vgl. Num. 23, 1.) als der Bundeszahl oder Zahl der Vereinigung (Bähr, Symb. d. moſ. Kult. I. 199 f.), ſondern noch im Beſondern den Umſtand, daß Eidſchwüre, wenigſtens bei Bündniſſen, in der Urzeit (Gen. 21, 28 ff.) mit dem Opfer von 7 Thieren verbunden waren oder auch bei den Arabern durch 7 Zeugen oder Pfänder beſiegelt zu werden pflegten (vgl. die 7 Steine bei den Arabern nach Herod. 3, 8. und Aehnliches (mit Beziehung auf die 7 Planeten) bei Pauſan. 3, 20, 9. — ſ. *Gesen.* L. M. s. v. und *Knobel* ad Genes. S. 171). Bei ſolchen Eidſchwüren zu Schließung von Verträgen und Bündniſſen ſprach wohl jeder der beiden Vertragenden die ihn betreffenden Worte des Vertrags mit Begleitung von Beſchwörungen oder Verwünſchungen; oder wenn der Eine von ihnen weit über dem Andern ſtand, ſo ließ er nur den Andern (z. B. der Oberkönig den Vaſallen) ſeinerſeits den Eid thun, daher die Ausdrücke הַאֲמִיר Deut. 26, 17—19. = »ſprechen laſſen«, הֲבִיא בְּאָלָה Ez. 17, 13. = »Einen in Schwureid bringen«, ſ. noch Gen. 21, 23 f.; 50, 5. Neh. 10, 30. Solchen Bundſchwur, der dann mit Rückſicht auf die ihn begleitenden Verwünſchungen auch geradezu אָלָה genannt werden kann (Deut. 29, 11 ff.), begleitete in alten Zeiten etwa auch ein gemeinſames Mahl, Gen. 26, 30; 31, 46. 54. Bei feierlichen, gerichtlichen Eidesleiſtungen aber wurde die Formel von dem den Eid abnehmenden Prieſter dem Schwörenden vorgeſprochen, und dieſer pflegte durch ein bloßes »Amen!« (Num. 5, 19 ff.) oder »du ſageſt es!« (Matth. 26, 63 f.) zu antworten. Die dabei angewandte

Verfluchung heißt אָלָה oder vollständiger שְׁבוּעַת הָאָלָה, Num. 5, 21. Dan. 9, 11; da aber diese Handlung im gemeinen Leben leicht entartet und zu leichtsinnigen oder falschen Eiden führt, so hat dieses Wort mitunter schon eine schlimme Nebenbedeutung erhalten (Hos. 4, 2. — wie unser „fluchen“ = leichtfertig schwören). Auch ließ man aus heiliger Scheu im gewöhnlichen Leben die ausdrückliche Nennung der angewünschten Strafe lieber weg und begnügte sich mit der, in den histor. Büchern so häufig wiederkehrenden allgemeinen Phrase: „so thue mir Gott und so ferner!“ Sonst wurden die Verfluchungs- oder Verwünschungsformeln hergenommen von bekannten Beispielen des furchtbaren Unterganges von Schuldigen, besonders auffallender Strafgerichte einer Stadt, einer Person, eines Volkes, wie die alte Geschichte sie darbot, s. Ps. 102, 9. Jes. 65, 15. Num. 5, 21. 27. Jer. 29, 22. u. o.; Sach. 8, 13. Gewiß wurde die volle Aussprechung der Verwünschung nie unterlassen, wo's galt, den Andern zum Bekennen der Wahrheit, zumal vor Gericht (s. oben), oder zum Halten eines Versprechens (1 Sam. 14, 24 ff.), einer Vorschrift (vgl. 1 Reg. 8, 31.) anzutreiben. — Endlich wird noch aus der patriarchalischen Zeit der merkwürdige Gebrauch erwähnt (Gen. 24, 2; 47, 29.), daß der Schwörende dem, der ihm den Eid abforderte, „die Hand unter seine Hüfte legte“, womit euphemistisch das Zeugungsglied bezeichnet ist, durch dessen Berührung der Schwur eine besondere Heiligkeit erhielt, weil dasselbe für einen besonders heiligen Theil des Leibes galt, zumal es auch das Zeichen der Gottangehörigkeit, die Beschneidung, trug und aus demselben die Nachkommenschaft hervorgeht (vgl. יֹצְאֵי יְרֵכוֹ = Nachkommen, Gen. 46, 26. Exod. 4, 5. Richt. 8, 30.), als sollte dadurch der Schwörende auf die Rache der fernsten Nachkommen hingewiesen werden, falls er das Versprechen breche (vergl. *v. Lengerke*, Ken. I. p. 285; Knobel zur Genes. S. 181).

Meineid wird schon vom Gesetze auf's Strengste verboten, ja dieses Verbot steht sogar als das dritte unter den zehn Grundgeboten, aber aus den öfteren Rügen desselben ist zu schließen, daß er dennoch nicht ganz selten vorkam (Ps. 10, 7; 24, 4; 59, 3. Sprüchw. 6, 19; 14, 5. u. o.; Jer. 5, 2. Sach. 5, 3 f.; Mal. 3, 5.), zumal keine bürgerliche Strafe auf diesen, ja selten mit gehöriger Gewißheit zu ermittelnden Frevel gegen Gott gesetzt war. Bei freiwilligem Bekenntniß desselben war, wie zu Aufhebung des leichtsinnig entfahrenen Schwurs und beim Geständniß frühern Verschweigens bei angehörter feierlicher Beschwörung eine Sühnung durch ein Schuldopfer vorgeschrieben und nach Umständen auch durch Ersatz des dadurch verschuldeten Schadens nebst 1/5 des Werthes darüber hinaus (s. oben unter „Diebstahl“ — Levit. 5, 23 ff.). — Während später die Essener gar nicht schworen als nur zum Eintritt in ihre Gesellschaft (Jos. B. J. 2, 8, 6 sq.; — aus besonderer persönlicher Gunst erließ ihnen Herodes den Huldigungseid, Jos. Antt. 15, 10, 4.), und auch Philo (op. II. p. 194 sq. Mang.) den Eid am liebsten ganz vermieden sähe (vgl. schon die oben aus Pred. 9, 2. angeführte Scheu vor dem Schwören), was Christus ebenfalls als Grundsatz für Sein Reich aufstellt, Matth. 5, 34., vergl. Jak. 5, 12., sollen die Pharisäer nicht selten mit dem Eide ein frevles Spiel getrieben und durch eine eigene Casuistik die öffentliche Moral auch in diesem Stücke verwirrt haben (Matth. 23, 16 ff. und das. bes. Lightfoot und Wetstein); wieder andere überboten sich dagegen in schrecklichen Eidesformeln (Jos. vita §. 53.). Jungfrauen und Frauen sollen nach *Philo* op. II. p. 274 nicht zum Eide zugelassen werden, eine Beschränkung, von der das Gesetz nichts weiß, das Num. 5, 18 ff. und 30, 4 ff. für gewisse Fälle ausdrücklich Eidschwüre und eidliche Gelübde von Weibspersonen vorschreibt oder als gültig voraussetzt.

Vgl. außer dem bereits angeführten Werke von Saalschütz besonders Winer, R.W.B. u. d. W.; Ewald, Alterthümer d. V. Isr. S. 15 ff. und Ständlin, Gesch. d. Vorstellungen v. Eide. 1824. Rüetschi.

Eid, der, ist ein Gegenstand der Theologie und Jurisprudenz zugleich, ein Artikel des Katechismus und des Codex, ein Thema für die Predigt und die Prozeßpraxis. In der Theologie beschäftigt er die Dogmatik, die Exegese, die Ethik: in der Jurisprudenz

das kanonische und das Civilrecht, wie das Staats- und Strafrecht. So waltet er auch theoretisch in der Philosophie, praktisch in der Geschichte aller Völker: auch die Geschichte des deutschen Reiches beginnt damit im Jahre 842. — Das Nächste ist, daß sich der Eid als ein Verhältniß des Menschen zu Gott ausweist, und zwar als das Verhältniß der Abhängigkeit; denn alle Kreatur, auch die kreatürliche Wahrhaftigkeit, ist von Gott bedingt. Dies ist der allgemeinste Begriff des Eides. Seit dem Sündenfalle hat das Verhältniß des Menschen zu Gott den Karakter des Gesetzes erhalten, nur daß den letzteren von Anfang an das Evangelium zur Seite geht, ja als Verheißung voraus geht, als Erfüllung nachfolgt. Darnach ruht das Alte Testament überhaupt wie auf dem Gesetze, so auf dem Eide, auf dem Gesetze Gottes für den Menschen, auf dem Eide und Eidesbunde zwischen Gott und dem Menschen, hingegen das Neue Testament auf dem Evangelium, aber nicht um Gesetz und Eid aufzulösen (Matth. 5, 17.), sondern um Beides zu erfüllen und zu schärfen, zu heiligen und zu verklären (Matth. 5, 33—37. Jak. 5, 12.). Das Neue Testament ist als Bund auch Gesetz und Eid: darum faßt auch der Hebräerbrief (6, 13. 16—18.) das Alte und Neue Testament im Eide zu Einem Bunde zusammen. Schon daraus folgt die evangelische Schriftmäßigkeit des im Gesetze begründeten Eides, zu welchen sich auch die christliche Kirche von jeher bekannt hat. Die Kirche hat auch in ihrer weiteren Entwickelung den Eid nicht allein für das Staats- und Rechtsgebiet anerkannt, sondern auch für ihre eigene Verfassung davon Gebrauch gemacht, wogegen Sekten aller Art nach ihrer subjektiven Stellung von jeher dagegen protestirt haben, und noch bis jetzt protestiren. Namentlich muß der Pelagianismus nach seinem eigensten Prinzipe den Eid verwerfen, theils auf Grund des selbstgerechten Apophthegma: *Οὐκ ἀνδρὸς ὅρκου πίστις, ἀλλ' ὅρκων ἀνήρ*, theils auf Grund einseitiger Exegese. Die Theologie erkennt dagegen dogmatisch in dem Eide eine Anrufung Gottes, und insofern ein Gebet zur Betheuerung der Wahrheit, eine Verbindung des Menschen mit Gott, wozu sich auch Gott seinerseits in seinem Worte bekennet. Und mit diesem dogmatischen Begriffe stimmt auch die Exegese überein, wenn sie den Buchstaben geistlich zu richten versteht, ja die wörtlichste und strikteste Auslegung. Denn der Herr predigt vom Berge herab (Matth. 5, 33—37.): *Μὴ ὀμόσαι ὅλως*! Das heißt: Schwöret nicht zu Allem und nicht bei Allem! Schwöret nicht bei Himmel und Erde, nicht bei Jerusalem und dem eigenen Haupte, denn solches Alles ist dem Gotte Himmels und der Erden unterworfen, und hat selbst nur in Gott Halt. Alle diese Eide werden namentlich verboten: aber der Haupteid, der eigentliche Eid, der Eid bei Gott selbst wird nicht genannt: wie sollte doch der Haupteid verboten seyn, ohne genannt zu werden? — So ist auch der wirkliche Eid, der nicht verbotene Haupteid recht eigentlich ein Ja zum Ja, ein Nein zum Nein, und insoweit er durch die Berufung auf Gott ein Mehreres ist, ist er nicht ein Uebel, sondern er kommt, wie er jetzt ist, aus dem Uebel, *ἐκ τοῦ πονηροῦ*, insofern nämlich der Mensch ausdrücklich schwören muß, um Glauben dafür zu finden, daß sein Ja wirklich Ja, sein Nein wirklich Nein ist. — So verbietet auch der Apostel Jakobus das Schwören überhaupt so wenig, als — das Seufzen, sondern er sagt nur warnend und mahnend: Seufzet nicht und schwöret nicht so, daß ihr dem Gerichte verfallet (Jak. 5, 9. 12.). Hiernach ist also nicht das Schwören, sondern das Sichverschwören, nicht die Obtestation, sondern die Exsekration, sowie alles unnütze und leichtsinnige, alles zweideutige Schwören, alles falsche Schwören verboten, denn Ja soll Ja, Nein soll Nein seyn. Es ist nach dieser Beziehung mit dem Eide, wie mit dem Zürnen (Ps. 4, 5. Eph. 4, 26.), oder wie mit dem Kriege (Spr. 20, 18.), oder wie mit dem Weine (Eph. 5, 18. vgl. mit 1 Tim. 5, 23.). — Nach seinem eigensten Wesen und Begriffe ist der Eid, *jus*jurandum, juramentum auch als *sacramentum*, als juramenti *religio* bezeichnet worden, indem mittelst desselben der Mensch nicht allein Gott anruft, sondern mit Gott sich verbindet, damit Gott sich auch mit dem Schwörenden vereinige. Darum nennt der große Katechismus Lutheri den Eid „ein recht gut Werk, dadurch Gott gepreiset, Wahrheit und Recht bestätigt, Lüge zurückgeschlagen, die Leute

zu Frieden gebracht, Gehorsam geleistet und Hader vertragen wird: denn Gott kommt selbst in's Mittel." Der Eid ist mithin nicht allein dem, welcher ihn fordert, ein Bürge für die Wahrhaftigkeit des Schwörenden, sondern auch für den letzteren selbst ein Bekehrungsmittel zu strenger Wahrhaftigkeit, richtiges Urtheil, gerechte Sache, lautere Wahrheit zu pflegen. Und hiermit sind die drei Bedingungen des Eides, comites juramenti, schon genannt, nämlich *judicium* in jurante, *justitia* in objecto, *veritas* in mente, wie sie Hieronymus nennt, wie sie das kanonische Recht anerkennt (qu. 2. Caus. XXII. c. 2. und X. II. tit. 24. c. 26.), wie sie aus dem Propheten Jeremias (4, 2.) nach dem Urtexte und nach der Vulgata abgeleitet worden sind, wozu sich auch die englische Kirche in ihren 39 Artikeln vom Jahre 1562, und zwar im letzten Artikel ausdrücklich mit den Worten bekannt hat: As we confess that vain and rash swearing is forbidden Christian men by our Lord Jesus Christ, and James his apostle, so we judge that Christian religion doth not prohibit, but that a man may swear when the Magistrate requireth, in a case of faith and charity, so it be done according to the Prophet's teaching, in *justice*, *judgement*, and *truth*. — Das *Judicium* hat die Urtheils- und Eidesfähigkeit der Person, die *justitia* die Eideswürdigkeit des Gegenstandes, die *veritas* die lautere Wahrheit und offene Wahrhaftigkeit, Uebereinstimmung des Innern mit dem Aeußern, zur Voraussetzung. Nach dem ersten Erfordernisse muß jeden Eid gewissenhafte Selbstprüfung und von der anderen Seite Admonition, nach dem zweiten gründliche Kenntniß des Gegenstandes, nach dem dritten Aufrichtigkeit ohne Zurückhaltung begleiten. In letzterer Beziehung wird der Eid durch jede Mentalreservation, durch jede Amphibolie, durch jede dem Eide selbst nicht einverleibte Klausul, durch jede Umdeutung gegen die gegebenen Voraussetzungen und gegen das Einverständniß der Betheiligten mehr oder weniger entwürdigt und entheiligt. Alle diese Erfordernisse finden auch ebensowohl auf den assertorischen, als auf den promissorischen Eid Anwendung. Auch bei dem Versprechungseide gehört es zur *veritas* in mente, daß die Verpflichtung nicht halb, sondern ganz gelobt, und zwar in den Eid selbst gelegt, und nicht außerhalb desselben beschränkt oder verändert werde, womit nicht allein jede Mentalreservation, sondern jeder Nebenvorbehalt, als des Eides unwürdig, ehrlich ausgeschlossen bleibt. Zur *justitia* in objecto gehört zunächst, daß der Versprechungseid nicht anders, als er gefordert, und auch nur, wenn er gefordert wird, geleistet werden darf. Augustinus sagt: Quantum ad me pertinet, juro, sed magna *necessitate* compulsus (caus. XXII. qu. 1. c. 14.). Aus dem Erfordernisse der *justitia* in objecto folgt aber ferner, daß der Eid ein unerlaubtes Versprechen nicht heiligen, noch bekräftigen kann, sondern in diesem Falle unverbindlich ist und bleibt. Ein solcher Eid ist selbst eine Sünde, welche der Pönitenz bedarf: ihn zu halten, wäre die Verdoppelung dieser Sünde. Das kanonische Recht hat im Dekrete mehrere wichtige Präjudizien dieser Art urkundlich gesammelt. So wurde auch später König Heinrich III. von England durch Pabst Urban IV. im Jahre 1262 ausdrücklich von dem auf die Oxforder Artikel gegen die landesobrigkeitliche Königspflicht abgeleisteten Staatsverfassungseide entbunden, und gleichzeitig von der durch Ableistung dieses Eides begangenen Sünde absolvirt. — Auch außerdem kann ein Eid durch die Unklarheit und Zweideutigkeit des proponirten Inhalts, oder durch Voraussetzungen und Intentionen, welche göttlichen Geboten zuwiderlaufen, für die, denen er zugemuthet wird, bedenklich werden. Und wo irgendwie der Eid bedenklich erscheint, da wird das judicium in jurante besonders in Anspruch genommen, die justitia in objecto zu prüfen, und die veritas in mente vor jeder Verkümmerung zu wahren. Bleibt aber auf diesem Wege irgend ein Bedenken unerledigt, da gilt das alte Wort: Schwöre nicht, damit du nicht falsch schwörest.

Es ist schon vorhin bemerkt worden, daß der Eid sich nicht auf das Gebiet des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft beschränkt, auf welchem wir gerichtliche und außergerichtliche Eide unterscheiden, um letztere möglichst einzuschränken, oder unter öffentliche Autorität zu stellen: der Eid umfaßt auch das Gebiet der Kirche, aus

dem er ſtammt, und von dem ihn eine unbegründete, wenn auch ſubjektiv wohlgemeinte Sprödigkeit zu entfernen geſucht: denn der Eid gehört, wie das Geſetz überhaupt, weſentlich zum Beſtande der ſichtbaren Kirche, zur Beſtimmung dieſer Kirche, die ſich von dem Geſetze nicht entbinden darf, zur Kirchenordnung, zur Kirchenverfaſſung. Auch Bonifacius hat ſich als Biſchof der deutſchen Kirche, als Miſſionar für das deutſche Volk der Kirche eidlich verpflichtet: die deutſche Kirche beginnt, wie das deutſche Reich, mit dem Eide, nur früher. So fordert auch die evangeliſche Kirche namentlich den Amtseid der Geiſtlichen: ſie hat nicht minder in früherer Zeit den Religionseid aller öffentlichen Beamten für nöthig erachtet. So bindet ſie auch am Altare bei der Trauung das eheliche Verſprechen für die Lebensdauer, bei der Confirmation das erneuerte Taufgelübde an und auf Gottes Wort. Und wer wollte dieſe Bindung und Verpflichtung von dem Eide, ὅρκος, religio, zu unterſcheiden verſuchen? Es liegt in dem Weſen der evangeliſchen Kirche, daß ſie der ganzen Schrift Alten und Neuen Teſtaments treu bleibt, und daß ſie daher das Evangelium von dem Geſetze nicht trennt, ſondern deſſen dreifachen oder vierfachen Gebrauch gewiſſenhaft beherzigt: eben deßhalb kann ſie auch den Eid ſo wenig als das Geſetz erlaſſen, wie auch übrigens die Beſchränkung des Eides auf die Nothwendigkeit, necessitas importuna, zur Entfernung aller Willkür mit Recht geltend gemacht werde.

Von der Jurisprudenz wird dem Eide eine acceſſoriſche Qualität zugeſchrieben, indem er zu einer Aſſertion oder einem Verſprechen als Verſtärkungsmittel hinzutritt: es iſt aber darum kein Widerſpruch, wenn die Theologie ihrerſeits den Eid im Verhältniſſe zu dem Gegenſtande, dem er hinzutritt, als die Hauptſache prädizirt, denn er iſt es, der ihm Stärke verleiht. So kann auch das Tiſchgebet als das Acceſſorium angeſehen werden, welches zu dem Eſſen und Trinken hinzutritt, und iſt darum doch recht eigentlich aus dem Worte, von welchem der Menſch weſentlich lebt (1 Kor. 10, 31. Luk. 4, 4.). Es iſt wohl zu merken, daß der Eid nicht bloß den Menſchen und vor den Menſchen geleiſtet wird, ſondern daß damit jederzeit, als die Hauptſache, ein Gelübde verbunden iſt, welches Gott geleiſtet wird: *votum* est pollicitatio *Deo* facta.

Wichtig iſt demnächſt die Eidesformel, denn die Form iſt der Ausdruck des Inhalts: in der Form muß ſich der eigenſte Begriff des Eides offenbaren. Iſt nun der Eid nach ſeinem Begriffe eine ausdrückliche Gründung auf Gott und ſein Evangelium, eine ausdrückliche Berufung auf den Heiland, ohne welchen wir nichts vermögen, ein Akt, der uns in die heilige Gegenwart Deſſen ſtellt, der Augen hat wie Feuerflammen, und der bei uns zu ſeyn verheißen hat bis an der Welt Ende, ſo muß ſich auch der Ausdruck dieſes Inhalts in den dadurch beſtimmten Grenzen halten, als unter dem Schutze und Schirme des Höchſten. Indem der Eid Gott herzu ruft und den Menſchen unter Gott ſtellt, iſt davon ſelbſtredend das Gegentheil, nämlich jede Exſekration ausgeſchloſſen. Nach dieſer Seite wird der altteſtamentliche Eid wie jegliches Gebot im Neuen Teſtamente durch die Bergpredigt evangeliſch geläutert und verklärt, ſo daß jede Exſekration ausſcheiden muß. Es iſt übrigens noch keine Exſekration zu nennen, wenn der Schwörende hypothetiſch irgend einer göttlichen Züchtigung in der Zeit ſich unterwirft, wie wenn Ruth ſchwört: „Der Herr thue mir dies und das!“ oder: „So thue mir der Herr, und ſo füge Er hinzu!“ Dagegen enthält die eigentliche Exſekration eine, wenn auch nur eventuelle Verzichtleiſtung auf Gottes Gnade, eine Herausforderung des göttlichen Gerichts, vor dem kein Menſch beſtehen kann. Wie es nun für jeden Chriſten ein unerträglicher Widerſpruch iſt, im vollen Bewußtſeyn der Gnade Gottes in Chriſto, im rechtfertigenden Glauben auf die Vergebung der Sünde auf Gnade zu ſündigen (Röm. 6, 1. 2.), ſo iſt es auch für ihn eine widerſinnige Unmöglichkeit, unter dem ſelbſtbeſchwornen Beiſtande Gottes auf dieſen Gnadenbeiſtand, wenn auch nur hypothetiſch, für immer zu verzichten: und wüßte es auch der Schwörende menſchlich noch ſo gewiß, daß der Fall der Verzichtleiſtung nicht wirklich iſt oder wird, dennoch iſt eine ſolche Exſekration evangeliſch unzuläſſig. Es heißt auch hier: Das ſey ferne! Der Eid iſt weſentlich ein Bekenntniß

zu dem Worte (Pſ. 143, 2.): „Herr, gehe nicht in's Gericht mit deinem Knechte, denn vor dir iſt kein Lebendiger gerecht!“ Aber eben dadurch macht er auch wahrhaftig und glaubwürdig, denn „ſo wir unſere Sünde bekennen, ſo — reiniget Er uns von aller Untugend, ἀπὸ πάσης ἀδικίας. In dieſem Sinne iſt der Eid auf Gottes Minne und Gnade geſtellt, — wie der erſte Eid im deutſchen Reiche, 842 — oder auf Gottes Hülfe und heiligende Nähe gegründet, — wie in dem Augsburger Religionsfrieden, deſſen dreihundertjähriges Gedächtniß wir am 25. September 1855 feiern werden, denn durch dieſen Religionsfrieden (§. 107.) iſt zwiſchen der evangeliſch-deutſchen und der römiſchen Kirche die Eidesunion in die Formel gefaßt worden: „So wahr mir Gott helfe und Sein heiliges Wort!“

Nächſt der Eidesformel iſt auch die Ceremonie des Eidesakts, der Abnahme und Ableiſtung, in Betracht zu ziehen, denn durch den Eidesritus kommt das in der Eidesformel verfaßte Bekenntniß zu ſeiner vollen Explikation, wie durch den Kirchenkultus die Kirchenlehre zu ihrem lebendigen Ausdrucke gelangt. In beiden Beziehungen bleibt gerade für unſere Zeit viel zu wünſchen übrig, wiewohl nicht in gleicher Weiſe, denn wenn gegenwärtig die kirchliche Gottesdienſtordnung wenigſtens zunächſt nur der Reſtitution in den unverſehrten Zuſtand der Vergangenheit bedarf, ſo iſt für die der Wichtigkeit des Eides angemeſſene Verwaltung deſſelben noch mehr erforderlich, als Wiederherſtellung der früheren Solennität und ihres gravitätiſchen Ernſtes. Hiermit kommen wir näher auf das praktiſche Zeitbedürfniß. — Der Eid iſt weſentlich juramentum *solemne*, und dennoch fehlt, nicht erſt ſeit der neueren Zeit, die angemeſſene Solennität, welche freilich nicht äußerlich, wie ein Kleid, angelegt werden kann, ſondern aus dem Inneren hervorkommen muß, nur daß auch das neue Kleid auf das Innere zurückwirken kann. — Der Eid iſt ferner erſt als ein körperlicher oder leiblicher vollſtändig: darauf deuten noch jetzt die zum guten Zeichen aufgehobenen drei Finger der rechten Hand; darauf deutet auch die vormals übliche Berührung des Evangelienbuches, aber die wirkliche Leiblichkeit iſt damit nicht erſchöpft. Der Eid betrifft und berührt auch nicht bloß den Schwörenden, ſondern Alle, die daran Theil nehmen: und dies iſt die Wahrheit, welche dem altdeutſchen Rechte von den Eideshelfern oder Conſakramentalen zum Grunde liegt, eine Wahrheit, die gegenwärtig ſowohl theoretiſch als praktiſch abhanden gekommen iſt. Wenn auch der Eid kein Sakrament in dem Sinne iſt, in welchem allein Taufe und Abendmahl ſo bezeichnet werden können, ſo iſt er doch im weiteren Sinne, nicht ohne Grund, als eine nähere Communion mit Gott, und folglich auch mit den Menſchen, Sakrament genannt worden. Iſt es als falſche Lehre zu rügen, iſt es als ein wenn auch wohlgemeinter Irrthum zu ſtrafen, wenn der Verſuch gemacht wird, den Eid zum dritten evangeliſchen Sakramente zu erheben (vgl. Habbe, der Eid als eine öffentliche Religionshandlung oder Sakrament. Berlin. Vereinsbuchh.), ſo iſt doch mit dem Irrthume nicht die Wahrheit wegzuwerfen; und die unter dem Irrthume verſteckte Wahrheit iſt, daß dem Eide eine beſondere ſeiner Bedeutung angemeſſene gottesdienſtliche Feier gebührt, eine ihm entſprechende Solennität zukommt. Denn, wenn er auch kein Sakrament iſt, ſo iſt er doch jedenfalls ein Gottesdienſt, von welchem geſchrieben ſtehet: „Nahet euch zu Gott, ſo nahet Er ſich zu euch“ — Jak. 4, 8. — Hiermit iſt der doppelte Karakter dieſes Gottesdienſtes, der ſakrifizielle im Vorderſatze, der ſakramentale im Nachſatze, ausgedrückt, und dieſer Karakter ſollte ſich auch in der Eidesadminiſtration als eine Gott wohlgefällige Juſtiz- und Eidespflege kund geben, nur daß ſie ohne den Geiſt nicht zu ihrem vollen Rechte kommen kann. — Daß übrigens die Eidesleiſtung dennoch von Alters her, und zwar nach ausdrücklicher Anordnung, auf die Wochentage beſchränkt worden iſt, ſpricht nicht gegen die gottesdienſtliche Qualität des Eides, denn es erklärt ſich aus der acceſſoriſchen Natur deſſelben: um ſo nothwendiger ſcheint jede Eidesleiſtung die Zuziehung eines Geiſtlichen zu erfordern. So viel iſt jedenfalls gewiß, daß wir bei gründlicherer Einſicht in das Weſen des Eides auch nicht gegen die Form werden gleichgültig bleiben können. Wohl könnten wir auch

in dieſer Beziehung aus den Eidesgebräuchen der Vorzeit, wenn ſie gründlich erforſcht würden, lehrreiche Beiträge zu einer volleren Ausgeſtaltung der Eidesſolennität gewinnen, ob ſie gleich für ſich allein dem Bedürfniſſe nicht genügen können. So finden wir z. B. im 14. Jahrhundert auch in Berlin eine Vorhaltung bei Eidesleiſtungen in Liedesverſen, wo es unter Anderm recht im obigen Sinne heißt:

Nun ſich menſche even, wü du ſwereſt,
Dat du dyn ſyle nicht vorthereſt,
Das ſy kome in Godes Hende,
Wenn ſie varet ut deſſen Elende:
Dat God dan mut met ſlite
Tu ör ſpreken: „venite!“
Und „ite!“ das jamerlike wort
Von der ſylen nicht wert gehort.

Zu der unnachläßlichen Solennität des Eidesaktes gehört insbeſondere die Admonition oder Verwarnung vor jeglicher Verſündigung gegen die Heiligkeit des Eides. — Darum bedürfen auch dieſe Verſündigungen näherer Erörterung. Dieſelben können mit dem Eide ſelbſt verbunden ſeyn, ſie können ihm aber auch nachfolgen. In die erſte Kategorie gehört der Meineid oder der falſche Eid: er bezieht ſich auf den aſſertoriſchen Eid, nämlich wenn wider beſſeres Wiſſen eine Thatſache als wahr oder nicht wahr verſichert wird, oder wenn auch ohne genügende Kenntniß der betreffenden Thatſache eine Verſicherung darüber gegen die Wahrheit abgegeben wird. Auch kulpoſer Meineid iſt ein Verbrechen. Hier kann auch der Fall vorkommen, daß entweder ohne die erforderliche Kenntniß von der Sache, oder gegen die eigene Ueberzeugung die Richtigkeit einer Thatſache beſchworen wird, welche ſich wirklich ſo verhält, wie beſchworen worden iſt, nur daß der Schwörende ſelbſt nichts davon wußte, oder das Gegentheil davon zu wiſſen meinte, mithin objektiv die Wahrheit, ſubjektiv falſch geſchworen hat: in dieſer Beziehung iſt peccatum perjurii und crimen perjurii zu unterſcheiden. In die zweite Kategorie gehört der Eidesbruch, er bezieht ſich auf den promiſſoriſchen Eid, und beſteht in der Uebertretung der durch den Eid übernommenen Verpflichtung. Aber mit dieſen beiden namhaften Verbrechen gegen den Eid, Meineid und Eidesbruch, iſt der Umfang der deßfallſigen Vergehungen und Verſündigungen noch lange nicht erſchöpft. Wer keine Unwahrheit ſagt, aber von der Wahrheit etwas verſchweigt, begeht auch einen Meineid. Wer zu Unerlaubtem eidlich ſich verpflichtet, das er doch nicht halten kann, mißbraucht den Eid. So iſt auch jede Mentalreſervation eine Entheiligung des Eides, jede Amphibolie. Es wäre daher Recht und Pflicht der Geſetzgebung, alle Vorbehalte außer und neben dem Eide, ſo weit ſie nicht in dieſen ſelbſt aufgenommen werden können, auszuſcheiden und zu verbieten, zur Fürſorge, daß kein Spiel mit dem Eide getrieben werde. Gerade für dieſe Seite iſt zu dieſer unſerer Zeit die volle Gewiſſenhaftigkeit der Geſetzgebung und Verwaltung in Anſpruch zu nehmen, auf daß Ja wirklich Ja, und Nein wirklich Nein ſey und bleibe.

Je näher wir den Eid anſehen, deſto deutlicher ergibt ſich ſeine Bedeutung für die Menſchen und für alle menſchliche Verbindungen und Verhältniſſe. Der Eid iſt auch nicht bloß für den wichtig, der ſchwört: es ſind vielmehr auch die Chriſten, die keine Veranlaſſung haben zu ſchwören, bei den Eiden, welche geſchworen werden, gliedlich betheiligt (1 Kor. 12, 26.). Darum darf auch kein Glied ſagen, daß ihn der Eid nicht berühre, weil er ſelbſt nicht ausdrücklich zu ſchwören hat. Eben deßwegen ſollte auch dem Eide wie im Katechismus beim zweiten Gebote, nicht minder im Geſang- und Gebetbuche, wo ſonſt für alle Lebensverhältniſſe geſorgt wird, eine namhafte Stelle werden. — Für die Lehre vom Eide iſt auch die Geſchichte des Eides nach ſeiner Entwickelung und Ausbildung, nach ſeiner Geltung und ſeinem Verfalle nicht bloß theoretiſch, ſondern auch praktiſch wichtig: die Geſchichte geht durch alle Staaten und Völker, aber am wichtigſten iſt auch in dieſer Beziehung die chriſtliche Kirchengeſchichte. Aber auch die Sprachkunde kann der Theologie und Jurisprudenz wie der Philoſophie zu Hülfe kommen. Auch die Etymologie der zur Bezeichnung dieſes Akts beſtimmten Worte iſt kein müßiges Studium. Die Worte Eid und Schwören, jurare, jusjurandum, juramenti religio, sacramentum, ὅρκος und ὅρκον ὀμόσαι, wie שָׁבַע und אָלָה deuten

alle auf ein bindendes heiliges Verhältniß des Menſchen zu Gott und Gottes Ordnung, aber ſie bedürfen auch um der Sache willen gründlicher Erforſchung.

Die Literatur über den Eid iſt ſehr reichhaltig; es fehlt auch nicht an vielen Monographieen und Abhandlungen. Dahin gehört aus neuerer Zeit theologiſcher Seits Stäudlin, Geſchichte der Vorſtellungen und Lehren vom Eide (Götting. 1824), juriſtiſcher Seits *Malblanc*, Doctrina de jurejurando (Ed. Nov. Tubing. 1820). Literariſch wichtig ſind auch Bayer's „Betrachtungen über den Eid“ (Nürnb. 1829). Dazu kommt hiſtoriſch-philoſophiſcher Seits Meiſter, Ueber den Eid nach reinen Vernunftbegriffen (Leipz. 1810). Auch die Eranien zum Privatrechte, angefangen von Dr. v. Dalwigk (1825), fortgeſetzt von Dr. Falck (1826) enthalten eine leſenswerthe Abhandlung des Dr. Finsler in Zürich (Nr. V.) über den Eid und deſſen ſymboliſche Natur. Indem wir uns auf die neuere Literatur beſchränken, nennen wir aus derſelben noch einige zum Theil weniger bekannte Schriften, die zugleich eine Reihe literariſcher Quellen angeben, auf welche ſie zurückgehen. Dahin gehört zunächſt eine kleine anonyme Schrift, welche unter dem Titel: „Der Eid. Eine religiöſe Abhandlung. Barmen 1830“ (gedruckt bei Steinhaus) für die gänzliche Abſchaffung des Eides ſich erklärt, und zu dem Ende alles Ernſtes noch einmal den Verſuch macht, die Zuläſſigkeit des Eides exegetiſch und ethiſch zu beſtreiten und alle praktiſche Bedenken dagegen hervorzuheben. Dieſe Schrift bildet den Gegenſatz der ſchon genannten kleinen Schrift des Predigers Habbe, welche den Eid zum dritten Sakramente zu erheben ſucht. Zu den neueren Schriften gehört ferner eine Abhandlung des Oberpfarrers Schläger zu Hameln: „Meineidswarnungen nebſt geſchichtlichen Bemerkungen über den Eid (Weimar, Voigt, 1837). Von demſelben Jahre iſt Dr. C. J. Nitzſch, Predigt: Ueber die Heiligkeit des Eides, womit deſſelben Verfaſſers „Syſtem der chriſtlichen Lehre“ (§. 207.) zu vergleichen iſt. Weiter in den Text führt eine gelehrte Schrift neueſter Zeit: „Ueber den Eid, moraliſch-theologiſcher Verſuch. Von W. Bauer, Prof. und Pfarrer zu Herborn, 1846.“ Außerdem ſchrieb ein Pfarrer zu Oberſeemen, Namens F. W. Göſchel: „Ueber die Wichtigkeit des Eides und Sträflichkeit des Meineides“ (Büdingen 1814), und etliche Jahrzehnte ſpäter ein Juriſt gleiches Namens, ohne von ſeinem Vorgänger Kenntniß zu haben, eine auf die neueſte deutſche und engliſche Literatur eingehende, aber auch in die Vorzeit und beſonders in das Mittelalter zurückführende Schrift unter dem Titel: „Der Eid nach ſeinem Prinzipe, Begriffe und Gebrauche. Theologiſch-juriſtiſche Studien“ (Berlin 1837). Aus der letzteren Schrift iſt auch die vorſtehende Ueberſicht in weiterer Entwickelung und Ergänzung hervorgegangen. E. F. Göſchel.

Eifer (קִנְאָה, ζῆλος) im Allgemeinen iſt die ſtärkere, heftigere Gemüthsbewegung, welcher es um Erhaltung oder Vermehrung irgend eines Gutes zu thun iſt. Nach der im A. T. herrſchenden anthropopathiſchen Anſchauungsweiſe wird daher der Eifer auch Gott zugeſchrieben, theils inſofern er mit ihm darüber hält, daß ſeine Rechte nicht gekränkt und verletzt werden (2 Moſ. 20, 5; 34, 14. Ezech. 39, 25.), theils inſofern er für ſein Volk wacht und ſorgt (2 Kön. 19, 34. Jeſ. 9, 6. Joel 2, 18.), woraus der Zuſammenhang des Eifers ſowohl mit der göttlichen Gerechtigkeit als mit der göttlichen Liebe hervorgeht. Doch tritt im N. T. nach der ganzen geiſtigeren Anſchauung deſſelben der Gedanke daran verhältnißmäßig zurück und das Wort wird, da 2 Kor. 11, 2. mindeſtens zweifelhaft iſt, auf Gott ſelbſt mit Sicherheit gar nicht mehr übergetragen, deſto häufiger findet es ſich von Menſchen im guten und ſchlimmen Sinne. In jenem, wenn der Eifer in ſich rein und Maaß haltend, alſo von dem Feuer der göttlichen Liebe entzündet, mit Klarheit und Beſonnenheit des Geiſtes gepaart und für Gottes Ehre und ſein Reich gegen Alles gerichtet iſt, was ihm widerſtrebt, Joh. 2, 17 (vgl. Pſ. 69, 10.). In dieſem, wenn das Gegentheil der Fall, wenn ſelbſtſüchtiges Intereſſe die alleinige Triebfeder oder doch im Spiel, daher Leidenſchaftlichkeit, Bitterkeit und liebloſe, vorurtheilsvolle Engherzigkeit mit dem Eifer verbunden iſt, Apg. 5, 17. Röm. 10, 2. Gal. 1, 14; 4, 17. Phil. 3, 6. Wie ſonſt wird alſo auch hier das Pathos durch das Ethos

und das letztere wieder durch die Furcht und Liebe Gottes oder durch die Wiedergeburt aus Glauben und Geist bedingt, welche Grund und Mutter aller ächt christlichen Tugend ist. Im Gegensatz zu der Lauheit, Gleichgültigkeit, Schlaffheit und Trägheit legt sich dann dieser Eifer an jede Art der christlichen Tugend und an jede aus ihr hervorgehende Bestrebung an, Röm. 12, 11., und faßt sich in dem Einen was Noth thut immer wieder zusammen, Röm. 11, 14. Er spornt insbesondere zum reinigenden und verbreitenden Handeln in seinen verschiedenen Sphären, tritt aber auch theils eben wegen dieser Verschiedenheit und des dadurch mitbedingten besondern Berufes, theils wegen der Mannigfaltigkeit der ursprünglichen Anlage im Temperament, theils wegen der noch immer anklebenden Schwachheit und Sünde bei den Einzelnen gar verschieden auf. In ihr liegt zugleich der Grund, weßhalb sich in einen ursprünglich reinen, Gott wohlgefälligen (2 Kor. 11, 2.) Eifer so leicht etwas Menschliches als das Fleischliche einmischen kann und daß das Pathos über das Ethos Herr wird. Noch viel bedenklicher wird die Sache, wenn sich eigentlich unlautere Gesinnung bewußt oder unbewußt in das Gewand des Eifers verhüllt, dort wird er zur Heuchelei, hier zu dem Zelotismus und Fanatismus, welcher auf religiösem und kirchlichem Gebiet alle Andersdenkende als Feinde Gottes haßt und verfolgt. Mit Stolz und Hochmuth verbunden war er das Karakteristische der pharisäischen Denkart, schlich sich aber auch so bald in die ersten christlichen Gemeinden ein, 1 Kor. 3, 3., und brach in allerlei Unfrieden, besonders in der Verfolgung des Paulus und in der Befeindung der von ihm vertretenen freieren Richtung hervor, Röm. 14, 1 f. 1 Kor. 8. Er ist zu allen Zeiten, jetzt wieder, der Quell vieles Unheils in der Kirche geworden. Ihn meint der Apostel mit dem Wort „die Liebe eifert nicht“, 1 Kor. 13, 4., wenn er nicht die

Eifersucht im Auge hat, die Leidenschaft, welche, im Verdruß über ein Gut, das Andern zu Theil geworden oder erst zu Theil werden könnte, selbst im ausschließlichen Besitz desselben seyn oder bleiben will. Doch tritt das zweite Moment bei der Eifersucht hauptsächlich hervor und dadurch unterscheidet sie sich vom Neide, mit welchem sie in diesem allgemeinen Sinn allerdings zuletzt eine Quelle hat. Wenn daher das A. T. die Eifersucht auf Gott überträgt, Ez. 8, 3., so ist der Anthropopathismus zwar stärker als beim Eifer, aber immer noch erträglicher, als wenn von ihm nach Art der heidnischen Denkweise der Neid ausgesagt würde, was bei der schwierigen Stelle Jak. 4, 5. wohl zu beachten ist. Ueberdies hat der Sprachgebrauch die Eifersucht mehr und mehr auf die Liebe, namentlich auf die zwischen den verschiedenen Geschlechtern (4 Mos. 5, 14.) begrenzt; im Holländischen heißt sie geradezu „Minnenyd“, Liebesneid. Daß nun der Liebende, der Gatte das Herz und den Besitz der Geliebten, der Gattin und umgekehrt nicht mit einem Andern theilen will, so daß die ihm schuldige Treue dadurch verletzt wird, ist nur sittliche Forderung. Darauf aber beschränkt sich die Eifersucht nicht, sondern sie regt sich schon, wenn der Gatte die guten Eigenschaften und Vorzüge Anderer ganz unwillkührlich und unbefangen anerkennt oder auch, wenn die seinigen so anerkannt werden von ihnen. Sie wittert überall, in den unschuldigsten Worten, Mienen, Begegnungen und Aufmerksamkeiten Untreue oder doch die Neigung zu ihr. Zuletzt liegt ihr in der Regel das Bewußtseyn der eigenen Schwäche oder Unliebenswürdigkeit zu Grunde und sie entspringt daher vor Allem aus Mißtrauen und Argwohn. Gerade dadurch reizt sie aber nur zur Untreue, weil sie fortwährend an sie und an die Möglichkeit derselben erinnert, weil sie auch die gewissenhafteste Treue nicht anders beobachtet, bewacht und behandelt, als ihr Gegentheil und so auf's Empfindlichste verletzt. Kurz, Eifersucht ist, nach Schleiermacher's witzigem Calembourg, „die Leidenschaft, die mit Eifer sucht, daß sie Andern Leiden schafft.“

Ueber den Eifer überhaupt vgl. Cyprian de zelo et livore; Mosheim, Sittenlehre, III. 67 ff.; über den rechten christlichen Eifer: das Leben im Ernst, Vorlesungen über christliche Thätigkeit und christlichen Eifer, aus dem Engl. (v. James Hamilton), Berl. 1854.

E. Schwarz.

Eigenschaften Gottes, s. Gott.

Einbalsamiren. Diese den Aegyptern besonders eigene Art der Bestattung der Todten kam in der Regel bei den Hebräern nicht vor (s. oben Bd. I. S. 772), und wird in der Bibel nur bei Jakob und Joseph erwähnt (Genes. 50, 2 f. 26.), die in Aegypten starben, deren Leichen auch um so mehr in ägyptischer Weise behandelt wurden, da sie nach dem heil. Lande Kanaan transportirt werden sollten, was mit derjenigen Jakobs sogleich geschah, mit der von Joseph aber erst nach Jahrhunderten bei Uebersiedlung des Volks aus Aegypten nach Palästina (Exod. 13, 19. Jos. 24, 32.). Bei den Aegyptern selber waren nach Herod. 2, 86 ff. drei Arten der Einbalsamirung gebräuchlich, die von besondern Aerzten, den *ταριχευταί*, besorgt wurden. Nach der köstlichsten, auf 1 Talent Silber zu stehen kommenden, Manier wurde das Gehirn durch die Nase herausgezogen und an dessen Statt Gewürze hineingestopft, sodann wurden durch einen Einschnitt auf der linken Seite des Unterleibes die Eingeweide mit der Hand herausgenommen und nach Angabe des *Porphyr.* de abstin. 4, 9. in einem Kästchen in den Fluß geworfen, das Innere des Körpers mit Dattelwein ausgespült und mit allerlei wohlriechenden Stoffen angefüllt, der Bauch wieder zugenäht und der Leichnam 70 Tage lang in Nitrum gelegt, worauf er gewaschen und in mit Gummi bestrichene Byssusbinden eingewickelt wurde. Bei der mittlern Art goß man bloß Cedernöl in den Körper, welches die Eingeweide zerfraß und dann wieder durch den After entfernt wurde; das Nitrum, in welches auch bei dieser Art die Leiche gelegt ward, verzehrte das Fleisch, so daß nichts als Haut und Knochen blieben. Die einfachste und wohlfeilste Weise endlich bestand darin, daß das Innere des Leichnams bloß durch eine Art Purgirmittel gereinigt und der Körper 70 Tage in Nitrum gelegt wurde. Die einbalsamirten und eingewickelten Mumien wurden endlich in Särge von unverwüstlichem Sykomorenholz gelegt. — Da Jakob's Leiche nur einbalsamirt wurde, um auf dem Transport nach Kanaan vor Fäulniß gesichert zu seyn, so genügte eine geringere Einbalsamirung als die oben als die erste beschriebene; wirklich dauerte dieselbe nur 40 Tage (vgl. eine Angabe bei Diod. 1, 91.). Zudem war in Memphis überhaupt ein weniger sorgfältiges Verfahren üblich als in der Thebais, wie man noch jetzt an den vielen erhaltenen Mumien sieht. Vgl. *Rosellini* monumenti II, 2. p. 306; 3. p. 334 sqq., *Wilkinson* manners and customs II, 2 S. 451 ff., Winer, RWB. —

Nur beiläufige Erwähnung verdient, daß Aristobuls Leiche nach Joseph. Antt. 14, 7, 4. in Honig einbalsamirt wurde, was sie einige Zeit lang ebenfalls vor Fäulniß schützen konnte, vgl. *Plin.* H. N. 22, 50. und Aehnliches bei den Persern *Herod.* 1, 140 u. a. Rüetschi.

Einfalt. Dieses Wort, welches im gemeinen Sprachgebrauch insgemein in nachtheiligem Sinn als Bezeichnung eines unerfahrenen, thörichten, leichtgläubigen Wesens vorkommt, hat in der lutherischen Uebersetzung der h. Schrift und überhaupt im höheren Styl der religiös-sittlichen Sphäre von Altersher eine edle Bedeutung. Bei Luther findet sich nur einmal, und zwar im apokryphischen Buch Sirach (13, 10.) „Einfältigkeit“ in jenem Sinn des gemeinen Sprachgebrauchs; anderwärts setzt er „albern“ dafür. In der alttestamentischen Schrift setzt er „einfältiges Herz“ für das Hebr. תֹּם לֵב, LXX *καθαρὰ καρδία* (1 Mos. 20, 5 f.), „Einfältige“ für פְּתָיִים, LXX *νήπιοι* — Ps. 116, 6; 119, 130. (Vgl. Matth. 11, 25.); in der neutestamentischen gebraucht er diese Ausdrücke entsprechend den griechischen *ἁπλῆς* und *ἁπλότης*, Matth. 6, 22. Apg. 2, 47. Röm. 12, 8. 2 Kor. 1, 12; 8, 2; 9, 11. 13; 11, 3. Eph. 6, 5. Kol. 3, 22. Jak. 1, 5., und *ἀκέραιος* Röm. 16, 19. (vgl. Matth. 10, 16.). Im Mittelhochdeutschen findet sich „einvaltic“ = dumm, leichtgläubig, dagegen einveltec = sittlich einfach, arglos; einvalt als Subst. = sittliche Einfachheit; als Adjectiv = einfach, unvermischt, ungetrübt, rein; auch von Gott = kein Böses verbergend, vollkommen gut (vgl. Jak. 1, 5.).

Einfalt ist der Gegensatz 1) aller Vielfältigkeit, Getheiltheit des Herzens und Sinnes, der Befangenheit in mancherlei Rücksichten auf dieses und jenes, der Zerfahrenheit

in da- und dorthin gehenden Neigungen; 2) aller Zurückhaltung oder Verhüllung der wahren Gesinnung in dieser oder jener Rücksicht oder Absicht (in Falten legen, Falten machen, wodurch etwas verdeckt wird). Daher bezeichnet es Lauterkeit und Aufrichtigkeit. Von Gott gebraucht (Jak. 1, 5.) zeigt es seine lautere Liebe, seinen lautern Willen des Sichmittheilens an, in welchem er nur auf das Bedürfniß des nach seiner Gabe verlangenden sieht, und nicht auf dieses und jenes, was er etwa verschuldet hat oder was als Mangel an Würdigkeit betrachtet werden könnte: „Er gibt einfältiglich Jedermann, und rücket nicht auf" — weder frühere Unwürdigkeit noch künftigen Mißbrauch, so daß er deshalb den Bittenden abwiese. — Die Erfahrung solcher lautern Gottesliebe in ihrem Geben und Vergeben erzeugt einen verwandten Sinn im empfangenden Menschen, eine Gesinnung, die sich erweist im einfältigen Mittheilen (Röm. 12, 8. vgl. Matth. 6, 3.), welches ein eben so demüthiges, alles Selbstruhms und Gesuchs des Lobs oder Danks oder Lohns sich begebendes ist, indem der Mittheilende es für hohe Gnade achtet, Gottes Werkzeug in der Liebesthätigkeit seyn zu dürfen, wie ein mildes und nach, auch wohl über Vermögen freigebiges — was in 2 Kor. 8. und 9. durchscheint. Wie hierin die Richtung des Herzens allein auf Gott und Christus sich darstellt, so auch in der Lauterkeit und Aufrichtigkeit, welche anderwärts (2 Kor. 1, 12; 11, 3. Eph. 6, 5.) durch Einfalt bezeichnet wird. Es ist darin ein Wegsehen von allem Menschlichen und Eigenen, von Beifall, Lohn, Vortheil, Nachtheil, eine redliche Pflichttreue im Hinblick auf den, dessen wir eigen sind, und dem wir jeder in seiner Berufsstellung dienen, dessen Zwecke wir fördern, dessen Namen wir verherrlichen sollen. Im Zusammenhang des christlich-sittlichen Lebens erscheint die Einfalt als die unter der christlichen Selbstbildung sich entwickelnde sittliche Tüchtigkeit (Tugend), das Kennzeichen der wahren vollendeten Bildung. Von vorn herein steht das Einfache vor dem Gemüthe des Christen als das zu erstrebende Wahre und Richtige, wie er es denn vollkommen ausgeprägt findet in Christo. Dasselbe wird in ihm zur sittlichen Fertigkeit, je mehr die Vielheit der Lebensthätigkeiten von dem Einen Geiste angeeignet und assimilirt wird. Diese Einfalt, welche zur Grundlage hat die Keuschheit und Nüchternheit im weiteren Sinne, diese Tugenden der Selbstzucht, und welche im Erkennen, wie im Wollen und Handeln sich kundgibt und demnach die Weisheit und Klugheit, die den Willen Gottes versteht und auch in einzelnen Fällen trifft, und das feste unverrückte Thun dieses Willens mit sich führt, ist die reife Frucht der Frömmigkeit, d. h. der habituellen Richtung des Gemüths auf Gott in Christo, vermöge deren man in Allem, was das Herz bewegt, mit Dank und Vertrauen, in Hoffnung und Geduld ihm anhängt, und das mannigfache eigene Meinen und Begehren an die Eine göttliche Wahrheit und an den Einen göttlichen Willen hinzugeben geneigt und entschlossen ist. — Hiermit ist ein lauterer und gediegener christlicher Karakter, sonach die wahre Selbstständigkeit, die Freiheit in Gott gewonnen. Der einfältige Christ ist in das männliche Alter des geistlichen Lebens eingetreten und sein Gang ist sicher und fest geworden.

Vgl. Nitzsch, System der christlichen Lehre, §. 158. — Eine klassische Schilderung der Einfalt findet sich in dem Spangenberg'schen Lied: Heilge Einfalt, Gnadenwunder ꝛc., und in mehreren Liedern Tersteegens, namentlich: O liebe Seele, könnt'st du werden ein kleines Kindchen noch auf Erden ꝛc. Das erstere möge hier um so mehr seine Stelle finden, als es selten zu finden ist:

1. Heilge Einfalt, Gnadenwunder!
Tiefste Weisheit, größte Kraft;
Schönste Zierde, Liebeszunder,
Werk, das Gott allein uns schafft!

2. Alle Freiheit geht in Banden,
Aller Reichthum ist nur Wind;
Alle Schönheit wird zu Schanden,
Wenn wir ohne Einfalt sind.

3. Wenn wir in der Einfalt stehen,
Ist es in der Seele licht;
Aber wenn wir doppelt sehen,
So vergeht uns das Gesicht.

4. Einfalt ist ein Kind der Gnade,
Das sich Keiner selber schafft,
Die auf ihrem schmalen Pfade
Nicht nach dem und jenem gafft.

5. Einfalt denkt nur auf das Eine,
In dem alles Andre ſiebt;
Einfalt hängt ſich ganz alleine
An den ewigen Magnet.

6. Wem ſonſt nichts als Jeſus ſchmecket,
Wer allein auf Jeſum blickt,
Weſſen Ohr nur Jeſus wecket,
Wen nichts außer ihm erquickt;

7. Wer nur hat, was Jeſus ſchenket,
Wer nur lebt aus ſeiner Fülle,
Wer nur geht, wie er ihn lenket,
Wer nur will, was Jeſus will;

8. Wer ihn ſo mit Inbrunſt liebet,
Daß er ſeiner ſelbſt vergißt,
Wer ſich nur um ihn betrübet
Und in ihm nur fröhlich iſt;

9. Wer allein auf Jeſum trauet,
Wer in Jeſu Alles find't,
Der iſt auf den Fels erbauet
Und ein ſelges Gnadenkind.

Kling.

Eingebung, ſ. Inſpiration.

Einhard (andere Formen des Namens ſind Eginhard, Agenhard, Ainhard), von uns unbekannter Herkunft, ſcheint, da er ſich 836 ſelbſt als bejahrt bezeichnet, aber noch bis 848 wenigſtens gelebt hat, in der Zeit von 765 bis 775 geboren zu ſeyn. Wo? iſt völlig unbekannt, und die Annahme, er ſey aus den Gegenden des Odenwaldes gebürtig, durch keinen ſtichhaltigen Grund unterſtützt. Er muß ſchon in jungen Jahren an Karls des Großen Hof gekommen ſeyn, war alſo wahrſcheinlich von edler Herkunft. Karl blieb ihm jederzeit ſehr gnädig, und mit deſſen Kindern, namentlich mit dem nachmaligen Kaiſer Ludwig verband ihn innige Freundſchaft, ſo daß ihn dieſer im Jahr 817 zum Rathgeber und Führer ſeines älteſten Sohnes, des nachherigen Kaiſers Lothar, ernannte. Eine nähere Verwandtſchaft aber mit der kaiſerlichen Familie läßt ſich nirgends nachweiſen, und namentlich daß Einhards treue und ausgezeichnete Gemahlin (die zwar als nobilissima puella, alſo von edelſter Herkunft, bezeichnet wird) eine Tochter Karls geweſen ſey, iſt entſchieden falſch, da Karl gar keine Tochter mit Namen Imma beſaß, und in gleichzeitigen Quellen ſich nicht die mindeſte Anſpielung oder Beziehung darauf findet, daß Einhard auf dieſe Weiſe dem Kaiſerhauſe verwandt geweſen ſey. Auch findet ſich nicht der geringſte Beweis dafür, daß Einhard Kinder hinterlaſſen habe. Daß er im Jahr 817 keinen Sohn hatte, wiſſen wir urkundlich. In den ſpäteren Jahren ihrer Ehe (wohl ſeit 826 oder 827) ſcheinen Einhard und Imma ſich quoad thorum getrennt zu haben, denn in dem Briefe an den Abt Lupus von Ferrières, der des Schmerzes über Imma's Tod voll und der vom Jahr 836 iſt, ſagt er: dolor, quem ex morte olim fidelissimae conjugis, jam nunc carissimae sororis ac sociae, gravissimum cepi — was aber allerdings auch ſo verſtanden werden könnte, daß er die zu einem beſſeren Leben hinübergegangene als carissima soror ac socia bezeichnete, in welchem Falle ſie alſo bis zu Imma's Tode ſtets (ſelbſt als Abt und zwar als geiſtlicher Abt von Seligenſtadt?) als Ehegatten gelebt hätten. Wahrſcheinlich um Einhard, der, ſo lange Karl lebte, ſtets dem Hoflager gefolgt zu ſeyn ſcheint, in allen Theilen des Reiches, in denen ſich Karl länger aufzuhalten pflegte, mit Einkünften zu verſehen, ging Karl in Beziehung auf ihn, wie in Beziehung auf Alcuin, Angilbert und andere dem Hofe ſtets folgende Freunde, von ſeinem ſonſtigen Grundſatze, Pfründen nicht zu cumuliren, ab, und gab ihm in Belgien die Abteien von St. Bavo und Blandenberg (Blandinium) in Gent und von St. Servatius in Maaſtricht, in Deutſchland Fritzlar, in Frankreich die Abtei des heil. Wandregiſil an der unteren Seine u. ſ. w. Zu Karl's des Großen Zeit bekleidete Einhard auch die Stellung eines Aufſehers der königlichen Gebäude zu Achen. Von Ludwig dem Frommen erhielt Einhard dann, nach Karl's Tode, ein ſehr bedeutendes Geſchenk an Land im Odenwalde, deſſen Hauptpunkt Michelſtadt war, wo er dann auch die ſpäteren Jahre ſeines Lebens großentheils in Ruhe zubrachte. Hier nahm er im Jahr 826 die Weihe als Presbyter, und 827 trat er als Abt an die Spitze des von ihm in ſeinen odenwäldiſchen Beſitzungen gegründeten Kloſters Seligenſtadt. Karl brauchte ihn vielfach in Reichsgeſchäften, ſo ward er z. B. im

Jahr 806 als Gesandter an den päbstlichen Hof geschickt, um dem Pabste die Theilungsurkunde des Reiches unter Karl's Söhne zur Unterschrift zu überbringen, und gewiß hat er in tausend Fällen unter Karl und Ludwig als Rath oder Beauftragter an öffentlichen Angelegenheiten Theil genommen. Auch mit Lothar war er bis an seinen Tod im besten Vernehmen. Für uns hat er hauptsächlich Bedeutung als Geschichtschreiber, indem seine Lebensbeschreibung Karl's des Großen nicht bloß ein anschauliches Bild des Kaisers und eine Grundlage für die Geschichte desselben gewährt, sondern auch im Mittelalter vielfach für andere Schriften Vorbild geworden ist. Die beste Ausgabe ist von Pertz (1829) im zweiten Bande der monumenta Germaniae historica — danach hat eine Ausgabe mit reichen Anmerkungen und einem Schatze von Collectaneen veranstaltet Ideler unter dem Titel: »Leben und Wandel Karl's des Großen beschrieben von Einhard. Einleitung, Urschrift, Erläuterung, Urkundensammlung in zwei Bänden (Hamburg und Gotha 1839. 8.). Die Jahrbücher Einhards haben von 741—788 die älteren Lorscher Jahrbücher als Grundlage, sind von 788—829 aber dann von Einard selbstständig fortgeführt und eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte dieser Zeit. Sie finden sich am besten in dem ersten Bande der oben angeführten Pertzischen Sammlung. Ferner rührt von Einhard her eine historia translationis St. Marcellini et Petri, von welchen Heiligen er bei Stiftung seiner Abtei in Seligenstadt Reliquien von Rom dahin bringen ließ. Diese Schrift von ihm ist in den act. SS. zum 2. Juni zu finden. Endlich sind von ihm noch eine Anzahl Briefe übrig; ein libellus de adoranda cruce, dessen Autor er war, ist verloren gegangen. Les.

Einheit Gottes, s. Gott.

Einheit der Kirche, s. Kirche.

Einleitung in das Alte Testament. Der Begriff dieser Disciplin wird verschieden bestimmt. 1) Die äußerlichste Auffassung derselben ist die, nach welcher sie der Inbegriff gewisser Vor- und Hülfskenntnisse ist, welche erforderlich sind, um den Leser des A. T. auf den richtigen Standpunkt der Betrachtung und Beurtheilung desselben zu stellen, ihn historisch zu orientiren, um es im Ganzen und Einzelnen richtig zu verstehen und zu würdigen. In diesem Sinne bestimmt de Wette, Lehrb. d. hist.-krit. Einl. in die kan. und apokr. Bb. des A. T. 6. Aufl. 1845 S. 1, die Einleitung als die Zusammenstellung gewisser zur richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel nöthigen Vorkenntnisse zu einem Ganzen, welches zwar eines wahren wissenschaftlichen Prinzips und nothwendigen Zusammenhangs entbehre, jedoch durch die Beziehung auf die Geschichte und geschichtlichen Verhältnisse und Eigenthümlichkeiten der biblischen Bücher, sowohl der ganzen Sammlung als der einzelnen, ziemlich genau von andern, ehedem damit zusammengeworfenen, zur Schriftforschung gehörigen Disciplinen, als der biblischen Historie (Kirchengesch. d. A. u. N. T.) und der biblischen Archäologie, nebst biblischer Geographie und Chronologie (welche man exegetische Hülfswissenschaften nennen könne) und der biblischen Hermeneutik unterschieden werde und sich zur letzteren und zur Exegese selbst als eigentlich einleitend verhalte, deswegen aber auch mit ihr mehr als mit jenen ersteren zusammenlaufe. In ähnlicher Weise erklärt sich noch neuerlichst Keil, Lehrb. d. hist.-krit. Einl. in die kan. Schriften des A. T. 1853 S. 1 f.: »die Einleitung in das A. T. umfaßt alle zum richtigen Verständniß und zur rechten Würdigung des A. T. erforderlichen Vorkenntnisse, als biblische Philologie, Hermeneutik, Kritik und Literargeschichte, biblische Geschichte, Chronologie, Geographie und Archäologie, die man exegetische Hülfswissenschaften zu nennen pflegt. Dieser weite Umfang der Einleitungswissenschaft wird jedoch durch das Prädikat: historisch-kritisch auf den Kreis derjenigen Untersuchungen beschränkt, welche dem wissenschaftlichen und theologischen Gebrauche des A. T. als Kanon der vorchristlichen Offenbarung nothwendig voraufgehen müssen. Dieser kanonische Karakter wird aber den Schriften des A. T. unter der Voraussetzung beigelegt, daß sie die ächten Urkunden der vorchristlichen Offenbarung enthalten, ihrem Inhalte nach uns unversehrt überliefert worden sind und die Autorität kanonischer Bücher wirklich besitzen.

Die hiſtoriſch-kritiſche Einleitung hat ſich alſo nicht mit Darlegung und Entwicklung des hiſtoriſchen, dogmatiſchen und ethiſchen Inhalts der Schriften des A. T. zu beſchäftigen, ſondern nur die Fragen über den Urſprung und die Aechtheit, über die unverſehrte Ueberlieferung oder Integrität und über die kanoniſche Dignität derſelben auf geſchichtlichem Wege und in kritiſcher Weiſe zu erörtern und gewinnt eben dadurch, daß alle dieſe Fragen den Begriff des Kanon zum Objekt und Mittelpunkt haben, den Karakter einer ſelbſtſtändigen theologiſchen Disciplin, deren Inhalt weder eines wahren wiſſenſchaftlichen Princips, noch des innern nothwendigen Zuſammenhangs entbehrt.“ Bei dieſer Beſtimmung des Begriffs iſt die Einleitung in das A. T. zunächſt keine ſcharf begrenzte Disciplin. Zum Verſtändniß und zur Würdigung des A. T. bedarf es eben ſehr verſchiedener Vorkenntniſſe, welche nach der aufgeſtellten Definition eigentlich in einer Einleitung in das A. T., wenn dieſe ihrem Namen entſprechen ſollte, behandelt werden müßten. Die Beſchränkung der ſogenannten Einleitung auf gewiſſe Vorkenntniſſe, nämlich diejenigen, welche auf die Geſchichte und geſchichtlichen Verhältniſſe und Eigenthümlichkeiten der bibliſchen Bücher ſich beziehen, auf die Erörterung der Fragen über den Urſprung und die Aechtheit, über die unverſehrte Ueberlieferung oder Integrität und über die kanoniſche Dignität derſelben, iſt eine willkürliche. Sie beruht lediglich auf der Behandlung der übrigen in das A. T. einleitenden Vorkenntniſſe in ſelbſtſtändigen Disciplinen, nach deren Abzweigung eben nur jene gewiſſen Vorkenntniſſe für die Erörterung in der Einleitung übrig bleiben. Daß die Einleitung ſeit Ge. Lor. Bauer, Entw. e. hiſt.-krit. Einl. in die Schriften des A. T. 1794 gewöhnlich als hiſtoriſch-kritiſch bezeichnet wird, kann jene Beſchränkung nicht rechtfertigen, ſofern dieſes Prädikat einerſeits nicht wohl auf den Stoff der Einleitung bezogen werden kann, andererſeits, auf die Methode bezogen, auch anderen altteſtamentlichen Hülfswiſſenſchaften zukommt, bei deren Darſtellung ebenſo wenig weder das hiſtoriſche noch das kritiſche Moment fehlen darf. Die Einleitung hat nach dem aufgeſtellten Begriff ferner keinen Anſpruch auf den Namen einer ſelbſtſtändigen Wiſſenſchaft. „Jede Wiſſenſchaft iſt ein Organismus, organiſch aber nennt man dasjenige, was nicht bloß Mittel für einen außerhalb ſeiner ſelbſt liegenden Zweck iſt, ſondern ein Ganzes darſtellt, welches ſich ſelbſt Zweck iſt, in welchem alles Einzelne mit ſeiner Beſonderheit in der Idee des Ganzen aufgeht, Alles nur Werkzeug (Organ) iſt, welches den Fortgang des Ganzen in ſeiner Identität mit ſich ſelbſt vermittelt. Der ſogenannten Einleitung fehlt dieſer organiſche Karakter, ſie iſt zwar nicht begriff- und zwecklos, aber es fehlt ihr, um Wiſſenſchaft zu ſeyn, der immanente ſich aus ſich ſelbſt entfaltende Begriff, die innere teleologiſche Selbſtbeziehung.“ (Delitzſch, über Begriff und Methode der ſogenannten bibliſchen und insbeſondere altteſtamentlichen Einleitung. Zeitſchrift für Prot. u. Kirche. Herausg. v. Thomaſius u. Hofmann. N. F. XXVIII. 3. S. 133 ff., 138). Nach de Wette's eigener Erklärung entbehrt die bibliſche Einleitung in der von ihm geltend gemachten Faſſung eines wahren wiſſenſchaftlichen Prinzips und nothwendigen Zuſammenhangs. Sie iſt nach Keil's Bemerkung nur Hülfswiſſenſchaft und hat lediglich den Zweck, das Verſtändniß des A. T. wiſſenſchaftlich vorzubereiten. Endlich iſt die bezeichnete Begriffsbeſtimmung auch darum unzuläſſig, weil die in der ſogenannten Einleitung mitgetheilten Kenntniſſe keineswegs bloß als für das Studium des A. T. nothwendige Vorkenntniſſe anzuſehen ſind, ſondern ebenſo ſehr erſt aus dem eingehenden Studium deſſelben als Reſultate ſich ergeben. Die Unterſuchungen über die Verfaſſer, die Zeiten der Abfaſſung und die Integrität der Bücher des A. T. werden mit ebenſo vielem Rechte als auf der Vertiefung in das A. T. beruhend bezeichnet, wie als derſelben vorangehend und ſie bedingend.

Mit dieſem Begriff wird nun natürlich auch der bisher gewöhnliche Name unſerer Wiſſenſchaft als unpaſſend aufgegeben werden müſſen, ſofern er dieſelbe eben nur in der angegebenen Faſſung als ein Aggregat von Vorkenntniſſen für die Beurtheilung und das Verſtändniß der Bibel bezeichnet, der Name aber dem Begriff entſprechen muß. Der Name Einleitung findet ſich zuerſt bei Adrianus (wahrſch. im 5. Jahrh.) in der

kleinen hermeneutiſchen Schrift εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς. Wir treffen ihn dann wieder bei Magn. Aurel. Caſſiodorus (im 6. Jahrh.), welcher ſeine beiden Bücher institutiones divinarum literarum und de artibus et disciplinis liberalium literarum, von welchen aber nur das erſtere hierher gehört, in der Vorrede zu dieſem introductorii libri wie auch ſeine Vorgänger in der Behandlung deſſelben Stoffs introductores scripturae divinae nennt. Weiter begegnet uns der Name bei dem Dominikaner *Santes Pagninus* Lucensis († 1541), welcher in ſeinem zum größten Theil hermeneutiſchen Werke isagogae ad ss. litt. lib. unus auch von Sprache und Schrift, Ueberſetzungen und Grundtext in ihrem Verhältniß, Entſtehung und Umfang des Kanon handelt, und bei *Petr. Palladius*, isagoge in libb. prophet. et apost. Vit. 1568. Herrſchend wurde der Name ſeit dem Erſcheinen der Werke von *Andr. Rivetus* († 1643), isagoge s. introductio generalis ad Scripturam s. V. et N. T. etc., in der reformirten Kirche und von *Joh. Gottlob Carpzov* († 1767), introductio ad libros canonicos Bibliorum V. T. omnes, in der lutheriſchen Kirche. Der deutſche Name: Einleitung wurde auf neuteſtamentlichem Gebiete zuerſt gebraucht von Joh. Dav. Michaelis († 1791), Einl. in die göttl. Bb. des N. B. Gött. 1750, auf altteſtamentlichem von Joh. Gottfr. Eichhorn († 1827), Einl. in das Alte Teſt. (S. d. A.)

2) Eine andere Auffaſſung der Einleitung iſt die, nach welcher ſie als kritiſche Wiſſenſchaft betrachtet wird. Nach dem Vorgange von Pelt, welcher in ſeiner theologiſchen Encyklopädie 1843 den Stoff der ſogenannten Einleitung unter zwei Disciplinen vertheilt, die Kanonik, welche es mit der Entſtehung und Beglaubigung des Kanons zu thun habe, und die Kritik, welche ſich theils auf die Aechtheit des im Kanon Ueberlieferten, theils auf die Richtigkeit ſeines Textes beziehe, eine Vertheilung, welche in der Wirklichkeit vorzunehmen mit großen Schwierigkeiten und Unbequemlichkeiten verbunden ſeyn möchte, ſetzt Lücke, Vorrede zu Schleiermachers Einl. in's N. T. 1845 S. XII. unter Berufung auf R. Simons Bezeichnung derſelben als histoire critique du V. et N. T. die weſentliche Aufgabe der Einleitung in den kritiſchen Zweck, und bezeichnet ſie, ſofern demgemäß auch die wiſſenſchaftliche Form nicht in dem Begriff der Geſchichte, ſondern in dem der Kritik liege, als Kritik des Kanons. Die Kritik des Kanons aber als eines hiſtoriſchen Faktums habe die wahre Geſchichte des Kanons zu ihrer Vorausſetzung oder vielmehr zu ihrem ſtofflichen Inhalt. An ihn hat ſich im Allgemeinen angeſchloſſen Baur, die Einl. in das N. T. als theol. Wiſſenſchaft. Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus, in Baur und Zeller, theol. Jahrb. IX. 1850 S. 463 ff. Allein einmal hat R. Simon bei ſeiner Bezeichnung der Wiſſenſchaft offenbar nicht den kritiſchen Zweck, ſondern den kritiſchen Karakter ſeiner hiſtoriſchen Forſchung und Darſtellung ausdrücken wollen, und dann würde die Kritik des Kanons, wenn ſie wirklich ihrem Namen entſprechen ſollte, einen ſo weiten Begriff erhalten, daß die wiſſenſchaftliche Einheit derſelben gänzlich verloren ginge. Eine Kritik des Kanons hätte nicht bloß zu unterſuchen, wie es mit ſeinem Urſprung und ſeiner Sammlung ſich verhält, ſondern müßte auch ſeinen Inhalt nach allen Beziehungen beurtheilen, alſo die in dem Kanon enthaltene Geſchichte, Lehre u. ſ. w.

3) Am richtigſten wird die Einleitung als geſchichtliche Wiſſenſchaft aufgefaßt. Der, welcher das geſchichtliche Prinzip für die Einleitung zuerſt geltend gemacht hat, iſt Richard Simon, welcher in ſeiner histoire critique du V. et N. T. die Geſchichte des altteſtamentlichen Texts, der Ueberſetzungen und der Commentatoren erzählt. Wie er zuerſt die Einleitung in das A. T. von der in das N. T. geſchieden und damit die ungeſchichtliche Vermengung des in Bezug auf ſeine Entſtehung in der Zeit Geſchiedenen aufgehoben hat, ſo hat er überhaupt die Einleitung von einer unorganiſchen Zuſammenſtellung vereinzelter einem äußern Zwecke dienſtbarer Unterſuchungen zu einem ſelbſtſtändigen innerlich organiſch zuſammenhängenden Ganzen erhoben, welchem der Name einer Wiſſenſchaft mit Recht gebührt. Aber bis in die neuere Zeit iſt dieſes wiſſenſchaftliche Prinzip ohne rechte Anerkennung und Aneignung geblieben. Wie für das N. T. Credner, Einl.

in das N. T. I. 1836 S. 2, welcher die Einleitung in das N. T. als die kritische Geschichte der neutestamentlichen Sammlung von den ersten Anfängen an bis auf die Gegenwart herab und nach ihren einzelnen Bestandtheilen ebensowohl als nach ihrer Gesammtheit oder als die Geschichte des N. T. definirt, so hat für das A. T. zuerst Hävernick, Handb. d. hist.-krit. Einl. in d. A. T. I. 1. S. 1 ff., die Einleitung in das A. T. für eine wesentlich historische Wissenschaft erklärt, welche in sich selbst das wissenschaftliche Prinzip und dessen Entwicklung finden müsse. Namentlich aber hat Hupfeld, über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung 1844, die historische Auffassung der Einleitung vertheidigt. Die Einleitung soll nach Hupfeld ferner nicht mehr eine theils der Dogmatik, theils der Bibelerklärung dienende Disciplin, eine nach dem schwankenden Maßstabe der Sachdienlichkeit zusammengewürfelte Masse von Notizen und Deduktionen seyn, sondern, was auch der allein richtige Name der Einleitungswissenschaft in ihrem heutigen Sinne sey, eine Geschichte der heiligen Schriften A. und N. T. oder der biblischen Literatur, und wir brauchen den Begriff der Geschichte nur streng durchzuführen, um ein wissenschaftliches Prinzip und einen nothwendigen Zusammenhang in das Material zu bringen und alles Ungehörige auszuscheiden. Die geschichtliche Auffassung der Einleitungswissenschaft ist zuletzt auch noch behauptet und vertheidigt worden von Delitzsch in der oben bereits angeführten Abhandlung. Er faßt die Einleitung in das A. T. sehr treffend als Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums, nicht der alttestamentlichen Schrift, welche Fassung zu eng sey, sofern sie es nicht allein mit den kanonisch gewordenen Schriftwerken als solchen zu thun habe, sondern auch mit den Schriftwerken, auf welche sich die kanonischen als ihre Quellen zurückbeziehen, aus denen sie uns karakteristische Reste erhalten haben, und welche durch sie als in Israel überhaupt vorhandene bezeugt werden. Der Gegenstand der Geschichtschreibung sey nicht ausschließlich die alttestamentliche kanonische Schrift, sondern zugleich auch das gesammte uns mehr oder weniger bekannte israelitische Schriftthum, dessen innersten geschlossenen Kreis die inspirirte kanonische Schrift bilde. Die Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums zeige, wie die einzelnen kanonischen Schriften nach und nach aus weitern Kreisen schriftthümlichen Werdens hervorgehen, und versenke sich am Schlusse dieses Werdens angelangt in die göttliche Architektonik, welche die lebendigen Steine des Kanons zusammengebracht und zusammengefügt habe. Während der zeitherige Weg der Einleitung der analytische gewesen, beobachtet Delitzsch den synthetischen und folgt der in der Geschichte des israelitischen Schriftthums waltenden göttlichen Synthese.

Der richtige Begriff und wahre Umfang der sogenannten Einleitung im Allgemeinen und insbesondere derjenigen in das A. T. ergibt sich uns, wenn wir den Organismus der theologischen Wissenschaften in das Auge fassen, in welchen sie sich harmonisch einordnen muß. Die gesammte Theologie als der wissenschaftliche Ausdruck des Selbstbewußtseyns der Kirche hinsichtlich ihres Grundes, Wesens und Ziels theilt sich in die biblische Theologie, welche es mit der Bibel A. und N. T. als den Grund legenden Urkunden der Kirche zu thun hat, und in die kirchliche Theologie, welche von dem Wesen und dem Ziel der Kirche handelt. Die biblische Theologie als auf die geschichtliche Erscheinung der Bibel sich beziehend ist wesentlich historisch, die kirchliche Theologie, soweit sie mit dem bereits gegebenen Wesen der Kirche in der Vergangenheit und Gegenwart es zu thun hat, historisch, soweit sie das Ziel und die Aufgabe der Kirche in's Auge faßt, systematisch. Die gesammte Theologie zerfällt also in die biblisch-historische, in die kirchlich-historische und in die kirchlich-systematische Theologie. Die biblisch-historische Theologie theilt sich nun naturgemäß in mehrere einzelne Disciplinen. Sie behandelt die Bibel theils in äußerlicher Beziehung, indem sie dieselbe nach verschiedenen Seiten beleuchtet, welche sie als ein im Laufe der Zeiten unter verschiedenen Verhältnissen zu Stande gekommenes Schriftwerk verschiedener Verfasser der Betrachtung darbietet, theils in innerlicher Beziehung, sofern sie den Inhalt der Bibel nach verschiedenen Richtungen hin wissenschaftlich darstellt. Die unter den ersten Gesichtspunkt fallenden Disciplinen sind die formalen,

die unter den zweiten Geſichtspunkt fallenden die materialen Wiſſenſchaften der bibliſch-hiſtoriſchen Theologie. Als formale Disciplinen der bibliſch-hiſtoriſchen Theologie ergeben ſich nun die Geſchichte des bibliſchen, alt- und neuteſtamentlichen Schriftthums oder die Geſchichte der Entſtehung, Sammlung und der nächſten Schickſale der alt- und neuteſtamentlichen Schriften und die bibliſche, alt- und neuteſtamentliche Kritik und Hermeneutik oder die Lehre von der Beurtheilung der bibliſchen, alt- und neuteſtamentlichen Schriften hinſichtlich ihrer Aechtheit (Authentie), Unverdorbenheit (Integrität) und Glaubwürdigkeit, ſowie von ihrer Auslegung, wobei auch die Geſchichte in beiden Beziehungen mit zu berückſichtigen iſt. Die materialen Disciplinen der bibliſch-hiſtoriſchen Theologie ſind die bibliſche, alt- und neuteſtamentliche Archäologie und die bibliſche, alt- und neuteſtamentliche Theologie, deren Verhältniß kein anderes iſt als das der Kirchen- und Dogmengeſchichte auf dem Gebiete der kirchlich-hiſtoriſchen Theologie. Die bibliſche, alt- und neuteſtamentliche Archäologie erzählt nämlich die Geſchichte der äußeren körperlichen Entwicklung und Zuſtändlichkeit des Volks Iſrael und der neuen chriſtlichen Gemeine zur Zeit Chriſti und der Apoſtel, während die bibliſche, alt- und neuteſtamentliche Theologie die Geſchichte der inneren geiſtigen Entwicklung und Zuſtändlichkeit des Volks Iſrael und der neuen chriſtlichen Gemeine zur Zeit Chriſti und der Apoſtel darſtellt, wie ſie auf Grund der äußeren körperlichen Entwicklung und Zuſtändlichkeit ſich geſtaltet hat. Mit dieſer Begriffsbeſtimmung iſt auch der wahre Umfang und die richtige Eintheilung unſerer Wiſſenſchaft gegeben.

Was zunächſt den Umfang unſerer Wiſſenſchaft betrifft, ſo hat die ſogenannte Einleitung in das A. T. als Geſchichte des altteſtamentlichen Schriftthums ſelbſtverſtändlich nur die Geſchichte der Entſtehung der einzelnen altteſtamentlichen Bücher, der Sammlung derſelben zu dem Ganzen des altteſtamentlichen Kanons und der Schickſale des Kanons bis zum Untergange des iſraelitiſchen Volksthums und zwar nur in dem Bereiche deſſelben darzuſtellen. Die Geſchichte der Anerkennung des altteſtamentlichen Kanons als heiliger Schriften in der chriſtlichen Kirche, die Beſtimmung des Begriffs der heiligen Schrift, die Geſchichte der Ueberlieferung und Bearbeitung des altteſtamentlichen Textes oder die altteſtamentliche Textgeſchichte, äußere und innere, zu welcher die paläographiſche Geſchichte des altteſtamentlichen Textes, die Geſchichte der altteſtamentlichen Kritik, die Geſchichte der altteſtamentlichen Philologie und Exegeſe gehören, ſo wie die Geſchichte des Gebrauchs und der Wirkſamkeit des Alten Teſtaments in der Kirche, in der Theologie wie im Leben, was Alles Hupfeld, zum Theil auch Keil in den Bereich der ſogenannten Einleitungswiſſenſchaft gezogen wiſſen will, gehören nach der von uns als richtig befundenen Beſtimmung ihres Begriffs offenbar nicht in dieſelbe. Die Erörterung dieſer Gegenſtände vertheilt ſich naturgemäß in die Dogmatik, Symbolik, Dogmengeſchichte, Kirchengeſchichte, praktiſche Theologie, Kritik und Hermeneutik. Die Geſchichte der Ueberſetzungen kann nur inſofern Gegenſtand der Darſtellung der Geſchichte des altteſtamentlichen Schriftthums werden, als dieſelbe theils von der Geſchichte der altteſtamentlichen Schriften im Einzelnen und Ganzen ſich nicht trennen läßt, theils die Ueberſetzungen Produkt der volksthümlichen Entwicklung des Volks Iſrael ſelbſt ſind. Die Bedingung der Entſtehung einer Literatur in Iſrael war aber der Beſitz der Schreibkunſt. Daher wird unſere Geſchichte vor Allem von der hebräiſchen Schrift, ihrem Alter, Urſprung und Karakter zu handeln haben.

Hiernach ergibt ſich nun auch leicht die richtige Eintheilung unſerer Wiſſenſchaft. Bei der zuerſt genannten noch immer als gewöhnlich anzuſehenden Auffaſſung unterſcheidet man ebenſo gewöhnlich die allgemeine Einleitung, welche die Unterſuchungen über Kanon, Grundſprachen, Ueberſetzungen und Textgeſtalt des A. T. enthält, und die beſondere Einleitung, welche die Unterſuchungen über Namen, Verfaſſer, Zeitalter und Eigenthümlichkeit der einzelnen Bücher enthält. Zuerſt iſt dieſe Eintheilung gemacht worden von Andr. Rivetus auf dem Titel ſeines ſchon angeführten Werkes isagoge s. introductio generalis ad Scripturam s. V. et N. T. und findet ſich ſelbſt noch bei Hä-

vernick trotz seiner Erklärung, daß die Einleitung eine historische Wissenschaft sey. Die Unpassendheit dieses Verfahrens wird dadurch noch gesteigert, daß die allgemeine Einleitung der besonderen vorangestellt zu werden pflegt. Richtiger hat wenigstens *Schott*, isag. hist. crit. in libb. nov. foed. ss. Jen. 1830, die umgekehrte Ordnung befolgt. Diese ganze Eintheilung in einen allgemeinen und besondern Theil ist aber mit der geschichtlichen Auffassung unserer Wissenschaft schlechthin unverträglich. Sie ist auch von Keil als von keinem klaren und festen Prinzip ausgehend und mit der vagen und schwankenden Begriffsbestimmung der ganzen Disciplin zusammenhängend aufgegeben worden. Nach Keil zerfällt die Einleitung in drei Theile. Der erste Theil enthält die Untersuchung über Ursprung und Aechtheit des A. T. und handelt I. von der alttestamentlichen Literatur im Allgemeinen; 1) nach ihrem Bildungsgange und Karakter; 2) nach der Beschaffenheit ihrer Sprache; II. über Ursprung und Aechtheit der einzelnen Bücher nach ihren drei Klassen im hebräischen Kanon, 1) des Pentateuchs, 2) der prophetischen Schriften, a. der prophetischen Geschichtsbücher, b. der prophetischen Weissagungsbücher, 3) der übrigen Schriften oder Hagiographa, a. der poetischen, b. des prophetischen (B. Daniel), c. der historischen Schriften; III. von der Entstehung des Kanon oder der Sammlung und Verbindung dieser Schriften zu einem geschlossenen Ganzen. Der zweite Theil gibt eine kritische Geschichte der Ueberlieferung des A. T. als geschlossener Sammlung I. nach ihren Grundlagen, in einer kurzen historischen Uebersicht der Fortpflanzung und Bearbeitung der hebräischen Sprachwissenschaft; II. nach ihren Mitteln, 1. in übersichtlicher Darstellung der Fortpflanzung des Originaltexts, a. durch Entwicklung der mit der Zeit erfolgten Veränderungen seiner äußern Gestalt, b. durch Beschreibung der Handschriften, 2) in der Verbreitung des A. T. durch die alten Versionen, ihre Entstehung, Beschaffenheit und Geschichte; III. nach ihrem Einfluß auf den Inhalt der alttestamentlichen Schriften, in kurzer Schilderung der kritischen Bemühungen um den Text, a. in seiner ungedruckten Gestalt, b. in den gedruckten Ausgaben. Der dritte Theil beschäftigt sich mit der kanonischen Dignität des A. T. und entwickelt auf historischem Wege I. die Lehre vom Kanon, d. h. die Ansichten der Synagoge und christlichen Kirche, 1) über Umfang und Bestandtheile, 2) über die höhere oder göttliche Autorität desselben; II. die hieraus folgende hermeneutische Behandlung des A. T. 1) unter den Juden, 2) in der christlichen Kirche, mit schließlicher Zusammenfassung des Endergebnisses in Bezug auf Autorität und Behandlungsweise des A. T. Nach unserer Auffassung der Einleitungswissenschaft als der Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums zerfällt dieselbe in drei Theile, von denen der erste die Geschichte der Entstehung der einzelnen Schriften des alttestamentlichen Kanons darstellt, der zweite die Geschichte der Sammlung derselben zum Ganzen des alttestamentlichen Kanons erzählt und der dritte die Geschichte der Schicksale des alttestamentlichen Kanons von seiner Sammlung bis zum Untergange des israelitischen Volksthums innerhalb der Grenzen desselben berichtet. Diese Eintheilung ist auch im Allgemeinen die von Hupfeld und Delitzsch für die Einleitung in das A. T. geltend gemachte Eintheilung.

Was nun noch die Methode der Behandlung unserer Wissenschaft betrifft, so ergibt sich dieselbe aus dem aufgestellten Begriff von selbst sowohl hinsichtlich der Form, d. i. der Darstellung und Anordnung als hinsichtlich der Grundsätze und des wissenschaftlichen Geistes der Untersuchung. „In Ansehung der Form erhellt, daß die Darstellung weder eine systematische, dogmatisch-apologetische, noch eine beschreibende, sondern eine erzählende, geschichtlich entwickelnde ist, sofern die biblischen Schriften als geschichtliche Erscheinung aufgefaßt und ihre Schicksale unter den Händen der Menschen erzählt werden, folglich auch die Anordnung nach Perioden oder den hauptsächlichen Stufen der geschichtlichen Entwicklung geschehen muß. Damit hängt aber auch das zweite, die Grundsätze und der wissenschaftliche Geist der Untersuchung zusammen. Ist sie Geschichte, so muß sie nach geschichtlichem Pragmatismus streben, d. h. nach Erforschung und Darstellung des innern Zusammenhangs und Entwicklungsgangs der Erscheinungen. Da

nun die Auffindung solchen Pragmatismus historische Forschung oder Kritik erfordert, so folgt, daß die Methode zugleich eine kritische seyn muß. Daher der heutige Beiname der Einleitung historisch-kritisch (Hupf., a. a. O. S. 14 f.). Diese richtigen Grundsätze aber hat Hupfeld in der Ausführung selbst nicht vollständig befolgt, indem er in der Geschichte der einzelnen kanonischen Bücher erst die historische, dann die prophetische, dann die poetische Literatur behandelt haben will. Mit dieser Behandlung wird die Continuität des geschichtlichen Prinzips durchbrochen, die eine fortlaufende Geschichtslinie ist gedrittheilt, und aus einer Geschichte sind drei Geschichten geworden, entsprechend den drei Gattungen der biblischen Literatur. Statt dieses ungeschichtlichen, rein formalen Eintheilungsprinzips nach Redegattungen werden wir vielmehr mit Delitzsch den geschichtlichen Theilungsgrund anwenden und die alttestamentlichen Schriftwerke nach Perioden gruppiren. Diese Perioden dürfen allerdings nicht aus der politischen Geschichte nur herübergenommen werden, sondern wir müssen diejenigen Perioden zu treffen suchen, in welche die heilige Literatur in ihrer geschichtlichen Fortbewegung sich selber periodisirt. Aber beide, die Volksgeschichte und die Literatur des Volks, stehen doch in wesentlichem Zusammenhange und unauflöslicher Wechselwirkung. Wie die Geschichte des Volks Israel der Verlauf der Menschwerdung Gottes in Christo Jesu ist, so ist die Literatur Israels das in Schrift gefaßte Zeugniß von diesem Verlaufe. Sonach werden die Perioden der Geschichte des Volks Israel, wenn diese nach den wesentlichen Momenten ihres innern Fortschritts betrachtet wird, mit den Perioden der Entwicklung seiner Literatur nothwendig zusammenfallen müssen. Wir werden also die alttestamentliche Literaturgeschichte mit Delitzsch in fünf ebenso vielen Perioden der Volksgeschichte Israels entsprechenden Perioden behandeln und diese folgendermaßen überschreiben: 1) das Schriftthum der Zeit Mose's und der Richter; 2) das Schriftthum der davidisch-salomonischen Zeit; 3) das Schriftthum der getrennten Reiche vor ihrem Untergange; 4) das Schriftthum des Exils; 5) das Schriftthum der nachexilischen Wiederherstellungszeit. Als Einleitung werden wir dieser Geschichte nach den Untersuchungen über Begriff, Namen, Umfang, Eintheilung, Methode und Geschichte und Literatur unserer Wissenschaft eine Erörterung über Alter, Ursprung und Karakter der hebräischen Schrift sowie über die Anfänge der hebräischen Schriftstellerei im Zeitalter der Patriarchen voranzuschicken haben.

Geschichte und Literatur. Die Verhältnisse der Kirche der ersten Zeiten brachten es mit sich, daß auf die Einleitungswissenschaft bezügliche Forschungen und Untersuchungen gänzlich zurücktraten. Alle wissenschaftliche Forschung ist zunächst begründet in der geschichtlich gegebenen Nothwendigkeit. Ein bloß wissenschaftliches Bedürfniß nach menschlicher Beglaubigung der als göttlich unbedingt gläubig hingenommenen Schrift war in der alten Kirche noch nicht erwacht. Das Verlangen nach wissenschaftlicher Rechtfertigung ihres Glaubens mußte erst von außen her geweckt werden. Die Angriffe auf das Christenthum bezogen sich aber damals auch noch nicht auf die Urkunden seiner Lehre, deren Aechtheit und Glaubwürdigkeit man bezweifelt und bestritten hätte. Wie kein inneres, so fühlte man also auch noch kein äußeres Bedürfniß, die Geschichte der heiligen Schriften kritisch zu untersuchen. Die wissenschaftliche Thätigkeit der ersten Jahrhunderte bezog sich vielmehr hauptsächlich auf die Lösung der Aufgabe, den Mächten des Juden- und Heidenthums gegenüber die göttliche Wahrheit der christlichen Lehre zu vertheidigen. Die Apologetik war wesentlich dogmatisch, sowie es die Angriffe waren. Zu dem Mangel des innern und äußern Bedürfnisses kam dann aber auch noch die Unfähigkeit, solche Untersuchungen zu führen, zu denen sowohl in historischer als in sprachlicher Beziehung der damalige Stand der Wissenschaft in keiner Weise hinreichte. Daher wurden denn auch die nur ganz vereinzelten und beiläufigen Angriffe auf biblische Schriften, wie der des Celsus auf die Genesis und der des Porphyrius auf das Buch Daniel, nicht sowohl auf historischem als auf dogmatischem Gebiete erhoben und begründet. Was die Literatur dieser Periode betrifft, so haben wir daher nur wenige wirklich auf unser Wissenschaft bezügliche Schriften zu nennen. Die Schrift von Tichonius, zu Ende

des 4. Jahrhunderts, regulae septem ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum, in der max. Bibl. PP. T. II, 49 sqq., enthält hermeneutiſche Regeln. Ebenſo gehört das Werk des *Augustinus* de doctrina christiana ll. IV, angef. 397, vollend. 426 (Opp. ed. Ben. T. III, 1 sqq., beſ. hrsg. mit einer ausführlichen Einleitung von G. Calixtus, Helmſt. 1629, ed. 2. 1655, und c. varr. lectt. animadv, illustr. von J. C. B. Teegius, Lips. 1769), enthaltend praecepta quaedam tractandarum scripturarum, nicht ſowohl zur Einleitung als zur Hermeneutik. Ein ähnliches Werk iſt vorhanden von *Hieronymus*, † 420, libellus de optimo interpretandi genere, ep. 101 ad Pammachium. Dagegen finden ſich in den Vorreden zu ſeinen exegetiſchen Werken nützliche Bemerkungen für die Einleitungswiſſenſchaft. Noch weniger gehört hierher die Schrift von *Adrianus*, wahrſch. im 5. Jahrh., εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς, zuerſt hrsg. v. Dav. Höschel, Aug. Vind. 1602. 4, dann in den Critt. sacrr. ed. Lond. T. VIII. 2, 11 sqq., ed. Francof. T. VI, 10 sqq., welche in die Kategorie der Grammatik und Hermeneutik gehört. Auf die Hermeneutik beziehen ſich auch die Werke von *Eucherius*, im 5. Jahrh., liber formularum spiritualis intelligentiae s. phrases script. s. ad Veranium fil. und Instructt. ad Salonium fil. ll. duo, hrsg. v. A. Schott, Col. 1618 und in der Bibl. PP. Col. T. V. und in der max. Bibl. PP. Lugd. T. VI. 822 sqq., und mehr auf dogmatiſchem Gebiet bewegt ſich die Schrift von *Vincentius* Lerinensis, geſchr. 434, pro cath. fidei antiquitate et universitate adv. profanas omnium haereseon novationes Commonitoria duo, hrsg. von G. Calixtus (nebſt Aug. de doctr. christ.) Helmst. 1629. 8. und Steph. Baluzius, Par. 1663. 8. u. ö. In näherer Beziehung zu unſerer Wiſſenſchaft ſteht die Schrift von *Junilius*, im 6. Jahrh., de partibus divinae legis ll. duo ad Primasium episc., in der max. Bibl. PP. T. X, 339 sqq., Gall. Bibl. PP. T. XII, 77 sqq., einz. hrsg. zuerſt von Gastius, Bas. 1546. 8., dann Par. 1556; Francof. 1603; auch faſt ganz in Flacius, clavis Scrpt. s. tract. II. aufgenommen. Die Gegenſtände der Behandlung des 1. B., welches allein hierher gehört und die Ueberſchrift führt: scientia quae ad superficiem dictionis (im Gegenſatz der Sachen ſelbſt) pertinet, ſind species dictionis, auctoritas, conscriptor, modus, ordo. Das 2. B. beſchäftigt ſich mit der bibliſchen Dogmatik. Außer dieſem Buche verdient nur noch Beachtung das von *Magn. Aurel. Cassiodorus*, im 6. Jahrh., institutiones divinarum literarum, ll. II., in Opp. ed. J. Garet. Rothomag. 1679, Ven. 1729 fol. II. 508 sqq., einz. hrsg. von Jac. Pamelius. Antw. 1565 8. Par. 1575. 8. In der Vorrede bezeichnet er dieſes Buch und ein anderes oben angeführtes ſelbſt als introductorii libri. Er zählt zuerſt die einzelnen bibliſchen Bücher auf mit Hervorhebung der wichtigſten Commentare über dieſelben, handelt dann von den hermeneutiſchen Regeln, von Bibeleintheilung und Kanon, von der Kritik. Dieſes Werk blieb auch das Hauptwerk für das Mittelalter, in welchem ebenfalls noch die Bedingungen für die Ausbildung unſerer Wiſſenſchaft nicht vorhanden waren, indem der Sinn auch damals noch vorherrſchend auf die Dogmatik gerichtet blieb und die zur Führung der hierher gehörigen Unterſuchungen nothwendigen Fähigkeiten und Kenntniſſe fehlten. Das einzige Werk aus dieſer Zeit, welches unſere Wiſſenſchaft berührt, iſt das von *Nicol. Lyranus*, † 1340, Postilla perpetua s. brevis commentarius in universa biblia. Antw. 1634. Erſt gegen das Ende des Mittelalters regte ſich ein neuer wiſſenſchaftlicher Sinn, und mit dem erwachenden Studium der bibliſchen und namentlich auch der morgenländiſchen Sprachen und mit der Verbreitung des bibliſchen Grundtexts in Folge der Erfindung der Buchdruckerkunſt bahnte ſich der Weg zur Bildung unſerer Wiſſenſchaft. Insbeſondere aber lenkte die Reformation durch die Rückkehr zu der Schrift als dem Prinzip der Kirche die Aufmerkſamkeit auf die Bibel zurück und weckte den Eifer für die allſeitige Betrachtung und Beleuchtung derſelben. Dennoch verging noch eine Zeit, ehe die evangeliſche Wiſſenſchaft zu hiſtoriſch-kritiſchen Unterſuchungen über die Bibel ſich wendete. Die Richtung der Zeit ging zunächſt natürlich auf die Feſtſtellung des wahren Lehrbegriffs durch richtige Auslegung der Bibel, und für Forſchungen über die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der

bibliſchen Bücher fehlte es, da dieſelbe von Niemandem bezweifelt wurde, an Intereſſe. Daher kommt es, daß die erſten hierher gehörigen Werke aus der in ihrem Fundamente bedrohten römiſch-katholiſchen Kirche ausgingen, nämlich das von *Santes Pagninus* Lucensis, † 1541, isagogae ad ss. litt. lib. unus, Lugd. 1536. fol. Col. 1540. fol., und *Sixtus Senensis*, † 1599, bibliotheca sancta ex praecipuis cath. ecclesiae auctoribus collecta. Ven. 1566. fol. u. ö. hrsg. v. F. Hay. L. B. 1591. 4., zuletzt Neap. 1742. Der zwiſchen beiden Kirchen entbrannte Kampf über Schrift und Tradition rief nun in der evangeliſchen Kirche zunächſt eine Reihe von Bearbeitungen einzelner Theile der Einleitung hervor, namentlich der Textgeſchichte. Hierher gehören die Werke von *Joh. Buxtorf*, † 1629, Tiberias s. commentarius masorethicus. Bas. 1620, verm. u. verb. A.: Tiberias s. comm. mas. triplex, historicus, didacticus, criticus, ... recogn. et add. non paucis locupl. a *Jo. Buxtorfio* fil. ed. nov. accur. *Jo. Jac. Buxtorfio* nep. Bas. 1655. fol. u. 4., von *Lud. Cappellus*, † 1658, Arcanum punctationis revelatum ed. Thom. Erpenius L. B. 1624. 4., wiederh. nebſt vindiciae arcani punct. rev. im Anh. zu Comment. et notae crit. in V. T. Amstel. 1689. fol., Diatriba de veris et antiquis Ebraeorum literis, ib. 1645. 12., Critica sacra s. de variis quae in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus ll. VI., ed. op. Joan. Cappelli. Lutet. Par. 1650. fol., neue Ausg. rec. multisque animadvv. auxit G. J. L. Vogel, T. I. Hal. 1775. 8, J. G. Scharfenberg, T. II. III. Hal. 1778 u. 86, wogegen *Jo. Buxtorf* fil., † 1664, Anticritica s. vindiciae veritatis hebraicae adv. L. Cappelli criticam quam vocat sacram ejusque defensionem, quibus sacros. editionis Bibliorum hebr. authoritas, integritas et sinceritas a variis ejus strophis et sophismatis, quamplurima loca a temerariis censuris et variarum lectionum commentis vindicantur etc. Bas. 1653. 4., von *Jo. Morinus*, † 1659, Exercitationum biblicarum de Hebraei Graecique textus sinceritate ll. duo. Par. 1669. fol. 1686, von *Brian Walton*, † 1661, Prolegomena zu Biblia polygl. Lond. 1657. fol., beſ. hrsg.: Br. Waltoni Angli biblicus apparatus chronologico-topographico-philologicus (ed. J. H. Heidegger) Tig. 1673. fol. und Br. Waltoni in Biblia polygl. Prolegomena. Praef. Jo. Aug. Dathe. Lps. 1777. 8., und von *Humphrey. Hody*, † 1706, de Bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata ll. IV. Oxon. 1705. fol. Allgemeine Einleitungen aus dieſer Zeit von proteſtantiſcher Seite ſind: *Andr. Rivetus*, † 1643, isagoge s. introductio generalis ad Scripturam s. V. et N. T. etc. L. B. 1627. 4., *Mich. Walther*, † 1662, officina biblica, noviter adaperta, in qua perspicue videre licet, quae scitu cognituque maxime sunt necessaria de scriptura s. in gen. et in spec., de libris ejus canon., apocryph., deperditis, spuriis. Lps. 1636. 4., verm. u. verb. A. Viteb. 1668. 4. 1703. fol., *Abr. Calov*, † 1686, criticus s. bibl. de s. Scripturae auctoritate, canone, lingua origin., fontium puritate ac versa. praecip. etc. Viteb. 1643. 4., *Joh. Henr. Heidegger*, † 1698, enchiridion biblicum ἱερομνημονικόν, lectioni sacrae, analysi generali singulorum V. et N. T. librorum, et delibato capitum argumento, praemissis quin etiam ad notitiam cujusque libri de authore, summa, scopo, chronologia, partitione etc. notis ..... inserviens. Tig. 1681. 8. u. ö. zul. Jen. 1723. 8., *Jo. Henr. Hottinger*, † 1667, thesaurus philologicus s. clavis Scripturae s., qua quidquid fere Orientalium, Hebraeorum maxime et Arabum habent monumenta de religione ejusque variis speciebus, Judaismo, Samaritanismo, Christianismo, Muhammedanismo, Gentilismo; de Theologia et Theologis; verbo Dei ἀγράφῳ et ἐγγράφῳ, variis Bibliorum exemplaribus, fontium hebraeorum integritate, scripturae accidentibus, partibus, distinctionibus, sensu et commentariis; de Targumim s. paraphrasibus chald., syriac., arab., pers., samarit., graecis et latinis; de Masora et Kabbala, de singulorum V. T. librorum canon. et apocryph. authoritate in gen., et de lege, prophetis et prophetiis in spec. breviter reseratur etc. Tig. 1649. 4. ed. 3. 1696. 4., *Jo. Leusden*, † 1699, Philologus Ebr., Ultraj. 1656, ed. 5. 1696. 4. u. Philologus Ebraeo-mixtus, ib. 1663, ed. 4. Bas. 1739. 4. Der Unglaube, welcher ſeit dem 17. Jahrhundert zuerſt in England und Frankreich ſich erhob und von da bald über

die Kirche verbreitete, richtete ſeine Angriffe natürlich auch gegen die heiligen Urkunden als die Quelle der chriſtlichen Religion. Zu erwähnen ſind in dieſer Beziehung *Thom. Hobbes*, † 1679, Leviathan, Lond. 1651. fol., lat. überſ. Amstel. 1670, und *Bened. Spinoza*, † 1677, tractatus theologico-politicus, cont. dissertt. aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reip. pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reip. ipsaque pietate tolli non posse. Hamb. 1670. 4. Von weit größerer Bedeutung aber war das Werk von *Richard Simon*, † 1712, histoire critique du V. Testament. Par. 1678. 4., lat.: historia critica V. T. auth. R. Simone. E Gallico in Lat. versa a Natal. Alb. de Versé juxta exemplar impressum Parisiis, Amst. 1681, 4., zuletzt Rott. 1685. 4., welchem das Verdienſt der Begründung der Einleitung als einer geſchichtlichen Wiſſenſchaft gebührt. Gegen dieſe Angriffe: *Jo. Gottlob Carpzov*, † 1767, introductio ad libros canonicos Bibliorum V. T. omnes. Lps. 1721, ed. 3. 1741. 4. (ſpec. Einl.) und critica sacra V. T. parte I. circa textum origin., II. c. versiones, III. c. Pseudocriticam G. Whistoni solicita. Lps. 1728, ed. 2. 1748. 4. (allg. Einl.). Dieſes treffliche Buch war aber dem Geiſte der Zeit gerade entgegen, welcher eine vorherrſchend negative Richtung hatte. In dieſem negativen Sinne ſchrieb Joh. Sal. Semler, † 1791, Abhandlungen von freier Unterſuchung des Kanons, 4 Thle. Halle 1771—75. 8., und Apparatus ad liberalem V. T. interpret. ib. 1773. Ihm folgten Joh. Gottfr. Eichhorn, † 1827, Einl. in das Alte Teſtament, 3 Thle. Lpz. 1780—83. 4. A. 5 Thle. Gött. 1823. 24, Hnr. Fr. Güte, Entw. z. Einl. in's N. T. mit Berückſicht. d. A. Halle 1787. 8., Babor, allg. Einl. in die Schriften des A. T. Wien 1794, G. Lor. Bauer, † 1806, Entw. e. hiſt. krit. Einl. in die Schriften des A. T. Nürnb. u. Altd. 1794. 8., 3. verb. A. 1806, G. Chr. W. Auguſti, † 1841, Grundriß e. hiſt. krit. Einl. in's A. T. Lpz. 1806, 2. A. 1827. 8., Leonh. Bertholdt, † 1822, hiſt. krit. Einl. in ſämmtl. kanon. u. apokr. Schriften des A. u. N. T. Erl. 1812—19, 6 Thle. 8. Ihre vollendetſte Darſtellung hat die Einleitung in das A. T. nach dieſer Richtung gefunden durch Wilh. Mart. Leber. de Wette, † 1849, Beitr. z. Einl. in das A. T. 2 Bdchen. Halle 1806. 7. 12, und Lehrb. d. hiſt. krit. Einl. in die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des A. T. 1817, 6. verb. u. verm. A. 1845, 7. A. 1852. 8. Poſitive Bearbeitungen der Einleitung in das A. T. ſind erſchienen in der römiſch-katholiſchen Kirche von Joh. Jahn, † 1816, Einl. in die göttl. Bb. des A. B. Wien 1793, 8., 2. ganz umgearb. A. 1802. 3. 2 Thle. in 3 Bdn., lat.: Introductio in libros ss. V. Foederis in comp. red. ib. 1805, ed. 2. 1815, neu bearb. von Ackermann 1825, von J. G. Herbſt, † 1836, hiſt. krit. Einl. in die heil. Schriften des A. T. hrsg. v. Ben. Welte, Th. I. (allg. Einl.), Th. II. in 2 Abth. (ſpec. Einl.), Krlsr. u. Freib. 1840—42. 8., von J. M. Auguſtin Scholz, Einl. in d. heil. Schriften des A. u. N. T. 3 Thle. Köln, Lpz. 1845—48. 8. in der evangeliſchen Kirche von J. D. Michaelis, † 1791, Einl. in d. göttl. Schriften des A. B. Th. I. Hamb. 1787 (unvoll.), von Ernſt Wilh. Hengſtenberg, Beitr. z. Einl. in's A. T. 3 Bde. Berl. 1831—39. 8., von Heinr. Andr. Chriſt. Hävernick, † 1845, Hdb. der hiſt. krit. Einl. in das A. T. Bd. I, 2. Abth., Bd. II, 2. Abth. Erl. 1836—44, Bd. III. ausgearb. von C. Fr. Keil, Erl. 1849. 8. 2. Aufl. Thl. I, Abth. 1 v. C. Fr. Keil, Frkf. a. M. u. Erl. 1854, und von Karl Friedr. Keil, Lehrb. d. hiſt. krit. Einl. in die kanon. Schriften des A. T. Frkf. a. M. u. Erl. 1853.

H. Aug. Hahn.

Einleitung in's Neue Teſtament. Beleuchtung des Begriffs und Weſens der Einleitung, über Inhalt, Gränzen und Prinzip, über Eintheilung und Literatur.

In der neuern deutſchen Theologie iſt eine beſondere Abtheilung der geſammten theologiſchen Wiſſenſchaft, eine beſondere Disciplin, unter dem Namen der Einleitung oder Iſagogik entſtanden. Den Anſpruch auf eine beſondere Disciplin hat ſie nicht bloß dadurch gemacht, daß unter ihrem Namen eine Menge Werke über die geſammte heilige Schrift oder über Theile derſelben geſchrieben worden ſind, ſondern ganz vorzüglich da-

durch, daß auf allen deutschen theologischen Fakultäten über die Einleitung Vorlesungen gehalten werden. Mithin wird dieselbe als ein nothwendiges Glied in dem Cyklus der theologischen Studien und als eine wesentliche Disciplin derselben angesehen. Als solche besondere Disciplin muß nun die Einleitung ihr bestimmtes Prinzip an der Stirne tragen; einen Grundgedanken, der den hieher gehörigen Stoff anzieht, durchdringt, gliedert, den fremdartigen ausscheidet. Aus ihm ergibt sich zugleich der Begriff und die Definition der Disciplin, ihr Inhalt und ihre Grenzen. Dieses Prinzip haben wir aber auch hier nicht von uns aus und nach eigenem Gutdünken aufzustellen, sondern wir haben es zu suchen, da wo es sich geltend gemacht hat, bevor es erkannt wurde. Aeußerlich bezeichnete man gewöhnlich diese Disciplin mit dem Namen der Einleitung. Da nun aber alle theologischen Wahrheiten dazu dienen können, in das richtige Verständniß der Schrift einzuleiten, so bietet dieses Wort einen allgemeinen, darum vieldeutigen, vagen und schwankenden Begriff. Bei einer solchen Fassung des Begriffs würde mit dem Mangel eines festen Prinzips auch die Einheit und Einerleiheit des Stoffes verloren gehen, weil eben aller mögliche Stoff hieher gezogen werden könnte. Auf der andern Seite würde Manches auch wieder wegfallen, was nach dem bisherigen Entwicklungsgange der Disciplin nothwendig in dieselbe gehört, und doch nicht gerade in das Verständniß des N. T. einleitet. Die Einleitung hatte auch wirklich anfänglich mit diesem schwankenden Karakter zu kämpfen, den ihr Name ausspricht. Man brachte nämlich in älteren Werken dieser Art außer den Notizen über die Verfasser, über Veranlassung, Zeit und Ort der Abfassung der Bücher, über Handschriften, Uebersetzungen, Ausgaben, Geschichte des Kanons, und was sonst zur Geschichte der N. T. Bücher gehört, auch noch andern Stoff bei, der sich auf den Inhalt der Bücher bezog, inwiefern derselbe überhaupt von theologischer Wichtigkeit ist. Daher finden wir in diesen Werken eine Menge historischer, chronologischer, archäologischer, dogmatischer, dogmengeschichtlicher, moralischer, homiletischer und praktischer Bemerkungen, welche sich mehr auf den Inhalt der Bücher als auf die Bücher als solche, und auf ihre eigene Geschichte beziehen. Dahin gehören die älteren Werke, die dissertationes praeliminariae von Calmet 1720, und Pritii introductio in N. T. 1737. Namentlich aber haben Spätere im Interesse einer andern Disciplin Einleitungen in's N. T. geschrieben. So z. B. Immanuel Berger eine moralische Einl. in's N. T., sowie eine praktische, 1797—1801. 1799. 1800. Von letzterer gab Augusti eine Fortsetzung in zwei Bänden. 1806. 1808. Später schrieb Augusti (1832) eine historisch-dogmatische Einleitung in die h. Schrift. So nützlich solche Werke auch seyn können, — in diesem allgemeinen Sinn ist die Einleitung nicht zu einer besondern theologischen Disciplin geworden. Erst seitdem ein bestimmtes Prinzip sich in der Bearbeitung geltend machte, entstand diese Disciplin als solche, über die Vorlesungen gehalten und Handbücher wesentlich desselben Inhalts geschrieben werden. Da man sich aber dieses wirkenden Prinzips nicht sogleich bewußt wurde, so erklärte man (de Wette und Schleiermacher) den Mangel eines Prinzips für einen dieser Disciplin wesentlich zukommenden. Nach de Wette ist die Einleitung ein Aggregat gewisser Vorkenntnisse zur richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel, welcher eines wahren wissenschaftlichen Prinzips entbehrt. Aehnlich sagt Schleiermacher in seiner Hermeneutik und Kritik (S. 379) von der Einleitung in's N. T., daß sie gar keine Grenzen habe, und daß man in sie werfen könne, was man wolle, wobei von einem Zurückgehen auf Prinzipien gar keine Rede seyn könne S. 36. Und doch haben sowohl de Wette als Schleiermacher sich von einem Prinzipe, und zwar demselben, leiten lassen. Sie haben daher in ihren Einleitungen nicht alle möglichen theologischen Dinge behandelt, sondern sich auf einen gewissen Stoff beschränkt, der auch wieder bei Beiden derselbe ist. Sie ließen sich also unbewußt von einem Prinzipe leiten, das da wirkte, bevor es erkannt war. In neuerer Zeit haben Hupfeld (über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung 1844), Credner und Reuß (in ihren Einleitungen) u. a. m. gegen den unwissenschaftlichen Gedanken Einsprache erhoben, als ob es in der Natur der Einleitung liege, von keinem Prinzipe regiert und durchdrungen zu seyn. Schon David

Schultz hatte in seiner Kritik der de Wetteschen Einleitung (Theol. Studien II. 3. 570ff.) nicht nur über den Mangel eines Prinzips in dieser Disciplin geklagt, sondern auch eine nothwendige Sichtung des hieher gehörigen Materials und eine prinzipielle Behandlung gefordert. Er glaubte also an eine solche. Aber alle diese Männer waren der Ansicht, daß sich bisher kein Prinzip geltend gemacht habe, daß also erst eines aufzustellen sey. Mit einem richtigen historischen Blick betonten sie nach dem Vorgange Richard Simons, den man als den Begründer der neuern Einleitungsdisciplin ansieht, vor Allem die geschichtliche Natur der Einleitung, und zwar so stark, daß sie geradezu Titel und Begriff der Einleitung mit dem einer Geschichte vertauschten. Denn, wurde geltend gemacht, der Begriff einer Einleitung bezeichne nur ein unwissenschaftliches Aggregat, und wirke durch die an ihm haftende Begriffsverwirrung nothwendig nachtheilig auf die Behandlung der Disciplin. Nach Guericke's Ausspruch (Ausg. 2.), würde man sogar hinter der Zeit und den Anforderungen der Gegenwart zurückbleiben, wenn man länger an der alten Bezeichnung festhielte. Wie nun diese neue Fassung der Disciplin mit ihrem rein geschichtlichen Prinzipe gemeint sey, ist am deutlichsten aus ihrer Gliederung bei Reuß zu ersehen. Er theilt nämlich seine Geschichte der heiligen Schriften des N. T. in folgende fünf Haupttheile, worin ihm auch Guericke nachfolgt: 1) Geschichte der Entstehung der heiligen Schriften des N. T., Geschichte der Literatur. 2) Geschichte der Sammlung der h. Schriften des N. T., Geschichte des Kanons. 3) Geschichte der Erhaltung u. s. w., Geschichte des Textes. 4) Geschichte der Verbreitung, Geschichte der Uebersetzungen. 5) Geschichte des theologischen Gebrauchs, Geschichte der Exegese. Im ersten Theile, der der sonstigen speziellen Einleitung entspricht, ist die Geschichte des Entstehens der Bücher vor ihrer Sammlung gegeben, in den vier andern die Geschichte der Bücher nach der Sammlung. Es ist nun durchaus anzuerkennen, daß diese Geltendmachung des historischen Prinzips schon an und für sich einen großen Schritt vorwärts gethan hat, indem wirklich diese Disciplin, seitdem sie eine Disciplin ist, wenn sie sich auch Einleitung nannte, ihren Stoff auf die Geschichte der h. Bücher beschränkte, abgesehen von ihrem Inhalte. Es trat hier die äußere, menschliche, geschichtliche Seite des N. T. vor die Betrachtung, während die religiöse Bedeutung in einem besondern Abschnitte der Dogmatik (locus de sacra scriptura) seine Behandlung fand. Die wissenschaftliche Auffassung des Buchs mußte von seiner irdischen Geschichte ausgehen. Es ist aber nicht so schwer einzusehen, daß der Begriff der Geschichte eben so allgemein ist wie der der Einleitung. Die Unbestimmtheit, die schon in dem Begriff der Geschichte liegt, machte sich denn auch in der thatsächlichen Behandlung der Disciplin durch diejenigen fühlbar, welche die selbe als bloße Geschichte behandeln. Viele Theile aus der Geschichte des N. T. gehören andern Disciplinen an. So hat auch de Wette, obschon er die Beziehung der Geschichte zur Einleitung als wesentlich ansieht, den zu großen Umfang des unbeschränkten Begriffs der Geschichte gerügt. Und auch Baur (Tüb. Jahrbücher 1850. IV. 483, 1851. III. 307) spricht sich für die ältere Bezeichnung der Disciplin als einer Einleitung aus, mit ihren zwei Haupttheilen, dem der allgemeinen und dem der speziellen Einleitung. Am äußerlichsten und handgreiflichsten springt die zu große Allgemeinheit des neuen Prinzips bei Guericke (2. Ausg.) in die Augen, der dem ganzen letzten Hauptabschnitt, der Geschichte der Auslegung, von 720 Seiten bloß 4 anweist, offenbar im richtigen Gefühle, daß dieser Stoff nicht hieher gehöre. In der geschichtlichen Entwicklung der neuern Einleitungsdisciplin ist das geschichtliche Prinzip durch das kritische modifizirt worden. Der Sache, sowie selbst dem Ausdrucke nach (histoire critique) ist seit Richard Simon die wesentliche Rücksicht der Einleitung die kritische geblieben. Ein oberflächlicher Blick in die nächste beste Einleitung von dem einen Extrem der dogmatischen Richtung bis zum andern zeigt zur Genüge, daß der Hauptzweck der neuern Einleitung der kritische ist, wohlgemerkt, Zweck ist hier die Kritik, nicht bloß wie bei den andern Disciplinen Mittel. Man will mit wissenschaftlichem Bewußtseyn darüber urtheilen, was im Großen und Kleinen für das N. T. zu halten sey, welcher Text, welche Bücher. Darum haben nicht bloß solche, welche die Form der Ein-

leitung, und zwar als einer hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung beibehalten haben (de Wette), in der Einleitung theoretiſche Geſetze der Kritik aufgeſtellt, ſowohl als zum Voraus zur Verſtändigung dienend, als auch als Reſultate der Geſchichte, — ſondern auch Hupfeld, a. a. O. S. 14 läßt ſogar die Theorie des Textes als didaktiſchen Anhang der Geſchichte des N. T. gelten, obſchon er das geſchichtliche Prinzip einſeitig aufſtellt. Es zeigt ſich alſo bei der neuern Einleitung von Anfang an eine fortdauernde Verbindung des geſchichtlichen Elementes mit dem kritiſchen, in welcher die vage Allgemeinheit, die jedem derſelben für ſich allein zukommt, durch das andere eine beſtimmte Richtung erhält. Denn auch der Begriff der Kritik iſt viel zu weitſchichtig, da ſie alle möglichen Objekte hat. Man gebraucht hier das Wort Kritik in einem ganz engen und beſtimmten Sinn. Wie nämlich das geſchichtliche Element hier nur inſofern in Betracht kommt, als es ſich um die Geſchichte des Buches als Buches handelt, um die äußere Geſchichte ſeines Buchſtabens, ſo wird auch die Kritik ſich zunächſt auf die Entſtehung und Erhaltung dieſes Buchſtabens beziehen, auf die Aechtheit des Ganzen und ſeiner Theile, der Schriften und ihrer Texte. Man faßt den Zeugen zunächſt nach den äußern Verhältniſſen als Zeugen in's Auge, vorerſt ohne Rückſicht auf die Anſicht der Richter über den Inhalt ſeiner Ausſagen. So wenig nun die Einleitung eine Geſchichte iſt, ſo wenig iſt ſie die Kritik ſelbſt, ſondern die Verbindung und gegenſeitige Modificirung beider Elemente zu Einem Organismus geſchieht ſo, daß die Einleitung die geſchichtliche Grundlage für die Kritik gibt. Sie hat der Kritik die Akten über die Natur der Zeugen, über das Zeugenverhör, ſowie über die verſchiedenen Unterſuchungen des Unterſuchungsrichters zuzuſtellen. Sie iſt der Unterſuchungsrichter, die Kritik, das Gericht. Jede beſonnene Kritik muß ſich auf der Baſis der wirklichen Ueberlieferung und der Reſultate der Unterſuchung bewegen; von dieſer Operationslinie hat ſie wohl weiter zu gehen, muß aber auf ihr fußen, wenn ſie nicht in dem Dunſtkreis der ſubjektiven Willkühr mit ihren dogmatiſchen und antidogmatiſchen Gründen und Gegengründen ſich verlieren will. — Wie nun die Kritik das letzte Geſchäft ſelbſt zu vollziehen hat, ſo kann auch anderſeits das durch die Kritik gewonnene geſchichtliche Reſultat als eine Geſchichte der N. T. Bücher auftreten. Die beiden in der Einleitung vereinten Elemente, die einander regelten, das hiſtoriſche und das kritiſche, können nach ihrem vollbrachten Einleitungsgeſchäft wieder auseinander treten, indem jedes ſein eigenes Ziel verfolgt und ſeine Reſultate aufſtellt. Daher gaben außer Reuß und Guericke den Einleitungsſtoff (wenigſtens den der ſpeziellen Einleitung) in der geſchichtlichen Form auch noch Neander, Thierſch, Lange, Philipp Schaff u. a. m. in ihren Geſchichten des apoſtoliſchen Zeitalters, Schwegler in ſeiner Geſchichte des nachapoſtoliſchen Zeitalters. So lange aber die Unterſuchung und Controverſe ſo vorherrſcht und vorherrſchen muß, wie das gegenwärtig der Fall iſt, ſo lange ſcheint auch die bisherige Form der Einleitung nicht als eine veraltete angeſehen werden zu müſſen. Bei einer geſchichtlichen Darſtellung läuft man leicht Gefahr, von einem Reſultate auszugehen, das noch beſtritten iſt, und das jedenfalls beſſer die Art des Findens vorzulegen hat. Daher iſt es auch hier ſicherer, den der Geſchichte entgegengeſetzten Gang einzuſchlagen, und von jüngern, nähern und bekanntern Zeiten zu den ältern aufzuſteigen, da ja gerade die letztern das der Unterſuchung geſtellte Problem bilden. Daher denn auch bei der gewöhnlichen Behandlung der Einleitung die Geſchichte des Kanons der Geſchichte der Entſtehung der N. T. Bücher paſſend vorangeht.

Dieſe Grundſätze hängen genau mit denen über die Eintheilung der Einleitung zuſammen. In den meiſten Darſtellungen der neuern Einleitungen wird der Stoff in zwei Haupttheile getheilt, in den allgemeinen und den ſpeziellen. Im erſtern wird das Ganze in ſeinem Zuſammenhange aufgefaßt und geſprochen von der Geſchichte des Kanons, von der unweſentlichen Geſtalt des Textes, von den Handſchriften, Ueberſetzungen, Citaten, von den Recenſionſyſtemen für die Geſchichte des geſchriebenen Textes, von der Geſchichte des gedruckten Textes. In dem ſpeziellen Theile wird von den einzelnen Büchern des N. T. der Reihe nach gehandelt. Diejenigen, welche dieſe Disciplin als eine Geſchichte der N.

T. Bücher faßen, theilen conſequent mit ihrem Prinzip in Perioden ein. Jene oben angeführten fünf Theile bei Reuß bilden eben ſo viele Perioden. Dabei dürfte es aber ſchwer fallen, dem chronologiſchen Geſichtspunkte diejenige Ehre zukommen zu laſſen, die ihm die Bezeichnung Perioden zu verſprechen ſcheint. Denn die Geſchichte des Textes beginnt ſchon vor dem Abſchluß der Sammlung, die Geſchichte der Ueberſetzungen iſt ſo alt als die der Sammlung. Ueberhaupt ſind dieſe ſogenannten Perioden, allenfalls mit Ausnahme der erſten, gleichzeitig ſich entwickelnde Beziehungen der Geſchichte des Textes. Conſequent mit unſerm Prinzip der Einleitung als einer hiſtoriſchen Baſis der N. T. Kritik theilen wir dieſe Disciplin nach den beiden Seiten der Kritik, die hier einzig in Betracht kommen können, in die hiſtoriſche Baſis zur niedern Kritik, und in die der höhern Kritik. Die eine bezieht ſich auf die Geſchichte des Textes, die andere auf den Urſprung der Bücher. Der eine handelt von der Aechtheit des Textes, der andere von der Aechtheit der Bücher. So fällt im Allgemeinen in den erſten Theil, was auch gewöhnlich den erſten Theil oder die allgemeine Einleitung bildet; der zweite entſpricht der gewöhnlichen ſpeziellen Einleitung. Hingegen unterſcheidet ſich unſere Eintheilung von der gewöhnlichen, daß wir die Geſchichte des Kanons an die Spitze des zweiten Theils ſtellen, indem ſie ja zur hiſtoriſchen Baſis der höhern Kritik gehört. So iſt der Unterſchied zwiſchen dem erſten und zweiten Theil nicht ein bloßer äußerer und quantitativer, der ſich nur durch das Allgemeine und Spezielle geltend machte, ſondern er iſt ein qualitativer, der ſich auf andern Stoff und ein anderes Augenmerk der Kritik bezieht. Die Geſchichte des Kanons gehört alſo an die Spitze der hiſtoriſchen Baſis der höhern Kritik, deren Allgemeines ſie vorausſchickt, das bei der Behandlung der einzelnen Bücher zu Grunde gelegt werden muß. Denn bei der Geſchichte des Kanons iſt hier die Hauptſache der kritiſche Geſichtspunkt, das Alter der Zeugniſſe und des Gebrauchs der Bücher. Mit der Geſchichte des Textes hat dagegen die des Kanons ſo viel wie nichts zu ſchaffen. Wollte man nun die Geſchichte des Kanons dennoch an die Spitze der geſammten Einleitung ſtellen, wie bei den gewöhnlichen Einleitungen geſchieht, ſo müßte man dann nur mit ihr die geſammte ſpezielle Einleitung zum erſten Theile machen, was ohne alle Schwierigkeiten anginge, wie auch bei Reuß die Theile über das Entſtehen der Bücher und ihre Sammlung (alſo der Inhalt der ſpeziellen Einleitung) vorangehen, die über die allgemeine Einleitung nachfolgen. Dem ſey nun aber wie ihm wolle, immerhin beantwortet der Theil, der die geſchichtliche Grundlage der niedern Kritik aufſtellt, die Frage: Welche Hülfsmittel ſind uns überliefert, um den urſprünglichen ächten Text herzuſtellen und zu beurtheilen? der andere Theil, der ſich auf die höhere Kritik bezieht, frägt: Welche hiſtoriſche Hülfsmittel ſind überliefert, um über die Aechtheit der N. T. Bücher ein wiſſenſchaftliches Urtheil zu fällen? Wenn Rudelbach (über den Begriff der Theologie und der N. T. Iſagogik, in der Zeitſchrift für geſammte lutheriſche Theologie 1848. I.) den geſammten Stoff der ſpeziellen Einleitung aus der Disciplin der Iſagogik verweist und der Exegeſe zutheilt, ſo verſtößt er damit gegen alles bisherige Verfahren auch der entgegengeſetzteſten materiellen und formellen Richtungen. Man faſſe das Prinzip der Einleitung wie man wolle, die Entſtehung und Sammlung der Bücher, die ſpezielle Einleitung gehört ſo ſehr hieher, daß ſogar manche Einleitungen nur ſie behandeln. Bei der Vorhalle der Exegeſe kommt dieſe ſpezielle Einleitung allerdings wieder vor, allein dort iſt mehr auf den Inhalt und Gedankengang des Buches Rückſicht zu nehmen, überhaupt auf das Verſtändniß, in der Iſagogik dagegen mehr auf den kritiſchen Geſichtspunkt.

Was nun endlich die Literatur betrifft, ſo ſind eigentlich die hauptſächlichſten Schriften, die ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts auf dem iſagogiſchen Gebiete erſchienen, kritiſche Monographien, die eben deßhalb, weil ſie mehr Einzelnes betreffen, hier nicht in Betracht kommen können, wo es ſich um die Geſammtdisciplin handelt. Aus der Zeit der Kirchenväter ſind zunächſt drei Männer aus dem 4. Jahrhundert zu nennen, die zwar den Stoff der Einleitung nicht ſyſtematiſch zuſammenſtellten, die aber vor Allen um denſelben ſich verdient gemacht haben, Hieronymus, Chryſoſtomus, Euſebius. Hieronymus

mus war eigentlich der größte Kritiker unter den Kirchenvätern. In seinen Commentaren und Uebersetzungen zeigte er seine Kenntnisse und richtigen Grundsätze in der niedern Kritik; — und für die spezielle Einleitung der einzelnen N. T. Bücher hat er in den Vorreden zu denselben und in seiner Schrift de viris illustribus Beiträge geliefert. Letzteres gilt auch von Chrysostomus, der in seinen Homilien die verschiedenen Angaben über die Abfassung der N. T. Bücher aus ihnen selbst und anderswoher mit Umsicht zusammenstellte. Eusebius ist für die höhere Kritik der wichtigste Schriftsteller, da er uns die Ueberlieferung der ersten drei Jahrhunderte über die Entstehung und das Ansehen der N. T. Bücher aufbewahrt hat. Aus der folgenden Zeit sind bloß zu nennen Cassiodorus und Junilius. Des erstern institutio divinarum litterarum ist zwar im Allgemeinen ein Beitrag zur Geschichte der Interpretation, es gehören aber hieher die Bemerkungen über den Kanon, über die Literatur und das Kapitel über die Kritik des Textes. Mehr noch gehört hieher des Letztern Schrift de partibus legis divinae. In derselben finden sich nämlich apologetische Versuche von Beweisen der göttlichen Autorität der heiligen Schrift, Eintheilungen der Bücher nach der Redegattung, nach dem Grade der Kanonicität, Anweisungen wie der Verfasser zu erkennen sey, u. dgl. m. Das Mittelalter ist besonders in Aufbewahrung und Erhaltung, sowie durch vielfache Uebersetzungen desselben thätig gewesen, namentlich zur Zeit Karls d. Gr. Die Reformation beschäftigte sich zwar nicht besonders viel mit der Isagogik. Doch mußte auf dem Gebiete der niedern Kritik das Zurückgehen auf den griechischen Text gegenüber der Vulgata von der größten Wichtigkeit werden. Und in der höhern Kritik erlaubten sich Luther, Zwingli und Calvin freiere Urtheile über biblische Bücher als vorher und nachher die Ansichten über deren Natur gestatteten. Von den Katholiken des sechszehnten Jahrhunderts werden genannt der Dominikaner Santes *Pagninus* Lucensis, und *Sixtus* Senensis. Ersterer schrieb eine Isagoge ad sacras litteras, in welcher eine Zusammenstellung der auf Grundlage des Hieronymus gemachten Arbeiten des Mittelalters gegeben wird. Besonders gehören hieher die Abschnitte über den Kanon und die Uebersetzungen. Von Sixtus haben wir eine Bibliotheca Sancta ex praecipuis catholicae ecclesiae autoribus collecta. 1566. Er gibt Buch 7 und 8 eine Zusammenstellung und Widerlegung der Zweifel an der Aechtheit der biblischen Bücher. Die gelehrte neuere Einleitung beginnt bei den Protestanten auf dem Gebiete der niedern Kritik. Um in die immer mehr wachsende Zahl der Lesarten Licht zu bringen und Gesetze in ihnen zu finden, stellte man über die Geschichte des Textes, über die Handschriften, Uebersetzungen, Citate u. s. w. Untersuchungen an, welche man in den apparatus critici zu den Ausgaben des N. T. beibrachte. Hieher gehören besonders die Arbeiten von Walton, Fell, Mill, Wetstein, Albr. Bengel. Als der eigentliche Begründer der neuern historisch-kritischen Einleitung ist der Katholik und Franzose Richard Simon († 1712) anzusehen, bei dem sich zugleich mit dem neuern Forschergeist auch die neuere Hypothesensucht regte. Auch er betrat zuerst das Gebiet der niedern Kritik, ging aber auch auf das der höhern über. Zwar trat er noch den Ansichten des tractatus theologicus von Spinoza, der eigentlich den ersten Hauptanstoß zur Skepsis gegeben hatte, entgegen. Doch wurden seine Schriften in Frankreich unterdrückt, und er selber verbrannte in seinem Alter seine Handschriften. Von seinen Schriften gehören folgende hieher: Histoire critique du Texte du Nouveau Testament. 1689. Hist. critique des versions du N. T. 1690. Hist. crit. des principaux commentateurs du N. T. 1693. Nachträge erschienen in den Nouveaux observations sur le texte et les versions du N. T. 1695. Eine deutsche Uebersetzung dieser Schriften gab Kramer, welche Semler mit Anmerkungen versah. 3 Th. 1776—80. Bei den Protestanten wurde dieser Richtung der Einleitung bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts entgegengekämpft. Als aber Lessing mit großer Klarheit und Energie das Recht der Kritik in Anspruch nahm, wurden auch hier die alten Dämme durchbrochen. Den Uebergang bildet Semler in seiner Untersuchung über den Kanon, 1771—75. Apparatus ad liberaliorem N. T. interpretationem. 1767. Vorbereitung zur theolog. Hermeneutik. 1760—69. Auch

er hatte ſich der negativen Richtung, wie ſie in den Wolfenbüttler Fragmenten zu Tage brach, entgegengeſetzt. Nichtsdeſtoweniger gilt er als der Vater des Rationalismus in der proteſtantiſchen Theologie. Der Einfluß Semlers zeigte ſich zunächſt in der Einleitung von Michaelis, d. h. in der letzten Ausgabe. Dergleichen erſchienen 1750, 1765, 66, 77 und 88 in 6 Th. Zwar gehört er nicht der ſkeptiſchen Richtung an, doch iſt bei ihm der alten Schärfe die Spitze abgebrochen. Die letzte Ausgabe iſt noch immer in Beziehung auf einzelne Unterſuchungen brauchbar, wie über Kritik des Textes, Handſchriften und Ueberſetzungen. Dagegen ſteht Eichhorn bereits vollſtändig auf dem Standpunkt der neuern Skepſis. Er machte ſeine Anſichten ziemlich lange vorher in der Einleitung in's A. T. geltend, 1780—83. Die Einleitung in's N. T. erſchien erſt 1804—20. Auf dem letztern Gebiete wurde beſonders ſeine Hypotheſe von einem ſchriftlichen Urevangelium berühmt. Als Schüler Heyne's betrachtete er die h. Schrift, weniger von dem religiös-theologiſchen Standpunkt aus, als vom äſthetiſchen. Dies trat beſonders ſcharf beim A. T. hervor, fehlte aber auch beim N. T. nicht. In dieſer Hinſicht iſt etwas von Herders Einfluß fühlbar, aber es fehlte des Letztern warmes Gefühl für die Religion. Sowohl bei Proteſtanten als Katholiken erhob ſich ſchon damals Reaktion. Von erſtern iſt zu nennen die „Ausführliche Unterſuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der ſchriftlichen Urkunden des Chriſtenthums“ von J. Fr. Kleuker, 5 Th. 1797—1800. Unter den Katholiken der damaligen Zeit ſteht oben an J. Leonh. Hug mit ſeiner jetzt noch vielfach gebrauchten Einleitung in's N. T. Schon 1798 erſchien ein Heft, dann die ganze Einleit. 1808, 2. Ausg. 1826 in 2 Th. 4. Aufl. 1847. Beſonders werthvoll ſind ſeine Verdienſte um die niedere Kritik, indem er große Gelehrſamkeit auf dem Gebiete der Handſchriftenkunde und der Ueberſetzungen beſaß, und dem griesbachiſchen Recenſionſyſteme auf eine ſcharfſinnige Weiſe einen hiſtoriſchen Boden anzuweiſen ſuchte. Ebenfalls gegen Eichhorn trat Bertholdt auf in ſeiner hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in ſämmtliche Schriften des A. u. N. T. 6 Bde. 1812—19. Er behandelte (wie ſpäter auch Scholtz angefangen hat) die Einleitung in die beiden Teſtamente vereint, nach den verſchiedenen Rubriken. Im Ganzen ſteht er mit Eichhorn auf demſelben Boden, wendet die Skepſis zwar auch gegen dieſen, vermehrte aber ſelber wieder die Zahl der unbegründeten Hypotheſen. In dieſer Richtung iſt auf jeden Fall der Meiſter de Wette. Bloß die Geſchichte des Kanons behandelte er gemeinſchaftlich für die beiden Teſtamente in der zuerſt 1817 erſchienenen Einleit. in's A. T. Die Einleit. in's N. T. erlebte folgende Ausgaben: 1826, 1830, 1834, 1842, 1848. Seine Skepſis iſt allerdings ſchnell angeregt, aber er war in derſelben nicht ſo feſtgerannt, daß er nicht durch gründliche Erörterungen ſich vielfach hätte belehren laſſen können. Auch ſeine beſtimmteſten Gegner erkennen ferner die formellen Vorzüge auch dieſes Handbuchs, die in Präciſion, Klarheit, Ueberſichtlichkeit und Vollſtändigkeit beſtehen. Auf einem ähnlichen Standpunkte ſteht Bleek in ſeinen Beiträgen zur Evangelienkritik. 1846. Er iſt aber genauer und beſonnener, und nimmt noch beſtimmter eine mittlere Stellung unter den jetzigen Kritikern ein. Dagegen ſchrieb gegen de Wette Guerike zuerſt in ſeinen Beiträgen zur hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung 1828. 31. Später 1843 gab er auch eine Einleitung in's N. T. heraus, deren zweite Ausgabe 1854 durch den Anſchluß an Reuß eine völlig veränderte Form erhielt (ſ. oben). Auf einem ähnlichen poſitiven Standpunkte ſtehen die mehr populären Einleitungen von Olshauſen und Otto Gerlach, von denen die erſtere (1832) die Aechtheit ſämmtlicher Bücher des N. T. für gebildete Leſer aller Stände nachzuweiſen ſucht. Otto v. Gerlach gab in den einleitenden Theilen ſeines N. T., 2 Bde. 2. Ausg. 1840. 4. Aufl 1852 gründliche populäre Einleitungen zu den einzelnen Büchern. Bloß die ſpezielle Einleitung wird behandelt von Schott in ſeiner Isagoge historico-critica in libros N. T. sacros. 1830, und Neudecker, Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in's N. T. 1840. Beide, beſonders aber der letztere, haben eine reiche Anſammlung des Stoffes, und im Allgemeinen einen zwar freiern, doch vermittelnden und gemäßigten Ton. Hieher gehört auch Credner. Er gab zuerſt (1832) Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften heraus, dann

(1836) die Einleitung in's N. T. in 2 Bdn. Beide Werke enthalten zum Theil weiter ausgeführte de Wetteſche Andeutungen, zum Theil eigenthümliche Reſultate, die auf Quellenſtudium zurückweiſen, beſonders über die Entſtehung der Evangelien, — aber mit ſtarker Skepſis. Beſonders iſt letzteres der Fall mit ſeiner ſpäter erſchienenen, mehr populären Schrift: Das N. T. nach Zweck, Urſprung, Inhalt — für denkende Leſer der Bibel. 2 Th. 1841, 43, 1847. Die Vorleſungen, die Schleiermacher im Sommer 1829, und im Winter 1831 auf 32 über N. T. Einleitung hielt, ſind in den ſämmtlichen Werken deſſelben vom Repetenten Wolde in Göttingen 1845 herausgegeben worden. Ausgezeichnet iſt die friſche, beim Leſen anregende Behandlung, ebenſo das kritiſche Talent, das indeſſen auch hier ſich eher ſcharfſichtig als umſichtig zeigt. In Beziehung auf den Stoff liegt ſo ziemlich das Handbuch von de Wette zu Grunde. Dieſe Vorleſungen gewähren einen guten Blick in die Lage der Dinge vor dem Auftreten von Strauß 1835 und der neuern Tübinger Schule. Die durch letztere repräſentirte Bewegung auf dem Gebiete der N. T. Kritik und Einleitung iſt zu einem früher kaum für denkbar gehaltenen Extrem gekommen, hat ſomit ihren Höhepunkt erreicht. Die vielen dadurch angeregten Monographien ſind der Hauptſache nach in den neuern Ausgaben von de Wette, Reuß und Guerike namhaft gemacht. Von der formellen Eigenthümlichkeit der beiden letztern als Geſchichten der N. T. Bücher iſt oben ſchon die Rede geweſen. Die erſte Ausgabe von Reuß erſchien 1842, die zweite in Folge der neuen Bewegungen ſehr erweiterte, 1853. Das Jahr darauf kam die zweite Ausgabe von Guerike heraus, die ſich in materieller Hinſicht eben ſo weit von Reuß entfernt, als ſie in formeller an ihn ſich anſchließt. Aus der Baur'ſchen Schule ſelbſt ſind als zuſammenfaſſende Bearbeitungen zu nennen: Schwegler, das nachapoſtoliſche Zeitalter. 1846. Baur, die Einleitung in's N. T. als theol. Wiſſenſchaft, ihr Begriff und Entwicklungsgang, in den Tübinger Jahrb. 1850. IV. 1851. I. II. III. Im Gegenſatz gegen dieſe Richtung iſt beſonders zuſammenſtellend hinſichtlich der Evangelienkritik Ebrard's wiſſenſchaftl. Kritik der evang. Geſchichte. Ausg. I. 1841. 42. Ausg. II. 1850. In Beziehung auf das ganze apoſtoliſche Zeitalter iſt herauszuheben das Werk von Lechler, das apoſtoliſche und nachapoſtoliſche Zeitalter, 1851. Von den kirchengeſchichtlichen Darſtellungen der apoſtoliſchen Zeit durch Neander, Thierſch, Lange, Philipp Schaff u. a. m. iſt oben ſchon geſprochen. Hier iſt noch zu nennen die Streitſchrift von Thierſch: Verſuch zur Herſtellung des hiſtoriſchen Standpunktes für die Kritik der N. T. Schriften. 1845. Dagegen ſchrieb Baur wieder: Der Kritiker und der Fanatiker. Zuletzt iſt auch noch auf die Tabellen zur Einleitung in's N. T. von Otto Robert Hertwig 1849 als zur Ueberſicht der verſchiedenen neuern Anſichten ſehr zweckmäßig hingewieſen worden. Möge die Einleitung in's N. T. bald von ebenſo ſichern Reſultaten auf dem Gebiete der höhern Kritik zu berichten haben als auf dem der niedern!

J. G. Müller.

Einſiedeln (Maria-Einſiedeln, Deiparae Virginis Eremus, Notre Dame des Ermites), Benediktinerſtift im Kanton Schwyz, am Rand eines kahlen Thales 2700 Fuß über dem Meere. — Meinrad, Sohn des Berthold v. Zollern und einer Gräfin von Sulgen, in Reichenau erzogen, dann Vorſteher eines kleinen Prieſterſeminars bei Rapperswyl, zog ſich von der Welt zuerſt auf den Etzel, am Südufer des Zürcher Sees, dann in den „finſtern Wald“ hinein von der Welt zurück. Hildegarde, Urenkelin Karls des Großen, Stifterin des Frauenmünſters in Zürich, erbaute ihm die Zelle und eine hölzerne Kapelle und ſoll ihm das jetzt als gnadenreich verehrte Marienbild geſchenkt haben. Als er 861 von Räubern erſchlagen wurde, ſollen ſeine zwei zahmen Raben die Thäter in Zürich entdeckt haben, wo ſie auch hingerichtet wurden. Der Straßburger Domherr Benno ließ ſich mit einigen Begleitern 907 auf dem wieder vereinſamten Grunde nieder und baute einige Zellen; aber erſt 934 ſiedelte ſich der Straßburger Dompropſt Eberhard bei der alten Zelle bleibend an, baute Kloſter und Kirche, und Kaiſer Otto beſtätigte 946 die Stiftung des Kloſters mit freiem Wahlrechte. Am Tage der Kreuzerhöhung, 14. Sept. 948, ſollte der Biſchof von Conſtanz die Weihe vornehmen; aber

in der Nacht hatte er Engelgeſang gehört und am Morgen wurde er von ſeinem Vorhaben abgehalten durch die Stimme: Halt ein, Bruder, Gott ſelbſt hat die Kapelle geweiht. Darauf gaben Päbſte Allen, welche zu der Kirche wallfahren würden, vollkommenen Ablaß. Reiche Landſchenkungen ließen es nicht als leeren Namen erſcheinen, daß Kaiſer Rudolf I. den achtzehnten Abt, von Eberhard an gerechnet, in den Reichsfürſtenſtand erhob, wie er denn noch bei den ſtrengkatholiſchen Schweizern »der Fürſt von Einſiedeln« heißt. Die ſechs Hofämter, Truchſeß ꝛc. wurden von ſechs reichsfreien Geſchlechtern verſehen. Nur die Hirten von Schwyz behaupteten, ungeſchreckt durch den Bann der Kirche wie durch des Kaiſers Spruch, 200 Jahre lang ſich gegen die Ausbreitung der klöſterlichen Waiderechte bis zum ſchiedsrichterlichen Spruche im J. 1350. Mehrere Heilige, z. B. Adalrik, Wolfgang gehörten den erſten Generationen der Mönche an; aber der weltlichen Aebte wurden mit der Zeit mehrere; die meiſten waren aus vornehmen Geſchlechtern, wie ſchon Eberhard meiſt hochadeliche Jünglinge in das Kloſter aufgenommen hatte. Die gegen Wallfahrten, Ablaß und Kloſtergelübde eifernden Predigten des Leutprieſters Zwingli am Feſt der Engelweihe (14. Sept.) 1517 fanden im Kloſter ſelbſt ſtarken Anklang.

Der zweite Stifter, ſowohl Reformator der Zucht als des Vermögens war Abt Joachim Eichhorn in der Mitte des 16. Jahrh.; er lehnte es ab, Einſiedeln zum Bisthum der innern Schweiz zu machen. Der Abt von Einſiedeln iſt aber der einzige in der Schweiz, welcher vom Pabſte in öffentlichem Conſiſtorium präconiſirt wird. Unter ſeinen meiſt bürgerlichen Nachfolgern waren mehrere ſeiner würdig. Die in der erſten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nach dem Muſter der Laterankirche gebaute Kirche faßt Meinrads Zelle und das Marienbild in ſich. Die Bibliothek der Handſchriften iſt durch die vielen Feuersbrünſte gemindert, der Schatz durch die franzöſiſchen Republikaner ausgeraubt. Nach den Einen ſollen ſie auch das Marienbild nach Paris mitgenommen haben; die Mönche verſichern, ſie haben das ächte nach Tyrol geflüchtet gehabt*) und dies ſey nun wieder aufgeſtellt. Wenn der 14. Sept. auf einen Sonntag fällt, ſo iſt »die große Engelweihe.« Einſiedeln iſt nebſt St. Loretto und St. Jago di Compoſtella der ſtärkſte Wallfahrtsort. Die größte Zahl von Wallfahrern war im J. 1710 mit 260,000. Der Kapitular des Stifts Landolt gibt in ſeinem Werke: Urſprung und erſte Geſtaltung des Stifts Maria Einſiedeln, Einſiedeln 1845, die durchſchnittliche jährliche Zahl auf 130,000 an; ſie nimmt aber wieder zu, beſonders ſtark war ſie im J. 1851; außer Baiern, Tyrol und Schwaben kommen ſie karavanenweiſe aus den ehemals deutſchen Landen, beſonders Lothringen. Obgleich beinahe alle 250 Häuſer des Fleckens Einſiedeln, das aus Dienſtleuten des Kloſters entſtand, zur Pilgerherberge eingerichtet und ein Drittel Wirthshäuſer ſind, zählt der Flecken zu den radikalen, da das Kloſter den meiſten Boden eigen hat. Die Verkäufer und Verfertiger von geweihten Bildern, Medaillen, Roſenkränzen, Büchern haben einen ſehr großen Betrieb; ſie ſagen, wenn man um den Preis feilſche, ſchwäche ſich der Segen. Die Wallfahrtsgelübde können auch durch bezahlte Perſonen ſtellvertretend gelöst werden; ſolche verſichern oft ſo ſchwere Sünden auf ſich zu haben, daß ſie

*) Zſchokke in ſeiner Geſchichte vom Kampf und Untergange der Berg- und Waldcantone berichtet, daß die Franzoſen, als ſie den Canton Schwyz beſetzten, Einſiedeln ausplünderten und namentlich das Marienbild wegnahmen. Zſchokke ſelbſt kam alsbald darauf als helvetiſcher Regierungsbevollmächtigter in das Land und fand die Leute in Einſiedeln troſtlos wegen des Untergangs des Gnadenbildes, welches das Palladium ihrer Religion und ihrer zeitlichen Wohlfahrt war. Beim Suchen im Kloſter fand ſich eine Kiſte, die mehrere Marienbilder enthielt von der Art wie das aufgeſtellte, alle ſchwarz. Zſchokke erlaubte, daß eines derſelben in der Kirche aufgeſtellt würde. Auch Monnard berichtet nach dem Moniteur vom 27 floréal und 10 prairial an VI. 1798. pag. 950 et 975, daß die Franzoſen das Marienbild nach Paris geſchickt haben. S. Histoire de la confédération Suisse par J. de Müller et traduite de l'Allemand et continuée jusqu'à nos jours par Charles Monnard et Louis Vuilliemin. Tome XVI. pag. 106. Anm. der Red.

bei ihren erſten Seeüberfahrten meinten, das Schiff müſſe unter ihnen brechen. Wie in den erſten Kirchen Roms ſind 28 Beichtſtühle für die verſchiedenen Nationen und Sprachen, durch Inſchriften kennbar. Die 60 Prieſter und 20 Brüder ſind mit Beichthören und Studien, mit Prieſterſeminar und Lyceum neben den Verwaltungsarbeiten beſchäftigt. In der mineralogiſchen Sammlung iſt ein Monument für den hier gebornen Theophraſt Paracelſus. Die gut geordnete Bibliothek zählt 26,000 Bände meiſt geſchichtlichen Inhalts. Die Urkunden über Einſiedeln finden ſich in der vom Abt Placidus veranſtalteten Sammlung: documenta archivii Einsidlensis 3 Vol. fol.; die Geſchichte iſt bearbeitet in den Annales Heremi Deiparae matris. Frib. Brisg. 1612. fol.

Reuchlin.

Einſiedler, ſ. Anachoreten.

Eiſenmenger, Joh. Andreas, Verfaſſer des vor 1½ Jahrh. erſchienenen Werkes: „Entdecktes Judenthum oder gründlicher und wahrhafter Bericht, welchergeſtalt die verſtockte Juden die hochheilige Dreieinigkeit, Gott Vater, Sohn, Heil. Geiſt erſchröcklicher Weiſe läſtern und verunehren, die heil. Mutter Chriſti verſchmähen, das Neue Teſtament, die Evangeliſten und Apoſteln, die Chriſtliche Religion ſpöttiſch durchziehen und die ganze Chriſtenheit auf das äußerſte verachten und verfluchen; dabei noch viel andere bishero den Chriſten entweder gar nicht oder nur zum Theil bekannt geweſene Dinge und große Irrthümer der Jüdiſchen Religion und Theologie, wie auch viel lächerliche und kurzweilige Fabeln und ungereimte Sachen an den Tag kommen: Alles aus ihren eigenen und zwar ſehr vielen mit großer Mühe und unverdroſſenem Fleiß durchleſenen Büchern kräfftiglich erwieſen und in Zweien Theilen verfaſſet.“ Was der Verfaſſer in dieſem Titel ſeines Werkes verſprochen, das hat er auch dermaßen erfüllt, daß daſſelbe heutzutage noch für eine Fundgrube dieſer Art von Gelehrſamkeit gelten kann: er hat aus 196 Schriften jüdiſcher Gelehrter und aus 8 Schriften bekehrter Juden ſeine Beweisſtellen ausgezogen und ſein Werk verbreitet ſich außer den oben erwähnten Läſterungen, welche ſich die Juden gegen die Dreieinigkeit, die Perſon Chriſti, die Sakramente, die Kirche, das Neue Teſtament, die chriſtlichen Geiſtlichen ꝛc. erlauben ſollen, über eine Reihe von nichtpolemiſchen Dogmen der Synagoge, über die jüdiſche Auslegung der heil. Schrift, die jüdiſche Zählung der übrigen Völker auf Erden, die jüdiſche Lehre vom Engel des Todes, von der Menſchen Seelen, von dem Paradies, von der Hölle, von den guten Engeln, von den Teufeln, von dem Eid, von den 10 Stämmen, vom Wucher, von Speiſe und Trank, von dem Meſſias und den Weltereigniſſen zur Zeit des Meſſias, von der Auferſtehung der Todten und vom jüngſten Gericht.

Ueber die Veranlaſſung zur Ausarbeitung dieſes Werkes und über ſein Schickſal wird Folgendes berichtet: Geboren im J. 1654 zu Mannheim, Sohn eines dortigen kurfürſtl.-pfälziſchen Einnehmers und ſchon im Collegium Sapientiae durch ſeinen Eifer für die hebräiſche Sprache ausgezeichnet, ward Eiſenmenger vom Kurfürſten Karl Ludwig zu einer Reiſe in den Orient auserſehen und ging zu weiterer Vorbereitung zuvor nach Holland und England. Der Tod des Kurfürſten 1680 vereitelte indeſſen die orientaliſche Reiſe und Eiſenmenger kehrte nach Amſterdam zurück, wo er ſein Studium der morgenländiſchen Sprachen fortſetzte und unter Anderem den ganzen Koran zu ſeinem Gebrauche ſich abſchrieb. Hier machten die Läſterworte des damals berühmten deutſchen Rabbiners David Lida gegen das Chriſtenthum, ſowie der Umſtand, daß ſich drei Chriſten beſchneiden ließen, einen ſo widerlichen Eindruck auf ihn, daß er beſchloß, an dieſe Arbeit zu gehen. Er ging nach Heidelberg zurück, flüchtete bei der Einnahme der Stadt durch die Franzoſen, welche ſie in Brand ſteckten, im J. 1693 mit dem Hof nach Frankfurt a. M. und verwaltete hier das Amt eines Regiſtrators bei der kurfürſtl. Kanzlei. Nach 19jähriger Arbeit entſchloß ſich Eiſenmenger zur Herausgabe ſeines Werkes. Der Kurfürſt Joh. Wilhelm billigte es und ernannte ihn im J. 1700 zum Profeſſor der morgenländiſchen Sprachen in Heidelberg. Als der Druck in Frankfurt beinahe vollendet war, legten die Juden Proteſt ein und wußten nach und nach drei Verbote vom Kaiſer dage-

gen auszuwirken. So lag außer wenigen Exemplaren die ganze Auflage des Werkes, in welches er nach Verluſt von Weib und Kind den größten Theil ſeines Vermögens geſteckt hatte, noch unter Arreſt, als Eiſenmenger den 20. Dec. 1704 an einem Schlagfluß ſtarb. Die Juden hatten ihm kurz zuvor noch für die Auslieferung ſämmtlicher Exemplare 12,000 fl. geboten, er aber 30,000 fl. verlangt. Seine Erben wandten ſich an König Friedrich I. von Preußen, dieſer an die Kaiſer Leopold und Joſeph, und als dies nichts fruchtete, ließ Friedrich I. ſelbſt auf ſeine Koſten im J. 1711 das Werk in Königsberg drucken, bis endlich nach beinahe 40 Jahren auch die Frankfurter Exemplare freigegeben wurden.

Daß die Juden die Unterdrückung dieſes Buches wünſchen mußten und ſelbſt die kaiſerliche Regierung dazu ſich geneigt fühlen konnte, wird Jeder, der den Inhalt des Buches und die damaligen öffentlichen Verhältniſſe kennt und zuſammenhält, nur begreiflich finden. Denn wenn der Verf. auch noch ſo wahrhaftig zu Werk gehen *wollte*: die Art, in welcher er einzelne Stellen jüdiſcher Schriften aus dem Zuſammenhang herausreißt, auslegt und zuſammenſtellt, trägt ſichtbar genug das Gepräge des Fanatismus und empfiehlt dem Unpartheiiſchen Vorſicht, während ſie die partheiiſche Menge der damaligen chriſtlichen Leſer aufſtacheln mußte; ſelbſt die Gegenüberſtellung ſolcher Ausſprüche jüdiſcher Gelehrten, worin ſie die groben Vorwürfe des chriſtlichen Pöbels gegen die Juden mit Abſcheu läugnen und zurückweiſen, konnten unter der Menge anderer jene Vorwürfe halb beſtätigender Citate wenig helfen. Uebrigens wäre es eben ſo ungerecht, die Wahrhaftigkeit deſſen, was Eiſenmenger als Judenthum entdeckt haben wollte, nach dem heutigen Zuſtand der Synagoge und unſerer jüdiſchen Bevölkerung meſſen zu wollen; der Fanatismus, welcher im Mittelalter und bis in's 18. Jahrh. durch die öffentliche Stellung der Juden nur unterhalten werden konnte und im völligen Gegenſatz gegen Eiſenmengers Vorſchläge im letzten Kapitel ſeines Werks gerade durch Humanität gegen die verfolgte und verbitterte Bevölkerung gebrochen wurde, hatte auch auf Seiten der Juden Früchte erzeugt, welche dem, der unter einer jüdiſchen Bevölkerung lebt, heutzutage ebenſo unbegreiflich ſcheinen möchten als die Gräuel der Judenverfolgungen, deren unſre chriſtlichen Völker einſt fähig waren. Eiſenmengers lexicon orientale harmonicum kam nie zum Druck, wohl aber im J. 1694 ſeine mit *Leusden* beſorgte unpunktirte hebr. Bibel. Pf. Preſſel.

Ekkehard. Dieſen Namen haben mehrere ſchriftſtelleriſche Mönche des Mittelalters geführt. Man kennt einen Ekkehard von Urſperg und einen Ekkehard von Aurach, als Chroniſten und Annaliſten berühmt. Es hat einen in der Geſchichte Heinrichs IV. wichtigen Abt Ekkehard von Reichenau gegeben. Hier ſoll von fünf dem Kloſter St. Gallen angehörigen Mönchen dieſes Namens die Rede ſeyn. Als gegen die Mitte des zehnten Jahrhunderts die klaſſiſchen Studien einen Aufſchwung erfuhren, welcher die höhere Geiſtesbildung zugleich förderte und dem Volke entfremdete, aber auch die großen Erinnerungen der Deutſchen in gelehrter römiſcher Form befeſtigte, um ſie für eine ſpätere nationale Wiederbelebung zu bewahren, lebte Ekkehard *der erſte* in St. Gallen. Er war da erzogen worden, war als Mönch eingetreten, zum Vorſteher der Kloſterſchule und zuletzt zum Dekan des Kloſters emporgeſtiegen. Er leiſtete der Abtei vortreffliche Dienſte und machte in ihr die weitberühmte Gelehrſamkeit heimiſch. Er dichtete geiſtliche Lieder und betheiligte ſich an dem lateiniſchen Gedichte, welches das Leben und die Heldenthaten Walthers von Aquitanien beſchreibt. Man weiß nicht, ob er ſich der Hülfe eines gewiſſen Geraldus bediente, welcher ſich in der Vorrede einiger Handſchriften nennt, aber es iſt nicht zu bezweifeln, daß Ekkehard den Stoff ſchon deutſch bearbeitet vorfand und daß er denſelben nur latiniſirte und umgeſtaltete. Daß er ſich aber ſchon damit ein großes Verdienſt um die deutſche Sage und einen wichtigen Platz in der Geſchichte der deutſchen Literatur erworben hat, das legt *Gervinus* dar in ſeiner Geſchichte der poetiſchen National-Literatur der Deutſchen (3. Aufl. 1. Thl. S. 98 ff.). Sonſt ſiehe *Grimm* und *Schmeller* (Lateiniſche Gedichte des 10. und 11. Jahrh.), *Leyſer* (his-

toria poetarum medii aevi) und Gräffe's Lehrbuch einer allgemeinen Literärgesch. 2. B. 1. Abth. S. 361. Er starb im J. 973. — Ekkehard der Zweite war ein Neffe des ersten, kam durch denselben sehr früh in das Kloster St. Gallen und erhielt hier eine gründliche Bildung. Er zeichnete sich durch Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit aus, wurde über die äußere und innere Klosterschule gesetzt und verwaltete sein Amt mit Strenge und mit Ruhm. Aber sein Ruhm war Ursache, daß man ihn dem Kloster entfremdete. Die Herzogin Hedwig von Schwaben, Enkelin des Königs Heinrich I. von Deutschland und Tochter des Herzogs Heinrich I. von Baiern, wußte es durchzusetzen, daß ihn der Abt von St. Gallen auf ihr Schloß Hohentwiel entließ. Hier studirte Ekkehard mit der gelehrten Herzogin griechische und lateinische Autoren. Es ging ihm gut, er erhielt für sich und sein Kloster Geschenke von seiner Gönnerin, wurde aber zuweilen von der eigenwilligen Frau auch hart behandelt. Eine weitere Beförderung führte ihn an den kaiserlichen Hof. Er wurde einer der vielen Kapläne, unterrichtete Otto II. und erfreute sich der Gunst der Kaiserin Adelheid. Auch in dieser Stellung vergaß er St. Gallen nicht, sondern wirkte vielmehr allerlei Unterstützungen für seine klösterliche Heimath aus. Seine letzte und höchste Würde war die eines Domprobstes von Mainz, in welcher er am 23. April des Jahres 990 starb. Er hatte sich auch in lateinischen Gedichten versucht und vielleicht war ihm die Stenographie nicht unbekannt gewesen. — Ekkehard der Dritte, ein Vetter des zweiten, mag mit demselben nach St. Gallen gekommen und daselbst erzogen worden seyn. Auch er brachte es zu dem Rufe einer großen Gelehrsamkeit und folgte seinem Vetter nach Hohentwiel, wo er den Unterricht derer leitete, welche als junge Kleriker am Hofe der Herzogin versammelt waren. Später ging er nach St. Gallen zurück und starb dort als Dekan wahrscheinlich am Ende des 10. Jahrh. — Ekkehard der Vierte, auch Ekkehardus junior genannt, ist nach seiner Herkunft ebensowenig bekannt, als die andern Träger seines Namens, wird aber wohl, wie sie, edelen Geschlechtes gewesen seyn, sonst hätte keiner von ihnen in die reiche Abtei eintreten können. Er war um 980 geboren, hatte in St. Gallen den hochberühmten Notker Labeo zum Lehrer und wurde bald des Lateinischen, Griechischen, Deutschen, der Mathematik, der Astronomie und der Musik in hohem Grade mächtig. Wegen seiner großen Gelehrsamkeit berief ihn Aribo, Erzbischof von Mainz zu sich und übertrug ihm die Leitung seiner Kathedralschule. Seine schriftstellerische Thätigkeit bezog sich zum Theil auf Verbesserung und Fortsetzung früherer Werke, welche in St. Gallen entstanden waren, oder dieses Kloster zum Gegenstande hatten. Wenn ihm nämlich der Anonymus von Mölk (c. 70.) die Gesta Waltharii zuschreibt, so kann nur gemeint seyn, daß er die Arbeit Ekkehards des Ersten zu verbessern suchte. Sehr dankenswerth ist es, daß er es unternahm, eine Chronik des Klosters St. Gallen, welche ein Mönch, Namens Ratpertus angefangen und bis 883 geführt hatte, fortzusetzen. Es sind dies die Casus Monasterii Sancti Galli (Monum. Germ. hist. Script. T. II. p. 74—163). Ekkehard gibt darin werthvolle und im Ganzen glaubwürdige Beiträge zur Geschichte des 10. Jahrh. Aber er verdreht viele Namen, macht chronologische Fehler und bedient sich nicht der reinsten Sprache. Was wir von den drei ersten Ekkehards wissen, stammt auch aus diesem Buche des vierten Ekkehards. Geistliche Gedichte stellte er in einem Liber benedictionum zusammen. Ein anderes Gedicht de ornatu dictionis schickte er seinem Bruder Immo, welcher Abt von St. Gregorien im Elsaß war. Endlich hat er eine Lebensbeschreibung des h. Gallus, welche der erwähnte Ratpertus in deutschen Versen aufgesetzt hatte, in das Lateinische übersetzt. Er starb im Jahre 1036. — Ekkehard der Fünfte, auch minimus genannt, lebte am Ende des 11. und am Anfang des 12. Jahrh. als Mönch in St. Gallen und schrieb eine ziemlich werthlose Vita Sancti Notkeri. — Vgl. den Art. Ekkehardus in der Encykl. von Ersch u. Gruber. 33. Thl. S. 58. **Albrecht Vogel.**

Ekron, עֶקְרוֹן, Ἀκκάρων, war eine der 5 Hauptstädte der Philister und zwar die nordöstlichste, auf dieser Seite die Vorhut gegen die jüdische Gränze (Jos. 13, 3.). Obwohl erst dem Stamme Juda zugetheilt (15, 45.) und von diesem vorübergehend

erobert (Richt. 1, 18. ſ. dazu Bertheau), dann an Dan abgetreten (Joſ. 19, 43.), konnte ſie von den Iſraeliten nicht auf die Dauer behauptet werden, ſondern kam in Folge des Vorrückens der Philiſter bald wieder in deren Hände, denen ſie fort und fort verblieb (Joſ. 15, 11. 1 Sam. 5, 10; 6, 17; 7, 14.), weßhalb ſie von den Propheten öfter wie die andern Städte des philiſtäiſchen Erzfeindes mit den göttlichen Strafgerichten bedroht wurde, Am. 1, 8. Zeph. 2, 4. Sach. 9, 5. 7. Jer. 25, 20. Sie war der Sitz eines eigenen Cultus und berühmten Orakels des Baal Sebub (2 Kön. 1, 2 f. 16. — ſ. oben Bd. I. S. 768 f.). Zur Zeit der Seleuciden ſchenkte Alexander Balas dieſe Stadt dem Makkabäer Jonathan, 1 Makk. 10, 89. vgl. Stark, Gaza S. 453. 491. Noch zu Euſebius Zeiten war es ein großer, von Juden bewohnter Flecken, der auch in den Kreuzzügen hin und wieder erwähnt wird, dann aber aus Mangel an Ruinen lange unbeachtet blieb und erſt durch Robinſon (Pal. III. S. 229 ff.) wieder entdeckt wurde in dem großen Dorfe Akir in einer reichen, Korn tragenden Ebene, eine Stunde weſtlich von Jamnia, 1½ St. ſüdlich von Ramlah; nach Verſicherung des dortigen Scheikh werden dort nicht ſelten alte Ciſternen, Zeichen einer alten Ortslage und Steine alter Handmühlen entdeckt. S. *Reland*, Palaest. p. 745 sq. und Ritter, Erdk. XVI. S. 122 f. Rüetſchi.

Ela, bei Luth. Ella, אֵלָה, Joseph. Ἦλανος; Sohn u. Nachfolger des Baëſa als König im Reich Iſrael, 930 v. Chr.; wird ſchon im 2. Jahr ſeiner Regierung zu Thirza, da er im Hauſe ſeines Vogts ſich betrunken hatte, von Simri, einem ſeiner Oberſten, erſchlagen, welcher nun das ganze Haus Baëſa ausrottet und ſich ſelbſt auf den Thron ſetzt (1 Kön. 16, 8—14.). Pf. Preſſel.

Elam (עֵילָם, Sept. *Αἴλαμ*, Apoc. *Ελυμαῖς*, Vulg. Aelam) kommt zehnmal in den kanoniſchen und zweimal in den apokryphiſchen Schriften vor, nämlich 1 Moſ. 14, 1. 9. Jeſ. 11, 11; 21, 2; 22, 6. Jer. 25, 25; 49, 34—39. Ezech. 32, 24. Dan. 8, 2. Esra 4, 9. Apg. 2, 9. Judith 1, 6. 1 Makk. 6, 1. 2. Außerdem erſcheint der Name noch 1 Moſ. 10, 22. als Perſonname des erſtgenannten, vielleicht auch erſtgeborenen Abkömmlings von Sem, woraus bereits erhellt, daß das Volk, welches dieſen Namen trägt, ebenſo wie das daneben genannte Aſſur und Aram dem ſemitiſchen Völkerſtamm beigezählt wurde. Ebendeßhalb iſt auch die durch Joſephus Antiqq. 1, 6, 4. in Umlauf geſetzte Sage, daß die Elymäer die Stammväter der Perſer ſeyen (Ἔλαμος γὰρ Ἐλαμαίους Περσῶν ὄντας ἀρχηγέτας κατέλιπεν), eine grundloſe, weil die Sprache der letzteren bekanntermaßen keine ſemitiſche iſt. Vielmehr ſind nach Curtius, Arrian, Amm. Marcellinus und Juſtin die Perſer und Scythen als verwandte Stämme zu betrachten, und es gehören beide nach Grimm, Geſch. der deutſchen Sprache I, 218—238 dem indogermaniſchen Sprachſtamm und Völkergewirre an. Elam erſcheint als ein ſelbſtſtändiges Reich mit einem Könige, der die Hauptrolle im Kriege gegen Sodom ſpielt, neben Babylonien oder Sinear 1 Moſ. 14, 1. 9., dagegen wird es Jeſ. 21, 2. Jer. 25, 25., vgl. Herodot 1, 102, mit Medien in Verbindung geſetzt, tritt Ezech. 32, 24. neben Aſſyrien und Jeſ. 22, 6. ſogar als Beſtandtheil des aſſyriſchen Reiches auf. Hieraus läßt ſich mit Sicherheit ſeine geographiſche Lage erſchließen. Dieſe iſt demnach in das Ländergebiet des Tigris zu ſetzen und zwar jenſeits des Stromes, da dieſſeits Babylonien lag. Strabo 16, 1, 17. nennt Elymais ein Land, welches jenſeits des Tigris im Oſten von Babylonien lag und mit Suſiana zuſammengrenzte (τῇ Σουσίδι συνάπτει). Plinius hist. nat. 6, 27. ſagt noch beſtimmter, daß es der Fluß Euläus (אוּלַי Dan. 8, 2.) von Suſiana trenne (Susianam ab Elymaide disterminat amnis Eulaeus). Wenn nun Strabo ferner 15, 3, 12. die Elymäer im Kriege mit den Suſianern ſeyn läßt, ſo ergibt ſich, daß beides urſprünglich verſchiedene und unabhängige Länder waren, von denen Suſiana, wie die Hauptſtadt Suſa ſelbſt (Dan. 8, 2.), im Oſten vom Ulai, Elymais aber im Weſten davon gelegen war und beide ſich längs dieſes Fluſſes bis zum perſiſchen Meerbuſen erſtreckt haben mochten. Da beide Landſchaften in naher Verbindung mit einander ſtunden, ſo wird auch wohl die eine unter der andern mitbegriffen.

So sprechen griechische Schriftsteller gerne von Susiana in dem weiteren Sinne, daß auch Elymais mit inbegriffen ist, hebräische Schriftsteller dagegen fassen unter Elam auch Susiana mit zusammen, wie man aus Dan. 8, 2. sieht, wo Susa, das entschieden jenseits des Tigris liegend zu Susiana gehörte, als Theil der Provinz Elam aufgeführt wird. Wenn man aber wie Vitringa, Gesenius, Winer und Hengstenberg unter Elam auch Persien mit einschließt, so entbehrt diese Erweiterung alles sicheren Grundes. Denn wenn Jes. 21, 2. Elam und Medien gegen Babylon aufgerufen wird, so ist dies nur ein Beweis, daß diese Weissagung früheren Ursprungs ist als das Bekanntwerden der Perser, die bis gegen das Exil hin ebenso unbedeutend als unbekannt waren und erst durch Cyrus schnell in den Vordergrund gehoben wurden; und der Prophet will nur (wie Jer. 27, 7.) so viel sagen, daß den Babyloniern von den östlich und nordöstlich wohnenden Völkern, von denen er Elam und Medien kannte, das Verderben drohe. Jes. 22, 6. treffen wir in einer früheren Zeit unter Hiskias die Elamiter wie die Umwohner des Kirflusses in Abhängigkeit von Assyrien, unter dessen Aufführung sie mit bei der Belagerung Jerusalems sind.

Daß Elam zu Zeiten einen unabhängigen Staat gebildet hat, dürfte aus Jer. 25, 25. hervorgehen, wo ihm der Gerichtsbecher mit Medien gereicht wird, und noch mehr aus Jer. 49, 34—39., wo seine Bestrafung ausführlich geschildert und endliche Begnadigung verheißen wird. Seine Bedeutsamkeit in der vorexilischen Geschichte kann man aus Ezech. 32, 24 f. ersehen, wo es der Prophet in der Unterwelt erblickt und des Schreckens erwähnt, den es auf der Welt verbreitet habe. Die Elamiter werden übereinstimmend von Klassikern (Strabo 11, 11, 4. 12, 6. 15, 3, 12. 16, 1, 17) und der Bibel Jes. 21, 2. Jer. 25, 25. als ein kriegerisches, in der Kunst, den Bogen zu führen, erfahrenes Volk (Jes. 22, 6. Jer. 49, 34 ff.) geschildert, und von Nearchus bei Strabo 11, 12, 6. und Polybius 5, 44. wird noch hinzugefügt, daß sie räuberisch (λῃστρικὰ ἔθνη) und roh (γένη βαρβάρων) gewesen seyen. Ihr Land zerfiel nach Strabo 16, 1, 18. in mehrere kleinere Provinzen, und war ergiebig und fruchtbar, besonders reich aber an Reis, Baumwolle und Zuckerrohr.

Zur Zeit der Griechen- und Römerherrschaft zogen die auf medischen Gebirgen und in der Nähe des kaspischen Meeres angesiedelten verschiedenen elamitischen Stämme, welche den Völkerstürmen entgangen seyn mochten, als kriegerische Räuberhorden die Aufmerksamkeit auf sich (Strabo 11. 15. 16. Plut. Pomp. 36. Justin. 36, 1.). und scheinen mehrere Völker umfaßt zu haben (Tac. ann. 6, 44.). Ein Theil dieses Volkes, das sich wahrscheinlich der assyrischen Herrschaft nur gezwungen unterworfen hatte, wurde in das israelitische Gebiet nach Wegführung der 10 Stämme, assyrischer Politik gemäß, verpflanzt; und so finden wir Elamiter Esra 4, 9. aufgeführt, an deren Stelle ohne Zweifel Israeliten dorthin angesiedelt worden waren, Jes. 11, 11., um beiderlei Völker politisch unschädlich zu machen (vgl. Ew. J. Gesch. III, 319. 375 f.). Von diesen mochten diejenigen Juden abstammen, welche sich Apg. 2, 9. Elamiter nennen, und bis in die Zeiten des Christenthums sich in Verbindung mit Jerusalem und dem jüdischen Gottesdienste erhalten hatten. Nach Richt. 1, 6. scheinen übrigens die Könige der Elamiter selbst unter Nebukadnezar noch einige Selbstständigkeit sich bewahrt zu haben, womit die Schilderungen Jer. 25, 25 f.; 49, 34—39. trefflich übereinstimmen; erst durch den Perser Cyrus erscheint ihr Land zu einer bloßen Provinz herabgesunken und mit Susiana vereinigt, wofür Ezech. 32, 24. und Daniel 8, 2. zum Beweise dient.

Endlich wird noch 1 Makk. 6, 1. eine Stadt Elymaïs im Perserreiche erwähnt, in welcher Antiochus Epiphanes den Tempel zu plündern versuchte. Allein eine solche Stadt gab es nicht, während die Thatsache von einer Tempelplünderung durch Antiochus von Polybius 31, 11., Josephus Antiqq. 12, 9, 1., nach welchen dieser Tempel der Diana geweiht war, Appian Syr. 66, der ihn der Venus, d. h. wohl der Göttin Anubis oder Nanäa 2 Makk. 1, 13. zuspricht, Strabo 16, 1. und Diodor 19. als geschichtlich bezeugt wird, jedoch keiner dieser Schriftsteller eine bestimmte Oertlichkeit an-

gibt. Nun iſt aber nach dem Zeugniß des Origenes in Euseb. hist. eccl. 6, 25. und des Hieronymus im prol. gal. die Urſchrift des erſten Makkabäer-Buches Aramäiſch-ebräiſch. In dieſer mag geſtanden haben כִּי הָיָה עֵילָם בְּפָרָס מְדִינָה, er hörte, daß Elam in der Provinz Perſien berühmt ſey durch Goldreichthum; der Ueberſetzer aber, welcher nicht den älteren Sprachgebrauch von מְדִינָה nach Dan. 8, 2. vor ſich hatte, ſondern den neueren, chaldäiſchen, wornach das Wort wie im Syriſchen und Arabiſchen „Stadt“ bedeutet, übertrug irrigerweiſe Stadt. Demnach beruht dieſe Angabe nicht auf einem Fehler des Schriftſtellers, ſondern auf falſcher Auffaſſung des Ueberſetzers, und der jüdiſche Schriftſteller wußte zwar die Provinz anzugeben, den Ort ſelbſt aber in der Provinz nicht. Vaihinger.

Elath (אֵילַת 5 Moſ. 2, 8. 2 Kön. 14, 22; 16, 6. und אֵילוֹת 1 Kön. 9, 26.; 2 Kön. 16, 6.), eig. Terebinthenhain, Sept. *Αἰλών, Αἰλάθ*, Joseph. Antiqq. 8, 6, 4. *Αἰλανή*, Strabo 16, 4, 4. *Αἴλανα*, Vulg. Elath, Plin. hist. nat. 5, 12. 6, 32. Aelana, Hieron. onom. Aila, bei Griechen und Römern (vgl. Ptol. 5, 17, 1.) auch *Ἐλάνα*, Terebinthenſtadt, wie Jericho die Palmenſtadt genannt wurde), berühmte Hafenſtadt an der Spitze der öſtlichen Bucht des arabiſchen Meerbuſens, der ebendaher den Namen älanitiſcher Meerbuſen trägt. Sie lag in der Nähe von Ezeon-Geber, der zweiten Hafenſtadt dieſes Meerbuſens 1 Kön. 9, 26. An ihr endet ſich der große Thaleinſchnitt, welcher vom See Genezareth über das todte Meer hin Paläſtina und Arabia petraea von Norden nach Süden durchſchneidet, in der Bibel Araba (עֲרָבָה), bei Luther „Gefilde“ heißt und heutzutage als Tiefthal den arab. Namen Elgor trägt. Die Schickſale dieſer Stadt ſind mit der Geſchichte des Edomiter-Volkes und des Reiches Juda eng verbunden. Vom Sinai herkommend, wanderten die Kinder Iſrael an ihr vorbei bei ihrem Durchzug durch das Bruderland Edom 5 Moſ. 2, 8. Durch Davids Eroberung des edomitiſchen Staates kam die Stadt ſammt dem Lande der Edomiter an Iſrael, und verblieb nachher dem Zweiſtämmereich 2 Sam. 8, 14. Salomo rüſtete in Ezeon-Geber eine Handelsflotte nach Ophir aus 1 Kön. 9, 26. 2 Chron. 8, 17 f., wo der arabiſche Ueberſetzer die erſtere Stelle wiedergibt: „er bauete Schiffe im Walde Bal nahe bei Elath.“ Seit dieſer Zeit ſcheinen ſich Iſraeliten dort des Handels wegen angeſiedelt zu haben, 2 Kön. 16, 6. Dieſen Handel nach Indien (vgl. Hier. zu 5 Moſ. 2, 8.) ſuchte ſpäter Joſaphat neu zu beleben, 1 Kön. 22, 49.; aber unter ſeinem Sohne Joram fiel Edom, gemäß der Weiſſagung 1 Moſ. 27, 4. für immer von Juda ab, 2 Kön. 8, 20 ff. Zwar ſuchte Amazia die verlorene Provinz wieder zu gewinnen, 2 Kön. 14, 7. 2 Chron. 25, 11., aber die Judäer ſcheinen doch nur Herren des Hafens geblieben zu ſeyn, den ſein Sohn Uſia, weil er in dieſen Kriegen zerſtört worden ſeyn mochte, wieder neu erbaute, 2 Kön. 14, 22., oder tüchtiger befeſtigte. Denn vielleicht hatte ſich die jüdiſche Beſatzung in Elath während dieſer Unruhen gehalten, was um ſo leichter möglich war, wenn die Inſel Jezirat Faron ſchon damals eine Citadelle geweſen ſeyn ſollte. Aber auch dieſer Reſt einer alten, nützlichen Provinz ging unter dem Sohne deſſelben, dem elenden und gottloſen Ahas vollends verloren, indem der ſyriſche König Rezin, der mit Pekah einen gefährlichen Einfall in Juda machte, 2 Kön. 16, 5. Jeſ. 7, 1 ff., Mittel fand, dieſen Hafen den Edomitern, die immer gegen Juda auf der Lauer ſtunden und jede Gefahr deſſelben zu benützen ſuchten, wieder zu verſchaffen, 2 Kön. 16, 6.

Zwar ſagt die gewöhnliche Lesart, dieſer Hafen ſey an die Syrer gekommen, und dieſe haben nach Vertreibung der Judäer ihn bis zur Abfaſſung des Buches der Könige inne gehabt. Allein dieſer Auffaſſung widerſpricht erſtlich die Thatſache, daß damals Rezin nicht einmal im Stande war, Jeruſalem zu erobern, 2 Kön. 16, 5. Jeſ. 7, 1., und daß der von Ahas gegen Jeſaias' Rath zu Hülfe gerufene Tiglath Pileſar in Syrien bald darauf, nach der richtig ergänzten Stelle Jeſ. 7, 8. nach ſechs Jahren einfiel, Rezin im Treffen beſiegte und tödtete, worauf Syrien ſeine Unabhängigkeit verlor. Zweitens iſt es nicht zu begreifen, wie ſich unter dieſen Umſtänden die Syrer dennoch ſo lange Zeit im Beſitz dieſer Stadt hätten erhalten können, auch vorausgeſetzt, daß ſie

dieſelbe erobert haben, da zudem die Geſchichte ſonſt lediglich nichts davon weiß. Es bleibt daher kein Ausweg übrig, als die gewöhnliche Lesart für irrig zu halten. Da dieſer Irrthum durch die ſo leichte Verwechslung von Reſch und Daleth beim Abſchreiben ſogar leicht entſtehen konnte und ſolche Verwechslungen ſehr häufig im hebräiſchen Texte vorkommen; da ferner nicht nur das Keri, ſondern auch einundachtzig Handſchriften und zwei Editionen die richtige Lesart enthalten oder andeuten; ja, da ſchon die Grammatik der gewöhnlichen Lesart ſich gebieteriſch widerſetzt; da endlich ſogar 2 Chron. 18, 17. deutlich genug ſagt, daß die Edomiter, wahrſcheinlich unter Begünſtigung Rezins, ſich damals die Verhältniſſe zu Nutzen gemacht und einen Einfall in Juda unternommen hatten: ſo iſt es ganz unbegreiflich, wie dennoch der ſonſt ſo ſcharfſichtige Winer das Chetibh und die hergebrachte falſche Lesart zu vertheidigen ſucht.

Später verſchwindet Elath aus der Geſchichte, ohne Zweifel weil es ſeine Handelsbedeutung verlor; und ſo hören wir weder während der Chaldäer- und Perſerherrſchaft, noch unter Hyrkan, der ſich Edom auf's Neue unterwarf, etwas von dieſer Stadt und ihrem Hafen. Unter der Römerherrſchaft aber wurde der Hafen, nachdem ſie Herren von Edom geworden waren, befeſtigt, mit einer ſtarken Beſatzung verſehen (Edriſi 1, 328. 332. Hieron. Onom.), und zu Paläſtina tertia gerechnet. In den erſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt hatte dort ein Biſchof ſeinen Sitz (Theod. quaest. 44. ad lib. 4. Regum. in Jerem. 49. Philost. 3, 6. Procop. de bello pers. 1, 19.), und der Platz war damals für den Handel wichtig. Seit Muhamed ging der Ort zurück, Abulfeda kennt nur noch eine Feſtung dieſes Namens, und jetzt ſteht bloß noch ein Kaſtell daſelbſt, welches den Namen Akaba führt, und mit Palmenwäldern umgeben iſt (Robinſ. 1, 282. Schub. 2, 379.). Rüppel fand von Elath ſelbſt noch Trümmer unter dem Namen Galena, Reiſen 248 ff. **Baihinger.**

Eleaſa iſt der Name des Ortes, wo nach 1 Makk. 9, 5. Judas Makkabi im Treffen blieb. Da der Ort ſonſt unbekannt iſt, hat man — aber ohne genügende Gründe — die L. A. ändern wollen, z. B. in Ἄδασα nach 7, 40. (ſo Grot. u. Reland mit Joſ. B. J. 1, 1, 6.). Die Lage des Ortes muß nicht ſehr weit nördlich von Jeruſalem geſucht werden, vgl. Ewald, Geſch. Iſr. III. 2. S. 370 f. **Rüetſchi.**

Eleaſar, אֶלְעָזָר = Gotthelf, griech. Ἐλεάζαρος, woraus dann abgekürzt Λάζαρος, ein in der Bibel öfter vorkommender Eigenname. Wir führen hier nur die wichtigen Männer dieſes Namens an, nämlich: 1) den dritten Sohn Aaron's (Exod. 6, 23 f.; Num. 3, 2.), welcher die Aufſicht über die dienſtthuenden Leviten führte (Num. 3, 32.) und ſeinem Vater in der hoheprieſterlichen Würde folgte (20, 25 ff. Deut. 10, 6.), welche dann — mit kurzer Unterbrechung von Eli bis Salomo 1 Sam. 2, 35 f. 1 Kön. 2, 27. 35. Jos. Antt. 5, 11, 5. — bis auf Onias und den Makkabäer Simon in dieſer aaronitiſchen Linie blieb, vgl. 1 Makk. 14, 35. 41.; Ewald, Geſch. Iſr. II. S. 417 ff., Alterthüm. S. 301 f., v. Lengerke, Ken. S. 572, 654. Nach Joſ. 24, 33. ſtarb Eleaſar ungefähr gleichzeitig mit Joſua, welchem er bei Vertheilung des Landes zur Seite geſtanden war, 14, 1; 17, 4 f., wie er früher neben Moſe gewirkt hatte, Num. 17, 2 f. 19, 3 f. 26, 1 ff. 32, 2; 34, 17. Er wurde begraben zu Gibea auf dem Gebirge Ephraim. S. noch 1 Chr. 5, 29 ff. 18, 16; 24, 1 ff. und daſ. Bertheau.

2) Eleaſar ben Abinadab wurde zum Hüter der von den Philiſtern heimgeholten Bundeslade im Hauſe ſeines Vaters zu Kirjath Jearim beſtellt, 1 Sam. 7, 1.

3) Eleaſar ben Dodai, der Achochiter (alſo wahrſcheinlich nach 1 Chr. 8, 4. ein Benjaminit), einer der drei vorzüglichſten Helden David's, der unter andern Großthaten im Nationalkriege wider die Philiſter einmal bei Pasdamim, da ſchon alles Volk vor dem Feinde floh, ihren Andrang aufhielt und ſo ein bedrohtes Gerſtenfeld rettete und den Sieg ſeinem Volke ſicherte, 2 Sam. 23, 9 ff. 1 Chr. 11, 12 ff. 27, 4. Ob jene andere Heldenthat, welche von „drei Helden David's“ a. a. O. erzählt wird, wie ſie einſt dem nach einem Trunke friſchen Waſſers lüſternen David ſolches mitten durch feindliche Poſten hindurchdringend am Thore Bethlehems holten, wie der König aber

dasselbe, als mit Lebensgefahr seiner Helden wie mit ihrem Blute erkauft, nicht trinken wollte, sondern ausschüttete, auch der nämlichen Trias zuzuschreiben ist, zu welcher Eleasar gehörte, ist nicht deutlich, zumal in beiden Stellen der Artikel vor dem Zahlworte fehlt, den man erwarten würde, wenn die oben beschriebenen Drei gemeint seyn sollten (Bertheau z. Chron. S. 127. — Ewald, Gesch. II. S. 545, 601 ff.).

4) Eleasar der vierte Sohn des Matatthias, Bruder des Judas Makkabi, mit dem wahrscheinlich mit Beziehung auf seine letzte Heldenthat gewählten Beinamen ὁ Αὐαρὰν (1 Makk. 2, 5.) oder Αὐράν, Jos. Ant. 12, 6, 1., syr. ܚܘܪܢ (von خَرَرَ = confodit feram? oder von حرران = Elephantenhaut?). Er durchbohrte nämlich, mitten durch die Syrer sich Bahn brechend, im Feldzuge gegen Antiochus Eupator, den Kriegselephanten, von dem er vermuthete, er trage den feindlichen König, so daß das Thier zusammenstürzte und den Helden unter sich erdrückte, die Schlacht selber 163 v. Chr. aber doch nicht gewonnen werden konnte, 1 Makk. 6, 43 ff. Ewald III. 2. S. 364. — 5) Endlich wird ein Schriftgelehrter dieses Namens erwähnt, der in der Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes wegen seiner Treue an der väterlichen Religion, da er Schweinefleisch zu essen sich weigerte und einen ihm angedeuteten Ausweg als unredliche List verschmähte, als 90jähriger Greis zu Jerusalem hingerichtet wurde, 2 Makk. 6, 18 ff., vgl. Ewald a. a. O. S. 341. — Mehrere dieses Namens treten im jüdischen Kriege auf, z. B. Eleasar ben Simon, Haupt der einen Partei in dem belagerten Jerusalem, Jos. B. J. 5, 1, 2 sqq., ein anderer Chef der Sicarier zu Masada, ebend. 7, 8 f. Rüetschi.

Elephant. Die Hebräer wurden mit diesem Thiere erst näher bekannt, als sie zur Zeit des makkabäischen Freiheitskampfes in den Heeren der Seleuciden dergleichen Streitelephanten zu bekämpfen hatten, 1 Makk. 1, 17; 3, 34; 11, 57; besonders 6, 30 ff.; 2 Makk. 11, 4; 13, 2; 15, 20. u. a. Nachdem diese Thiere nämlich schon in früheren Zeiten in Indien, dann auch in Persien zum Krieg abgerichtet und gebraucht worden waren, kamen sie seit Alexander M. (Pausan. 1, 12, 4.) auch in Vorderasien und selbst in Europa zu diesem Zwecke in Gebrauch. Sie trugen dafür in der Schlacht einen hölzernen, mit Gurten angeschnallten Thurm auf dem Rücken, in welchem 3—5 Soldaten sich befanden (Aelian. hist. anim. 13, 9; Plin. H. N. 8, 7; Liv. 37, 40., und ebenso noch heute in Indien; die Angabe von „32 Mann" auf einem Elephanten 1 Makk. 6, 37. ist daher jedenfalls unrichtig, beruhe sie nun auf einem alten Schreib- oder Uebersetzungsfehler, oder gehöre sie dem hin und wieder übertreibenden Karakter jenes Buches an, s. Fritzsche ad l. l.). Die Elephanten werden durch künstlichen Wein oder andere geistige Getränke berauscht und zum Angriff gereizt (Aelian. h. a. 13, 8.), oder auch nur durch Vorhalten dieser Lieblingsgetränke, die man ihnen gleichsam als Kampfpreis zeigte, aber nicht reichte, in Wuth versetzt (1 Makk. 6, 34., vgl. 3 Makk. 5, 2.). In dem Treffen waren sie in der ganzen Linie vertheilt (1 Makk. 6, 35 ff.) und dienten, auf beiden Seiten durch ein paar Hundert Soldaten gedeckt, hauptsächlich dazu, die feindlichen Reihen zu brechen und namentlich die Pferde scheu zu machen und in Verwirrung zu bringen. Der Commandant der Kriegselephanten hieß ἐλεφαντάρχης, 2 Makk. 14, 12. 3 Makk. 5, 4., der Lenker der einzelnen (Corneak) aber ὁ Ἰνδός, da Indien die Heimath dieser Thiere ist und die vorzüglichsten derselben lieferte (1 Makk. 6, 37. — vgl. Diod. 2, 16. Aelian. h. a. 16, 15. u. a.). Sie werden oft schlechtweg τὰ θηρία genannt, z. B. 1 Makk. 6, 35; 11, 57. und ebenso bei Nationalgriechen und Römern (bellua). Den Seleuciden wurde wiederholt von den Römern verboten, Streitelephanten zu halten, um sie zu schwächen, aber das Verbot immer wieder übertreten, weßhalb ihr Erscheinen im makkab. Kriege nicht auffallen kann, obwohl die angegebene Zahl derselben hie und da Bedenken erregen könnte, z. B. 2 Makk. 11, 4., wo von 80 solchen die Rede ist, cf. Liv. 37, 39. Polyb. 5, 53, 4.: über ihre Schicksale im Heere

der Syrer s. weiter Fritzsche zu 1 Makk. 1, 17. und 11, 57. vgl. Polyb. 31, 12, 11. et Liv. 38, 38 sq.

Weit früher als die Elephanten selbst war den Hebräern wie den Europäern das köstliche Elfenbein bekannt. Sie nannten es mit einem den indischen Ursprung noch in der hebräischen Umbildung verrathenden Namen שֵׁנְהַבִּים (von sanskrit. ibha = Elephant) oder schlechtweg שֵׁן = Zahn, oder auch — von seiner Form, da sie es nach dem beigesetzten שֵׁן unmöglich, wie andere Völker, für wirkliche Hörner halten konnten — שֵׁן קֶרֶן = Elfenbeinhorn. Es wurde ihnen seit Salomo auf dem Seeweg aus Ophir, d. h. Indien, zugeführt (Ritter's Erdk. XIV. S. 401 f.), oder kam ihnen durch Vermittlung der Tyrier zu, welche es durch arabische Händler bezogen (1 Kön. 10, 22. Ezech. 27, 15.). Gebraucht wurde es zur Verfertigung und Belegung kostbarer Mobilien, wie Divane, Am. 6, 4., Thronsessel, 1 Kön. 10, 18., ja zur Auszierung von Palästen und Prachtsälen, 1 Kön. 22, 39. Ps. 45, 9. Cant. 7, 5; auch Gefässe und Götterbilder wurden daraus verfertigt, Cant. 5, 14. Apok. 18, 12., wie überhaupt das Alterthum diesen Stoff sehr hoch schätzte und auf's Mannigfachste verwendete, vgl. Pausan. 1, 12, 4; 5, 11 et 12; Philo opp. II. p. 478 M. Die Tyrier machten sogar Ruderbänke von Elfenbein, in köstliches Scherbinholz gefaßt, Ezech. 27, 6. Vgl. weiter *Bochart*, hierozoic. I, 233 sqq.; Lassen, ind. Alterthumsk. I. S. 303 ff.; Cleß in Pauly's Realencykl. III. S. 79 ff. und Winer im R.W.B. Rüetschi.

Elephantiasis, s. Aussatz.

Eleutheropolis. Dieser einst so berühmte Bischofssitz wird zuerst genannt im Itiner. Anton. und auf Münzen aus der Zeit des Septim. Severus als eine Stadt im südlichen Palästina auf der Straße zwischen Jerusalem und Gaza. Mit Recht behauptet aber Ammian. Marcell. 14, 8., sie sey älter als Cäsarea Pal., nur muß sie früher anders geheißen haben; freilich nicht Hebrôn, wie Georg. Cedren. hist. I. p. 58 und Synkell. chronogr. p. 192 ed. Bonn. zu einer Zeit, wo das alte Eleutheropolis längst verschwunden war, meinten. Robinson gebührt auch hier das Verdienst, diese wichtige Lokalität wieder aufgefunden und ihre Identität mit dem alten Baitogabra (Ptolem. 5, 16.), dem heutigen Beit-Djibrin nachgewiesen zu haben (Paläst. II. S. 609 ff. 660 ff.). Der Ort, jetzt ein Dorf, liegt zwischen niedern, mit Oliven bepflanzten Hügeln, die ihm alle Aussicht rauben, am Anfang eines gen N.W. ziehenden Hauptthales, am Ausgang aus der Ebene nach dem Berglande von Juda. Noch finden sich dort Ruinen aus verschiedenen Zeitaltern, nach Robinson's Versicherung umfangreicher und massiver als fast alle andern, die er in Palästina gesehen; so die Reste einer Festung von ungeheurer Stärke und zum Theil römisch-byzantinischer Construktion, dann Ruinen christlicher Kirchen und eine Masse noch ununtersuchter Stein- und Schutthaufen und Mauerreste. Wie noch das heutige Dorf Hauptort eines Distrikts in der Provinz Gaza ist, so war einst die alte Eleutheropolis Hauptstadt eines Bezirks und ein berühmter Bischofssitz, wie denn Eusebius und Hieronymus dieselbe als Centralpunkt des südlichen Palästina zu Bestimmung der Lage vieler anderer Orte benutzen (*Reland*, Pal. p. 408 — 411), zumal in alten wie in neuen Zeiten mehrere Straßen von dort aus nach Hebrôn, Jerusalem, Gaza u. a. führen. Den Namen Eleutheropolis mag die Stadt — denn den jüdischen Fabeln darüber ist kein Glaube zu schenken — in Folge erhaltener Privilegien und Immunitäten von den Römern angenommen haben. Seine Identität mit dem älteren Baitogabra hat zuerst Rödiger, allg. Lit.-Zeitg. 1842, Nr. 72, S. 571 aus einer alten syrischen Notiz bei Assemani nachgewiesen, und von Raumer einen zweiten Beweis beigefügt aus zwei alten Listen von Bisthümern bei *Reland*, Pal. p. 220 et 227. Wir kennen aus Concilienunterschriften fünf Bischöfe von Eleutheropolis von 325—536. Epiphanius, in ihrer Nähe geboren, gedenkt ihrer öfter, z. B. haer. 40, 1., und noch B. Anton. Mart. scheint sie um's Jahr 600 besucht zu haben. 796 wurde sie nach einer Notiz des Mönchs Stephan von Mar Sâba durch die Saracenen zerstört und entvölkert und hat sich seitdem nie mehr zu der vorigen Bedeutung erhoben. Es verschwindet

nun ihr griechiſcher Name wieder ganz und kommt dafür bei der jüngern Dorfanſiedlung — nach einer in Paläſtina ſo oft wiederkehrenden Erſcheinung — der antike einheimiſche Name, nur arabiſirt, wieder in Gebrauch. Zur Zeit der Kreuzzüge lag der Ort in Ruinen mit „unüberwindlichen Mauerreſten“ (Will. Tyr. 14, 22.), ſo daß König Fulco dort eine Feſte baute 1134, deren Hut er den Hoſpitalitern übergab. Nach der Schlacht bei Hattin fiel ſie in Saladin's Hände und blieb ſeither den Moslemen. In ihrer Nähe befinden ſich merkwürdige Höhlenbildungen, zum Theil zu Gräbern benutzt, eine räthſelhafte, einſtige große Troglodytenſtadt (man denke an die uralten Horiter). Die großartigen Ruinen überirdiſcher wie unterirdiſcher Bauten laſſen keinen Zweifel übrig, daß hier der Mittelpunkt einer ſehr ſtarken Bevölkerung war, deren Geſchichte uns aber verloren gegangen iſt.

Vgl. *Sozom.*, Hist. eccl. 6, 32; 7, 29; 9, 17. *Eunap.* p. 115. *Glyc.* Ann. p. 509 ed. Bonn. — *Reland*, Palaest. p. 72, 186, 215, 305, 307, 372, 627 sq., 749 sqq. 957; Grotefend in Pauly's Realencykl. III. S. 110; Ritter's Erdk. XVI. S. 134 ff.

Rüetſchi.

Eleutherus, ein Grieche von Geburt, eine Zeitlang Diacon von Anicet, wurde ungefähr 177 auf den römiſchen Biſchofsſtuhl erhoben, auf den er bis gegen das Jahr 193 ſaß. Aus ſeiner Regierung werden uns zwei Umſtände erwähnt. Die Kirchen von Lyon und Vienne ſchickten den Presbyter Irenäus, den nachmaligen Biſchof, an Eleutherus; er war Ueberbringer der Märtyreraften aus der Verfolgung, die jene Kirchen ſo eben getroffen und verherrlicht hatte. Euſeb. Kirchengeſch. V. 4. Sodann berichtet eine auch von Beda in ſeine Kirchengeſch. Lib. III. c. 25. aufgenommene kirchliche Sage, der britanniſche König Lucius habe an Eleutherus geſchrieben, ihm ſeine Bereitwilligkeit zur Annahme des chriſtlichen Glaubens bezeugt und ſich von ihm Lehrer deſſelben ausgebeten, welche Bitte der Biſchof Eleutherus erfüllt habe. Es erklärt ſich die Entſtehung dieſer Sage ſehr leicht aus dem Beſtreben, die römiſch-katholiſche Form des Chriſtenthums als die urſprüngliche in Großbritannien darzuſtellen; welches Beſtreben gleicherweiſe die römiſchen Biſchöfe wie die römiſch-katholiſchen Geiſtlichen Großbritanniens beſeelte; daher die Sage nicht nur bei Beda und andern engliſchen Schriftſtellern von römiſch-katholiſcher Richtung, ſondern auch im liber Pontificalis Eingang fand: es ſollte ſo der Sieg über die altkatholiſche Form des Chriſtenthums beſchleunigt werden. Darin zeigt ſich aber auch die Unhaltbarkeit der Sage; denn was Auguſtin und ſeine Benediktiner am Ende des 6. Jahrhunderts von Chriſtenthum in England vorfanden, trug ein entſchieden nicht römiſches Gepräge. Ob und wie weit jener Sage eine Thatſache zu Grunde liegt, iſt ſchwer auszumitteln; offenbar geht Mosheim, de rebus Christianorum ante C. M. p. 208—216 zu weit in dem Beſtreben, den urſprünglichen Thatbeſtand zu ermitteln.

Herzog.

Elevation, ſ. Meſſe.

Elfenbein, ſ. Elephant.

Eli, עֵלִי, LXX Ἠλί, Vulg. Heli, 1) Prieſter zu Silo bei der Stiftshütte, und zwar offenbar Hoherprieſter, obwohl er nur Prieſter genannt wird; ſo zwar, daß ſeine beiden Söhne Hophni und Pinehas unter ihm des Heiligthums und Gottesdienſtes warteten (1 Sam. 1, 3. 9; 2, 11 ff.), aber freilich durch ihre Sünden, Hurerei, Habſucht und Unterſchlagung das Mißfallen des Volkes und das Gericht Gottes über ſich, den Vater und ihr Geſchlecht hervorriefen (1 Sam. 2, 12 ff.). Eli war zugleich 40 Jahre lang (1 Sam. 4, 18. nach den LXX 20 Jahre lang) Richter in Iſrael, von welcher Wirkſamkeit uns indeſſen nichts Beſonderes erzählt wird. Unter ſeiner Leitung wächst der junge Samuel heran, von welchem er die letzte Ankündigung des göttlichen Strafgerichts vernehmen muß (1 Sam. 1, 24—28; 2, 11; 3—4.). Die Nachricht von einer Niederlage des iſraelitiſchen Heeres und dem dabei erfolgten Tod ſeiner beiden Söhne und Verluſt der Bundeslade trifft den 98jährigen halberblindeten Greis dergeſtalt, daß er vom Stuhle fällt und den Hals bricht (1 Sam. 4, 13—18.). Eli war aus der Prie-

sterlinie Ithamar (1 Chron. 24, 6.); sein Geschlecht ward zwar von der Priesterwürde nicht ausgeschlossen, aber noch an seinem Nachkömmling Abjathar (1 Kön. 2, 27.) erfüllte sich der Fluch über dasselbe.

2) Eli hieß auch (Luc. 3, 23.) der Vater des Joseph, des Pflegevaters Jesu. Pf. Pressel.

Elias (אֵלִיָּה, אֵלִיָּהוּ, Ἠλίας) aus Thisbe in Gilead gebürtig*), wirkte als Prophet unter Ahab und Ahasja um 900 vor Chr. gegen den allgemeinen Abfall des Volkes zum Baalsdienst im Reiche Israel (1 Kön. 17—2 Kön. 2.). Plötzlich und ohne irgendwie darauf vorzubereiten, stellt die h. Urkunde ihn auf die Höhe prophetischer Lebens-Entwicklung hin und läßt ihn wie ein Gewitter hereinbrechen in das abgöttische Treiben, in welches Isebel (s. d.), Ahabs Gemahlin, den Hof und das ganze Land hineingezogen hatte. Wie der biblische Bericht uns ohne Kunde läßt von der Vorgeschichte seines prophetischen Auftretens, so wird auch Ahab und das Volk jener Zeit, als der gewaltige Gottesmann mit seinem Allmachtsworte vor den König Israels trat, von seiner Person, seinem Leben und seinem Berufe kaum eine nähere Kenntniß gehabt haben. Nach anderweitiger Analogie, auch im Leben des Elias selbst, möchte vielleicht die Vermuthung berechtigt seyn, daß Elias aus Abscheu vor dem abgöttischen Treiben seiner Zeitgenossen sich in die Wüste zurückgezogen habe, dort zum Propheten vorbereitet und berufen worden, und nun in Kraft des neuen Geistes, der über ihn gekommen, zum Kampfe, der ihm verordnet war, hervorgebrochen sey. So tritt er vor Ahab. „So wahr Jehovah, der Gott Israels lebt, vor dem ich stehe, spricht er, es soll diese Jahre weder Thau noch Regen kommen, ich sage es denn.“ Der Prophet hat nun, bis

---

*) Elias wird bei seiner ersten Einführung in die Geschichte 1 Kön. 17, 1. הַתִּשְׁבִּי מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד „der Thisbiter aus den Beisaßen Gileads“ genannt. Da es nun nach Tob. 1, 2. ein Thisba in Galiläa gab, so hat man dies als den Geburtsort des Elias, Gilead aber als seinen spätern Aufenthaltsort angesehen; wogegen Andre, weil תּוֹשָׁב sonst immer wie גֵּר einen aus der (heidnischen) Fremde gekommenen Insaßen bezeichnet, annehmen zu müssen glaubten, daß Elias kein geborner Israelit, und sein Geburtsort in einem der benachbarten Heidenländer, etwa im ismaelitischen Arabien, zu suchen sey. Ersteres, wofür Winer sich entscheidet, kann zwar nicht (mit Keil) dadurch als unzulässig erwiesen werden, daß man auf Grund schwankender Lesarten in Tob. 1, 2. die Existenz eines galiläischen Thisbe bestreitet, wohl aber aus der feststehenden Bedeutung von תּוֹשָׁב. Letzteres müssen wir aber vollends weit von uns weisen, obwohl Keil es uns durch die Bemerkung annehmlich zu machen sucht: „Dadurch, daß Jehovah seinen Diener aus den Heiden wählte und in sein Land berief, wollte er Israel zu seiner Beschämung zeigen, daß er, wenn es durch beharrliche Abtrünnigkeit aus seinem Rufe fiele, die Macht habe, die Heiden zum Volke seines Bundes zu berufen und in sein Reich aufzunehmen.“ Wir müssen dies für eine Verkennung der ganzen heils- und weltgeschichtlichen Stellung Israels erklären. Israelitische Propheten konnten zwar, den dereinstigen Beruf Israels anticipirend, ausnahmsweise auch unter und an den Heiden wirken; nie und nimmer konnte aber im alten Bunde ein Prophet für Israel aus den Heiden berufen werden. Durch ein einziges Factum der Art wäre der ganze heils- und weltgeschichtliche Beruf Israels als aufgehoben und vernichtet dargethan worden. Wir werden demnach mit Thenius ein sonst unbekanntes Thisbe im Ostjordanlande als Geburtsort des Elias annehmen müssen, und das מתשבי in 1 Kön. 17, 1. nicht mit den Masorethen מֵתֹּשָׁבֵי, sondern mit den LXX (ὁ ἐκ Θεσσεβῶν τῆς Γαλαάδ) und Josephus (8, 13. §. 1.: ἐκ πόλεως Θεσβώνης τῆς Γαλααδίτιδος χώρας) מֵתִּשְׁבִּי vocalisiren müssen. Dafür spricht: 1) daß תּוֹשָׁב sonst immer plene geschrieben ist, 2) die genaue Orientirung des Ortes in Tob. 1, 2., welche zu der Annahme führt, daß das galiläische Thisbe nicht der einzige Ort dieses Namens war, 3) daß Gilead sehr häufig Bezeichnung des ganzen Ostjordanlandes ist, 4) daß die Unterscheidung und Verschiedenheit eines Geburts- und Wohnorts an sich unwahrscheinlich, und an diesem Orte nicht zu erwarten ist, 5) daß endlich nach Robinson III, 906. südlich von Beisan die Ruinen eines Ortes Tisieh طيسية liegen, wobei leicht durch ein Versehen seines arabischen Schreibers (vgl. S. 891) eine Verwechselung von ـة mit ـه in sein Manuscr. sich eingeschlichen haben kann (Tisieh statt Tisbeh).

auf die Zeit, wo sein Interdict wieder gelöst werden soll, in Israel nichts zu schaffen. Zunächst verbirgt er sich einer göttlichen Weisung zufolge am Bache Krith (s. d.), wo der Bach ihn tränkt und Raben ihm Speise bringen. Als der Bach vertrocknete, weist ihn Jehovah nach Zarpath in Phönizien (im Gebiete Ethbaal's, des Vaters seiner Todfeindin Isebel, trotz K. 18, 10.), wo eine Wittwe — vielleicht eine Heidin, oder doch nur eine Proselytin (vgl. K. 17, 12.) —, deren Mehl im Topfe und Oel im Kruge auf sein Geheiß nicht zu Ende geht, und deren Sohn er vom Tode erweckt, ihn versorgt. Nach dreijähriger Dürre will Jehovah regnen lassen. Elias muß deshalb wieder zu Ahab, um sein Wort einzulösen. Einen frommen Hofbeamten, Obadja, der ausgesandt war, um Futter für den königlichen Marstall zu suchen, beauftragt Elias, dem Könige seine Ankunft zu melden. Ahab geht ihm persönlich entgegen. Der Forderung des Propheten gemäß wird alles Volk auf dem Berge Karmel versammelt. „Was hinket ihr auf beiden Seiten!“ ruft Elias dem Volke zu. „Ist Jehovah Gott, so wandelt ihm nach, ist es aber Baal, so wandelt ihm nach!“ Dann beweist er den 450 Priestern Baals gegenüber (die 400 Priester der Aschera waren ausgeblieben), durch Feuer vom Himmel, welches sein Opfer verzehrt, vor König und Volk, daß Jehovah Gott ist, und auf sein Geheiß tödtet das Volk sämmtliche Baalspriester am Bache Kison. Darauf verkündet er bei wolkenlosem Himmel herannahenden Regen. Er hat das Wort gesprochen, aber sechsmal schickt er seinen Knaben auf des Karmels Spitze; nirgends noch ist ein Wölkchen zu erspähen. Erst zum siebentenmale bringt der Knabe die Nachricht, daß eine kleine Wolke, eines Mannes Hand groß, über dem Meere aufsteige, und bald ist der ganze Himmel schwarz vor Wolken. Ahab eilt nach Hause und Elias läuft (zur fortwährenden Mahnung an das Geschehene) vor seinem Wagen her. Vor der racheschnaubenden Isebel flieht der Prophet in die Wüste Juda. Seine Seele ist bis zum Tode ermattet; unter einem Ginsterstrauche liegend, fleht er um ein baldiges Ende. Aber ein Engel speist und tröstet ihn und kraft dieser Speise geht er 40 Tage und Nächte bis zum Horeb. Hier, wo Jehovah unter Donner und Blitz sein Gesetz gegeben, klagt der Prophet über seines Volkes Abfall von demselben. Ein Sturmwind, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, geht vorüber, aber Jehovah war nicht im Winde; dann kam ein Erdbeben, das die Grundvesten des himmelanstrebenden Gebirges erschütterte; aber weder im Erdbeben, noch in dem Feuer, das ihm folgte, ließ Jehovah sich spüren. Aber nach dem Feuer kam ein stilles, sanftes Sausen: Elias verhüllte sein Angesicht, denn hier war ihm Gottes Nähe fühlbar. Nun verkündigt ihm Jehovah auf seine Klagen, daß er noch 7000 in Israel übrig habe, deren Kniee sich nicht vor Baal gebeugt und deren Mund ihn nicht geküsset habe, und befiehlt ihm, zur Rache über das abgöttische Israel den Hasael zum Könige von Syrien, zur Rache über Ahabs Haus den Jehu zum Könige über Israel, und zur Fortsetzung seines eigenen Werkes den Elisa zu seinem Nachfolger zu weihen. Letzteres thut er demnächst selbst, die beiden erstgenannten Aufträge vollzieht später in seinem Namen Elisa. — Das Ereigniß auf dem Karmel hatte eine Reaction in Israel hervorgerufen, und die Siebentausend waren ein Sauerteig, der, dadurch gekräftigt, das Fortschreiten der Fäulniß hemmte. Um ihrer willen bekennt sich Jehovah wieder zu Israel und gibt Ahab Sieg gegen den Syrer Benhadad. Elias wirkte seitdem mehr im Stillen, nur zweimal noch schleudert er den Blitzstrahl seines rächenden Prophetenwortes den frevelnden Gewalthabern in Israel entgegen. Als Ahab sich nach seines Weibes beispiellos frecher Gewaltthat den Weinberg des Jesreeliten Naboth (s. d. A.) aneignete, verkündet ihm der Prophet den schmachvollen Untergang seines Hauses; — und als Ahabs Sohn, Ahasja in einer Krankheit den Baal-Sebub, den Gott zu Ekron im Philisterlande, fragen ließ, tritt Elias dem Boten mit dem Strafworte entgegen: „Ist denn kein Gott in Israel, daß ihr hingehet, zu fragen den Baal-Sebub, den Gott zu Ekron?“ und verkündet ihnen den bevorstehenden Tod ihres Herrn. Die Boten kannten ihn nicht, aber Ahasja kennt den Mann mit dem härenen Gewande und dem ledernen Gürtel. Er gibt Befehl, ihn zu fangen.

Zweimal wird ein Hauptmann mit seinen Fünfzigen, die den „Mann Gottes“, wie sie selbst ihn spöttisch nennen, als einen gemeinen Missethäter fangen wollen, durch Feuer vom Himmel verzehrt. Erst dem dritten, der mit geziemender Demuth vor den Boten Jehovahs tritt, folgt Elias und sagt dem Könige sein Todesurtheil in's Gesicht. — Unterdessen naht auch die Zeit des Abschlusses für des Propheten Tagewerk heran. Elias wandert mit Elisa, der, die Dinge, die da kommen sollen, ahnend, ihm nicht von der Seite weicht, nach Jericho. Sein Mantel bahnt ihnen den Weg durch den angeschwollenen Jordan. Dann kam ein feuriger Wagen und Rosse und Elias fuhr im Wetter gen Himmel. Elisa rief ihm nach: „Mein Vater, mein Vater, Wagen Israels und seine Reiter!“ Mit Widerstreben gestattet Elisa den Prophetenjüngern in Jericho, die da meinen, der Geist Jehovahs habe ihn irgendwohin gerückt, 50 Männer auszusenden, um ihn zu suchen. Ihre Bemühungen bleiben natürlich fruchtlos.

So beschreibt uns die h. Urkunde das Leben und Wirken des gewaltigsten und thatkräftigsten aller Propheten von Mose bis auf Johannes den Täufer. Treffend karakterisirt ihn Sirach (48, 7.): „Elias trat auf, ein Prophet wie Feuer, und sein Wort brannte, wie eine Fackel.“ Flammender Zorneseifer für die geschändete Ehre Jehovahs erfüllte ihn; Schonung kennt er nicht, weder gegen sich noch gegen Andre. Ein Mann ist er wie aus dem Fels des Sinai gehauen, wie getauft mit dem Feuer des Sinai. Freilich auch er zahlt, in der Wüste Juda unter dem Ginsterstrauche liegend, den Tribut der menschlichen Schwäche; und in dem stillen Kreise seines Privatlebens bei der armen Wittwe zu Zarpath zeigt sich, daß auch in seiner Brust ein Herz schlägt, welches empfänglich ist für Mitleid und Erbarmen. In seiner amtlichen Stellung karakterisirt ihn die absolute Einseitigkeit der Gesetzesrepräsentation, und damit zusammenhängend die Beschränktheit seines prophetischen Gesichts- und Wirkungskreises auf die Gegenwart. Der Horizont seines prophetischen Schauens ist auf der einen Seite begrenzt durch den Sinai und andererseits durch die himmelhohen Berge des Frevels, welche der Abfall seines Volkes aufgethürmt. Durch sie ist sein Blick in die Gegenwart gebannt, er vermag nicht über sie hinauszublicken in das Ende der Tage, in die messianische Zeit. Darum findet er weder für sich, noch für seine Zeitgenossen einen Trost. Sein Wort ist wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt, aber von dem Balsam, der die geschlagenen Wunden heilen kann, hat er nichts bei sich. Für das Verständniß dieser seiner einseitigen, hoffnungs- und verheißungslosen Prophetenstellung ist es nicht außer Acht zu lassen, daß er im Reiche Israel wirkte und lebte, nicht im Reiche Juda. Nur dort, nicht hier ist das Auftreten eines Propheten, wie Elias, begreiflich. Im Reiche Juda hätte ein Prophet, auch desselben Karakters wie Elias, gewiß eine ganz andre Richtung genommen. Der Tempelcultus, mit seinen lieblichen, sinnigen und verheißungsvollen Gottesdiensten, die Continuität des davidischen Königthums und das Bewußtseyn der ihm anhaftenden Verheißung, die davidische Psalmenatmosphäre ꝛc. — Alles dieses würde auf ihn eingewirkt und etwas Andres aus ihm gemacht haben, würde seine gesetzliche Starrheit und Herbigkeit gemildert, seinen Gesichtskreis erweitert, seiner Verzweiflung an der Gegenwart ein Gegengewicht in der Aussicht auf die Zukunft gegeben haben. Aber im Reiche Ephraim, das mit der davidischen Tradition vollständig gebrochen hatte, das allen seit David eingetretenen Fortschritt der heilsgeschichtlichen Entwicklung vernichtet und dadurch die Vermittelung der Vergangenheit und Gegenwart mit der messianischen Zukunft zerstört hatte, war ein Prophet, zumal von solchem Karakter wie Elias, darauf angewiesen, Kraft, Trost und Heilung allein in der jenseits Davids liegenden Zeit zu suchen, und in ihr war es die Bundesschließung in der Wüste, die Gesetzgebung auf dem Sinai, die seinen Blick fesselte und bannte. Aber die Felsen des Sinai, ein Bild der unbeugsamen Härte, der unverbrüchlichen Geltung des Gesetzes, — und der Hall der Posaune, der Rauch und Blitz und Donner des Sinai, ein Zeugniß von der verzehrenden, zermalmenden Heiligkeit des Gesetzgebers, konnten ihn nicht Milde und Erbarmung lehren, konnten seine Stirne nur stählen zum Kampfe,

sein Auge nur mit dem Feuer verzehrenden Blitzes, seine Stimme nur mit der Kraft des Donners sättigen. Grade um so bedeutungsvoller aber erscheint es, daß er dort, wohin er in seinem gerechten Zorneseifer geeilt war, um sein entartetes Volk zu verklagen an der Stätte, wo die Heiligkeit Gottes sich im Feuerglanze offenbart hatte, daß er dort es erfahren mußte, wie Sturmwind, Erdbeben und Feuer zwar vor Jehovah hergehen, er selbst aber im stillen, sanften Sausen sich kundgibt. — In Elias und der Schule, die er herangezogen, stellt sich die Gipfelung der einseitig-gesetzlich-prophetischen Stellung dar, das Größte, Gewaltigste und Erhabenste, was sie hervorgebracht. Aber hier culminirt auch ihre Einseitigkeit und es tritt ihre Unzulänglichkeit an den Tag, ihre Unfähigkeit, die heilsgeschichtliche Entwicklung zum endlichen, gedeihlichen Ziele zu führen. Hier mußte sie umschlagen, und jener neuen Wendung in der Prophetie Bahn brechen, die bald darauf in Hosea und Jesaja ihre ganze Herrlichkeit zu entfalten beginnt. Schon in Elisa stellt sich ein Anfang dieser Umkehr dar.

Betrachten wir das Leben und Wirken des Elias im Einzelnen, so tritt uns in demselben eine ungewohnte Häufung von Wundern entgegen, welche die rationalistische Kritik theils durch exegetische Künste in ganz natürliche Ereignisse umzudeuten versucht, theils ohne Weiteres in das Gebiet der Mythe verwiesen hat. Man wird zugestehen müssen, daß diese Wunder zum Theil wenigstens einen durch ihre Aeußerlichkeit befremdenden Karakter an sich tragen, und daß wenn wir überhaupt in der biblischen Geschichte mythische Ausschmückungen anzunehmen berechtigt wären, hier (und in Elisa's Geschichte) mehr als irgendwo anders dieser Ausweg nahe liegt. Aber fassen wir die Geschichte unsres Propheten als ein lebendiges, organisches Glied der ganzen, großen Kette von göttlichen Wunderthaten, die vom Sinai bis auf Golgatha und den Oelberg sich erstrecken, und beachten wir dazu die Eigenthümlichkeit der Stellung und Umgebung des Elias, so wird sowohl das Auftreten des Wunders an sich, als auch die Häufung desselben und die vermeintliche Aeußerlichkeit desselben uns in anderm Lichte erscheinen. Mit einem Hosea und Micha, Jesaja und Jeremia können Elias und Elisa in dieser Beziehung nicht verglichen werden. Bei jenen war die Prophetie bereits in ein ganz andres Stadium ihrer Entwicklung eingetreten; ihr Standpunkt war ein viel innerlicherer, geistigerer, idealerer. Auch mit den gleichzeitigen und frühern Propheten im Reiche Juda können Elias und Elisa nicht zusammengestellt werden. Jene hatten den Tempel und seine Gottesdienste, hatten die fortdauernde Theokratie, das davidische Königthum und die davidische Tradition, wenn auch vielfach getrübt und verkommen, doch immer noch zur Folie und zum Rückhalte ihrer Wirksamkeit; diese aber würden ohne Wunder, ohne recht auffällige, d. h. äußerliche Wunder mit ihrer Wirksamkeit ohne Boden, ohne Ausgangs- und Anhaltspunkt gewesen seyn. — Wenn aber (z. B. von Winer) behauptet wird, die Wunder des Elias entbehrten zum Theil (er beruft sich dabei namentlich auf 2 Kön. 1., wo Elias den Hauptmann und seine 50 Kriegsknechte durch Feuer vom Himmel verzehren läßt) des sittlichen Gehaltes, so liegt diesem Vorwurf eben so sehr eine Verkennung der prophetischen Stellung des Elias, durch die er Organ göttlicher Gerichte und Repräsentant göttlicher Heiligkeit war, als eine unbefugte Vermengung des altteſtam. gesetzlichen und neuteſtam. evangelischen (Luk. 9, 54 ff.) Standpunktes zu Grunde. —

Unter den Wundern im Leben des Elias haben besonders diejenigen, die *an ihm* verrichtet wurden (viel mehr, als diejenigen, die *durch ihn* verrichtet wurden) den Schein mythischer Ausschmückung an sich. Wir werden dies Verhältniß nicht unerklärlich finden, wenn wir erwägen, welch eine hohe, einzigartige (wenn auch einseitige) Stellung Elias unter allen Propheten des alten Bundes einnimmt. Das Gesagte gilt besonders von der Speisung durch die Raben zu Anfang seines Auftretens und von dem wunderbaren Ereigniß, womit seine irdische Laufbahn abschließt. Was das erste Wunder betrifft, so sind die rationalistischen Fündlein, die mit den Raben auch das Wunder hinweg eskamotiren (z. B. die ערבים sehen Bewohner einer benachbarten Stadt Oreb

oder Orbo gewesen, oder es seyen Araber, oder umherziehende Kaufleute darunter zu verstehen), schon längst dem Gericht der Kritik verfallen. Noch abgeschmackter wo möglich ist die Meinung von J. D. Michaelis, der an Aasraben (Corvus corax L.) dachte, welchen Elias ihre Beute — Feldwildpret, sogar junge Hasen — abgejagt habe. Auch die neueste Deutung (J. v. Gumpach, Alttest. Studien. Heidlb. 1852. S. 200 ff.), welche die Raben selbst Fleisch und Brod zugleich für den Propheten seyn läßt (indem sie K. 17, 5. übersetzt: und die eintreffenden — מְבִיאִים (?!) — Raben waren ihm Brod und Fleisch des Morgens" ꝛc.), wird nur auf den Werth einer philologischen Erfindung Anspruch machen können. Wer es einmal nicht glauben kann, daß der allmächtige Gott dem in seinem Dienste verfolgten und verschmachtenden Diener auch durch Raben Fleisch und Brod senden konnte, wie bei andrer Gelegenheit ihn ein Engel mit Speise versah, der nehme nur immerhin zur Annahme mythischer Darstellung seine Zuflucht, dabei bleibt doch wenigstens der einfache, klare Wortverstand in Ehren. — Was nun ferner die Himmelfahrt des Elias betrifft, so ist wenigstens für diejenigen, die noch Bedenken tragen, auch die evangelische Geschichte als eine Sammlung von Mythen anzusehen, die geschichtliche Auffassung unsres Ereignisses eine Nothwendigkeit, denn die Verklärung Christi Matth. 17. ist als Thatsache nur haltbar, wenn 2 Kön. 2. Thatsache ist; der eine Bericht steht und fällt mit dem andern. Die Schwierigkeit, welche die dogmatische Zurechtlegung der Hinwegnahme des Elias (ebenso wie die des Henoch) darbietet, berechtigt am wenigsten dazu, die Sache aus dem Gebiete der Geschichtlichkeit in das der Mythe zu verweisen, denn es gibt viele dogmatische Fragezeichen, — und die ganze Eschatologie ist besonders reich an solchen, — die noch auf Antwort warten. — Freilich hat man in 2 Chron. 21, 12 ff., wonach dem Könige Joram von Juda noch eine strafende Schrift vom Propheten Elias zukommt, den Beweis finden wollen, daß die Fassung der Sage, welche dem Chronisten vorlag, nichts von einer Entrückung des Propheten gewußt habe, — denn, meint Winer, im Himmel werde der Prophet den fraglichen Brief doch gewiß nicht geschrieben haben. Letzteres wird ihm wohl ziemlich allgemein zugestanden werden; aber auch zu der Annahme, daß Elias in prophetischer Voraussicht den Brief während seines Erdenwandels geschrieben, und einem der Prophetenjünger zur spätern Bestellung übergeben habe, brauchen wir nicht unsre Zuflucht zu nehmen. Elias kann sehr wohl noch bis in den Anfang der Regierung oder Regentschaft des judäischen Joram hineingelebt haben (vgl. Keil, apolog. Versuch über d. Bk. d. Chronik, Berlin 1833. S. 310 ff.). — Im Allgemeinen vgl. die Commentare zu den Bb. der Könige von K. Fr. Keil (Mosk. 1846) und O. Thenius (Leipz. 1849); daneben auch die homiletische Behandlung des Stoffes von Gottfr. Menken (2. A. Bremen 1823) u. Fr. W. Krummacher (2. A. Elbf. 1835). **Kurtz.**

Elias, s. Franz v. Assisi.

Elias Levita (אֵלִיָּהוּ הַלֵּוִי), einer der ausgezeichnetsten jüdischen Grammatiker des 16. Jahrhunderts, der eine außerordentliche schriftstellerische Thätigkeit entwickelte, als rabbinischer Sprachkenner und Sprachlehrer, als hebräischer Kritiker und Dichter eines bedeutenden Rufes sich erfreute, in seiner Zeit und noch lange nach derselben als eine große Autorität für die Erforschung der hebräischen Sprache und Grammatik galt und die Kenntniß derselben unter Christen verbreitete, war der Sohn des Rabbi Ascher Levita, der auf dem Titel der von seinem Sohne Elias verfaßten Schrift Masoreth Hammasoreth den Beinamen אשכנזי (d. h. אַשְׁכְּנָזִי) oder „der Deutsche" führt. Diesen Beinamen führt auch gewöhnlich Elias Levita selbst. Schon dieser Beiname scheint die oft ausgesprochene Behauptung zu widerlegen, daß Elias aus Italien, namentlich aus Venedig, stamme. Allerdings hat er einen großen Theil seines Lebens in Italien zugebracht, aber schwerlich würde er diesen Beinamen erhalten haben, wenn er in Italien geboren wäre und nur seine Eltern Deutsche gewesen wären. Er war von Geburt ohne allen Zweifel ein Deutscher; er nennt sich selbst in der rhythmischen Vorrede seiner vorhin genannten Schrift „den Deutschen" und sein Freund, Zeitgenosse und Schüler, Se-

baſtian Münſter, ſagt ausdrücklich, Elias ſey von jüdiſchen Eltern zu Neuſtadt an der Aich, unweit Nürnberg, geboren. Seine Geburt fällt in das Jahr 1472, irrig nehmen Manche das Jahr 1469, Manche das Jahr 1477 als ſein Geburtsjahr an. In ſeiner Geburtsſtadt fand er ſeine Erziehung und Bildung; mit beſonderem Eifer widmete er ſich den grammatiſchen Studien in der hebräiſchen Sprache, in der er ſpäterhin ſo Großes und Tüchtiges leiſtete, daß er auch den Beinamen המדקדק (d. h. הַמְדַקְדֵּק) oder „der Grammatiker, der Sprachlehrer“ erhielt. Als er nach dem Tode der damals regierenden Markgräfin von Neuſtadt durch deren Sohn und Nachfolger (Caſimir oder Georg) mit anderen Juden aus Neuſtadt vertrieben wurde, ging er nach Italien, lebte hier an verſchiedenen Orten als Lehrer der hebräiſchen Sprache, und namentlich ſeit 1504 in Padua, wo er die hebräiſche Grammatik des Rabbi Moſe Kimchi vortrug und einen Commentar zu derſelben ſchrieb, den ſpäterhin Sebaſt. Münſter mit einer lateiniſchen Ueberſetzung herausgab (Baſ. 1531). Er blieb hier bis zum Jahre 1509, dann begab er ſich, als er bei der damals erfolgten Einnahme und Plünderung Padua's ſein Vermögen verloren hatte, nach Venedig und (1512) nach Rom, wo er namentlich bei dem Cardinal Aegidius von Viterbo eine überaus freundliche Aufnahme fand. Um dieſe Zeit war er bereits verheirathet. Mit Aegidius, der ihn ſelbſt mit der Familie in ſein Haus aufnahm und reichlich verſorgte, trat er in ein enges Freundſchaftsverhältniß; Elias unterrichtete ſeinen Freund und Wohlthäter eine Reihe von Jahren hindurch in der hebräiſchen Sprache und dieſer machte ihn dafür mit den klaßiſchen Sprachen näher bekannt. In dieſe Zeit ſeines Aufenthaltes zu Rom fällt die Abfaſſung ſeiner grammatiſchen Werke התבחור (d. h. הַתָּבְחוּר) und ההרכבה (d. h. הַהַרְכָּבָה), beide Rom 1518. Sein Aufenthalt in Rom, ſein inniges Verhältniß mit dem Cardinal Aegidius, die Verbindung, in welcher er hier noch mit andern Cardinälen und Biſchöfen kam, das Lob, welches ihm von denſelben und von chriſtlichen Gelehrten geſpendet wurde, die Auszeichnung, daß er ſelbſt einen ehrenvollen Ruf vom Könige Franz von Frankreich erhielt, den er aber ausſchlug, und die rühmliche Weiſe, mit der er in ſeinen Schriften von den Chriſten redete, erweckte ihm unter ſeinen Glaubensgenoſſen ſogar den Verdacht, ein heimlicher Chriſt zu ſeyn, ſo daß er ſpäterhin ſich ſelbſt gegen dieſen Verdacht erhob. Bei der Plünderung Roms unter Karl V. (1527) verlor Elias abermals ſein ganzes Vermögen; er verließ die Stadt und begab ſich wieder nach Venedig, wo er bis zum Jahre 1540 blieb und namentlich auch ſein Buch טוב טעם (d. h. טֹוב טָעַם) über die hebräiſchen Accente, und ſein Buch מסורת המסורת (d. h. מָסֹורֶת הַמָּסֹורֶת) über altteſtamentliche Kritik, Venedig 1538, abfaßte; das zuletzt genannte Werk erſchien deutſch von Semler 1772. In der rhythmiſchen Vorrede zu der zuletzt erwähnten Schrift vertheidigte ſich Elias gegen den Verdacht, vom Judenthume abgefallen zu ſeyn, indem er erklärte: „Getroſt bekenne ich — daß ich ein Lehrer der Chriſten geweſen bin und Mancherlei allerdings gethan habe, wiſſet aber des ohngeachtet auch dabei, daß ich, Gottlob! noch ein Jude bin!“ Im Jahre 1540 verließ er Venedig und folgte dem Rufe des bekannten Paul Fagius nach Isny in Schwaben, um demſelben ſowohl bei der Einrichtung einer neuen hebräiſchen Buchdruckerei, als auch bei der Herausgabe verſchiedener hebräiſcher Bücher Beiſtand zu leiſten. Er blieb bis zum Jahre 1547 in Isny, verfaßte einige neue Schriften, namentlich ſein chaldäiſch-rabbiniſches Wörterbuch פתורגמן (d. h. פְּתוּרְגָּמָן) Isny 1541, während Fagius damals ein anderes lexikaliſches Werk des Elias תשבי (d. h. תִּשְׁבִּי) genannt, in lateiniſcher Ueberſetzung erſcheinen ließ; zugleich zeigte er als Correktor hebräiſcher Bücher eine große Thätigkeit und Umſicht, obſchon er bereits im hohen Alter ſtand. Fagius verließ im Jahre 1547 Isny und Elias ging darauf wieder nach Venedig, wo er zwei Jahre darauf, 1549, ſtarb. Von ſeinen Kindern überlebten ihn nur ſeine Töchter. Vgl. *Jo. Christophori Wolfii*, Bibliotheca Hebraea. Hamb. et Lips. 1715. Vol. I. pag. 153 — 161; Vol. III. ibid. 1527. pag. 97 — 102 (wo auch die ihm geſetzte hebräiſche Grabſchrift angeführt wird); Vol. IV. Hamb. 1733. pag. 782. Joh. Friedr. Hirt's Orientaliſche und Exegetiſche Bibliothek. VII. Theil. Jena 1755. S. 50 ff.; de Roſſi,

Hiſtor. Wörterbuch der jüdiſchen Schriftſteller und ihrer Werke, aus dem Ital. überſetzt von C. H. Hamberger. Lpz. 1839. Neudecker.

Elieſer, אֱלִיעֶזֶר (Gotthilf), LXX Ἐλιέζερ; 1) Abrahams Oberknecht (1 Moſ. 24, 2.), wie es ſcheint, gebürtig von Damaskus (1 Moſ. 15, 2., auch hier iſt Ewalds Deutung künſtlich); wäre, wenn Abraham kinderlos geblieben wäre, deſſen Erbe geworden; wird endlich zur Brautwerbung für den Sohn ſeines Herrn nach Meſopotamien geſchickt (1 Moſ. 24.) und bewährt ſich auch hier als ein Vorbild frommer und getreuer Diener eines Hauſes.

2) Sohn des Moſes von Zippora (2 Moſ. 18, 4.), deſſen Nachkommenſchaft wir bis in die Zeit Davids kennen (1 Chron. 23, 15; 26, 25.). Pf. Preſſel.

Eligius. Am Anfange der Regierung Chlothars II., im Jahre 588 oder kurz vorher, wurde Eligius zu Chatelat bei Limoges geboren. Das Land auf der linken Seite der Loire, das vordere Aquitanien, war nur zum geringſten Theile von Franken bewohnt und hatte ſeinen römiſch-galliſchen Karakter ziemlich unverſehrt erhalten. Auch die Familie des Eligius (Eucherius und Terrigia waren ſeine Eltern) gehörte der romaniſchen, von Altersher chriſtlichen, freien, grundbeſitzenden Bevölkerung an. Eligius wurde zeitig nach Limoges zu Abbo, einem bewährten Goldſchmied, welcher der königlichen Münzſtätte vorſtand, in die Lehre gegeben. Limoges iſt nämlich ein alter, noch jetzt berühmter Sitz von Goldarbeitern und die Kunſthiſtoriker ſchwanken, ob ſie den Anfang dieſer Induſtrie in altgalliſche oder in römiſche Zeiten zurückverlegen, oder ihn einer byzantiniſchen Kolonie oder doch den Handelsverbindungen mit Konſtantinopel (über Venedig oder längs der Donau) zuſchreiben ſollen. Eligius erlernte die Kunſt ſeines Meiſters und zeichnete ſich unter Andern auch durch leichten und richtigen Gebrauch der Sprache und durch gottesdienſtlichen Eifer aus. Er begab ſich (wahrſcheinlich um das Jahr 610) auf fränkiſchen Boden, in das Land der Seine, und zwar nach Paris ſelbſt, in die Reſidenzſtadt der neuſtriſchen Könige. Er kam, vielleicht mit Empfehlung von Abbo, zu des Königs Schatzmeiſter, Namens Bobbo, wurde deſſen Hausgenoſſe und dienſtwilliger Schützling. Nicht lange nachher geſchah es, daß Chlothar II. ſich einen Stuhl von Gold und Edelſteinen machen laſſen wollte. Es fand ſich Keiner, der den Auftrag des Königs übernahm, bis Bobbo ſich für Eligius das nöthige Material aushändigen ließ. Eligius brachte bald den beſtellten Stuhl zum Könige. Er wurde gelobt und ſollte bezahlt werden, da brachte er noch einen zweiten Stuhl hervor, den er aus dem übriggebliebenen ſorgfältig zuſammengehaltenen Materiale gemacht hatte. Der König erſtaunte über ſeine Kunſt und noch mehr über ſeine Ehrlichkeit. Eligius erhielt mehr Aufträge vom Hofe, welcher nach der Vereinigung des ganzen fränkiſchen Reiches im Jahre 613 eine große Pracht entfaltete. Er erwarb ſich ein großes Vermögen, die allgemeine Achtung und die beſondere Gunſt des Königs, der ihn gerne in ſeiner nächſten Umgebung hatte und auf ſeine Treue um ſo ſicherer baute, je ernſtlicher Eligius ſich geweigert hatte, ihm auf Heiligenreliquien den Eid der Treue zu leiſten. Die Gewiſſenhaftigkeit und fromme Scheu, welche wir an Eligius bemerken, machten ihn empfänglich für eine geiſtliche Erregung, welche durch Columban im Frankenreiche hervorgebracht und um das Jahr 610 aus Burgund und Auſtraſien auch an den neuſtriſchen Hof übergetragen worden war. Es ergriff ihn eine große Sorge um ſein Seelenheil, er beichtete, büßte, betete, hielt ſich endlich für verſichert, daß ſeine Buße Gott angenehm wäre, und begann mit Begeiſterung ein aſcetiſches Leben. Aber er ging nicht in die Einöde, um als Anachoret oder als Mönch zu leben, ſondern er beharrte bei ſeinem Gewerbe, arbeitete fleißig mit ſeinem Geſellen, dem Sachſen Thille, bei aufgeſchlagener Bibel, blieb in Paris und behielt ſeine Stellung in der Nähe des Königs. In der letztern gelang es ihm, unter den vornehmen Franken Genoſſen für ſeine fromme Richtung zu gewinnen. Er machte den Audoenus, der den Segen Columbans empfangen hatte und damals als Page, ſpäter als Geheimſchreiber und Archivar beim Könige weilte, zu ſeinem ergebenſten Freunde und Schüler. Er hatte ſchon ſehr feſten Fuß in Paris gefaßt und ſeine Kunſt, ſeine Frömmigkeit und ſeine Einſicht zur Anerkennung bei Hohen

und Niederen gebracht, als Chlothar ſtarb und deſſen Sohn Dagobert, der ſchon ſeit 622 in Auſtraſien geherrſcht hatte, im Jahre 628 den Thron beſtieg. Dagobert beſchloß die Reihe der kräftigen, aber übereinander ſelbſt herfallenden Merowinger und begann die andere Reihe der thatloſen, ſich ſelbſt entnervenden. Er ſelbſt hatte Kraft und Klugheit genug, um den Mächten zu begegnen, welche das Erbe Chlothars, das große Frankenreich, auseinander zu reißen und der Königsgewalt zu entwinden ſuchten. Aber er verſchwendete den königlichen Schatz und die Abgaben ſeines Volks durch eine glänzende Hofhaltung und durch Prachtbauten und er unterlag der Wolluſt. Eligius, den er in ſeiner Jugend am Hofe ſeines Vaters Chlothar ſchon kennen gelernt hatte, war ihm zunächſt ſeiner Kunſt wegen willkommen. Er hat für den König eine große Menge von Geräthen aus Gold und Edelſteinen und für ihn und den Hof immer neue Schmuckſachen fertigen müſſen. Er gab Veranlaſſung und Anleitung zur Errichtung großer Gebäude und koſtbarer Kunſtdenkmäler, indem er die Prachtliebe des Königs für die Kirche ausbeutete. Dagobert hatte auch in kirchlicher Beziehung Freude an Eligius, denn dieſer verſchaffte dem Hofe wenigſtens den Ruf von Frömmigkeit und Sitte, war anſtatt des Hofes demüthig, enthaltſam und gottesfürchtig und brachte gute, verdienſtliche, ſündentilgende Werke (Almoſen und Stiftungen) in Schwang. Dagobert wird mit dem Könige Salomo verglichen. Eligius iſt hinſichtlich der Bathſeba kein Nathan geweſen, aber er wurde des Königs Rathgeber in den wichtigſten Staatsangelegenheiten. Dagobert kam oft allein mit ihm zuſammen, beſchied ihn oft noch in der Nacht zu ſich und ließ ihn nicht gern von ſeiner Seite. Er gab ihm wichtige Aufträge, ſchickte ihn z. B. nach Britannien, damit er dort Frieden mit dem Könige Judicahill ſchlöße. Eligius brachte den brittiſchen Fürſten mit ſich nach Paris zurück und entledigte ſich aller ſeiner Geſchäfte zur großen Zufriedenheit Dagoberts. Dennoch verſtand er ſich nicht dazu, ein Staatsamt anzunehmen, und behauptete ſeinen außerordentlichen Einfluß als Privatmann. Es ſcheint, als hätte der König mit Umgehung des hohen Adels, der ſeine Spitze im Majordomus hatte, regieren wollen und als hätte ihm der Stand der Freien, welcher ſich an die Kirche lehnte, in der Perſon des Eligius die Hand geboten. Dafür mußte Eligius den Neid und den Haß der Großen des Reiches erfahren, entwand aber ſeinen Feinden die Waffen dadurch, daß er nichts für ſich begehrte, ſondern ſein Vermögen und des Königs Gunſt nur für die Armen und für die Kirche beſaß. Dürftige und Kranke aller Art (wir haben uns darunter beſonders verarmte freie Franken zu denken) kamen in Schaaren und wurden gewöhnlich von des Eligius eigener Hand gewaſchen, bekleidet, geſpeist und beſchenkt. Er gab oft Alles aus, was er hatte, und wenn er mit ſeinen zahlreichen Gäſten zu Tiſche gehen wollte, wurde oft erſt durch den König oder durch reiche Freunde die Nahrung herbeigeſchafft, welche er im feſten Gottvertrauen ruhig erwartet hatte. Dagobert gab ihm die Erlaubniß, die Hingerichteten zu beerdigen und ſeine Diener mußten deshalb immer mit dem Spaten zur Hand ſeyn. Auf Schiffen wurden damals viele Gefangene, vorzüglich Sachſen, nach Paris gebracht, um da als Sklaven verkauft zu werden. Er kaufte 20, 30, 50 auch 100 auf einmal, führte ſie vor den König, ließ ihnen Freibriefe geben und geſtattete ihnen dann, entweder nach Hauſe zurückzukehren, oder bei ihm als Freunde zu bleiben, oder Mönche zu werden. Die Zahl der Mönche mehrte er auf jede Weiſe. Er veranlaßte ſehr viele Perſonen beiderlei Geſchlechts, dieſen Stand zu erwählen; er gründete Mönchs- und Nonnenklöſter und unterſtützte ſie verſchwenderiſch. Zu dieſem Zwecke konnte er auch über die Kaſſe des Königs verfügen. Seine größten Stiftungen ſind Solignac bei Limoges (im Jahre 632), wo bald 150 Mönche verſammelt waren und ein Nonnenkloſter zu Paris, welches 300 Bewohnerinnen zählte. Eligius wanderte oft von Kloſter zu Kloſter, weilte mit der größten Andacht in Luxeuil, der Muſterſtiftung Columbans, und hatte nur das im Sinne, Columbans Werk fortzuſetzen und zunächſt in Neuſtrien durch eine Nachahmung Luxeuils in Solignac einzubürgern. Er gründete und zierte mehrere Kirchen, z. B. die der HH. Paulus und Martialis in Paris und trug viel zum Schmucke der Gräber der Heiligen bei. Auf Koſten des Königs erhielt der h. Martin

von Tours eine glänzende Ruheſtätte und was Eligius für den h. Dionyſius bei Paris erfand und ausführte, hatte damals in Gallien nicht ſeines Gleichen. Aber er war nicht nur um den äußeren Glanz, ſondern auch um die gute Regierung der Kirche beſorgt. Manche Beſetzung von Biſchofsſtühlen in der Zeit Chlothars II. und Dagoberts I. iſt unter ſeinem Einfluſſe geſchehen. Dagobert erklärte es für ein Vorrecht und eine Pflicht der Könige, die Vortrefflichſten und Frömmſten zum Biſchofsamte zu berufen. Dieſe Erklärung wird wohl jenem kleinen aſcetiſchen Kreiſe ihren Urſprung verdanken, welcher nicht ohne des Eligius Zuthun am Hofe entſtanden war. Aus dieſem Kreiſe waren ſchon mehrere ſelbſt Biſchöfe geworden. Eligius nahm ohne dieſe Würde eine wichtige Stelle in der Kirche Frankreichs ein. Es ſcheint, daß er durch den König und zwar auf dem ſynodalen Wege den Unordnungen, welche in Bisthümern und Abteien eingeriſſen waren, zu ſteuern ſuchte und die Häreſie bekämpfte. Sein Name hatte im ganzen Volke einen guten Klang. Man liebte ihn wegen ſeiner ſchrankenloſen und aufopferungsvollen Wohlthätigkeit, man bewunderte ihn wegen ſeiner Kunſtfertigkeit, man pries ihn, weil er als ein Mann aus dem Volke dem Könige nahe ſtand, man ſtaunte ſeine Gottesfurcht und Enthaltſamkeit an und verehrte ſeine Thaten im Namen Gottes gethan. Man ließ es ſich nicht nehmen, daß er wunderbare Heilungen vollbrachte, in die Zukunft ſah und höhere Mächte nach ſeinem Willen lenkte. Er ſelbſt bezeichnete mehrmals Erfolge ſeiner Handlungen als natürlich und wandte in andern Fällen die Ehre des Wunders dieſem oder jenem Heiligen, zuletzt immer dem Heiland, zu. Aber er beſaß auch eine außerordentliche Glaubensſtärke, vermöge welcher er mit der größten Zuverſicht die Hülfe der Heiligen und Gottes ſelbſt in Anſpruch nahm, über den Willen und das Befinden der Menſchen gebot, alle Hinderniſſe, die ſich ihm in den Weg ſtellten, und alle Dämonen ohne Weiteres beſiegen zu müſſen meinte. So fühlte er ſelbſt ſeinen geiſtlichen Beruf immer mehr, legte die prächtigen Hofkleider ab, gürtete ſeinen groben Rock mit einem Stricke und war auch äußerlich ſchon zu einem Volksheiligen geworden, als König Dagobert im Jahre 638 ſtarb und mit der Regentſchaft für den Knaben Chlodwig II. der Sieg der Majoresdomus über die verfaulende Dynaſtie der Merowinger begann. Im Jahre 640 wurde Herchenoald Majordomus, ein Mann, der ſeinen Platz rühmlich ausfüllte, aber kein Freund des Eligius war. Wahrſcheinlich wurden beide Männer durch die Verſchiedenheit ihrer Anſichten von der ſtaatlichen Stellung der fränkiſchen Großen und durch die Verſchiedenheit ihrer Nationalitäten und ihres nationalen Verhältniſſes zur Kirche von einander getrennt. Das Anſehen und die Sinnesart des Eligius wurden in der Reſidenzſtadt läſtig. Da benützte man die Gelegenheit, ihn zu entfernen. Es wurden zwei Bisthümer erledigt, man gab das bedeutendere, nämlich Rouen, dem vornehmen Audoenus und beſchenkte den Eligius mit dem andern, welches die Städte St. Quentin, Tournay, Noyon, eine nicht benannte flandriſche Stadt, Gent und Courtray umfaßte und im Norden unter den noch heidniſchen Franken an der unteren Schelde eine unbeſtimmte Grenze hatte. Eligius wurde gegen ſeinen Willen zum Kleriker geſchoren und erhielt nach einem kurzen Verzuge, den er den Kirchengeſetzen ſchuldig zu ſeyn meinte, mit Audoenus die biſchöfliche Weihe in Rouen am 14. Mai des dritten Jahres der Regierung Chlodwigs II. Er begab ſich in ſeine Diöces und nahm ſeinen Sitz in Noyon, d. h. in der Stadt, welche von den ihm untergegebenen der königlichen Reſidenz am nächſten lag. Seinen Amtspflichten gab er ſich ganz hin und erfüllte ſie ſo eifrig, wie es in jener Zeit unerhört war. Hauptſächlich nahm er ſich der Predigt an. Zu derſelben war er durch ſeine allgemeine Bildung, durch große Menſchenkenntniß, durch Vertrautheit mit dem Weſen des armen fränkiſchen Volkes, durch Gewandtheit und Kraft der Rede, durch Begeiſterung für das leibliche und geiſtige Wohl ſeiner Mitmenſchen, durch fleißiges Leſen der heiligen Schrift und durch genaue Bekanntſchaft mit den kirchlichen Zuſtänden und der kirchlichen Literatur des Landes vorbereitet. Er reiste in allen Städten ſeiner Diöces herum und predigte beinahe täglich. Er fand die ſchon getauften Franken noch ſehr in ihrem nationalen Heidenthume befangen. Sie waren rohe, wüſte, leidenſchaftliche Menſchen und kannten be-

sonders in ihren alten heidnischen Festlichkeiten keine Schranke. Er konnte sie nur mit Mühe in der Kirche versammeln, sie zur Ruhe und Andacht bringen, sie mit der Vorstellung ihrer Hingegebenheit an den Teufel und an die ewige Verdammniß schrecken, sie zur Unterwerfung unter die Kirche, zum Zahlen des Zehnten und zur Darbringung von allerlei Gaben bewegen. Schon dabei mußte er manchmal Hohn, Spott und Drohung erfahren; selbst der niedere Klerus war nicht immer in Uebereinstimmung mit dem strengen, fremden Bischofe. Aber wenn er ihnen ihre wilden Tänze, Gesänge und Gelage wehren wollte, so setzten sie insgesammt »dem Römer« offenen Widerstand entgegen und es half nichts, daß er sie zur Strafe auf Zeit ganz an ihre Dämonen dahingab. Er trug das Evangelium auch zu den nördlichen Bewohnern und Nachbarn seines Sprengels, zu den Flandrern, Antwerpnern, Friesen, Sueven und den andern Barbaren an der Meeresküste. Er mußte auf seiner Missionsreise viel leiden, oft Todesgefahr ausstehen, aber er bewog doch in ziemlich kurzer Zeit eine große Menge Heiden, die Taufe anzunehmen und sich die christlichen Priester gefallen zu lassen. Eine größere Wirksamkeit hat Eligius ausgeübt durch seinen eigenen Lebenswandel, durch seine Sorge für die Armen und Kranken, durch die Bildung seiner nächsten klerikalen Umgebung, durch seine Bemühungen um die Ausbreitung und Verbesserung des Klosterlebens und durch Gründung und Schmückung von Klöstern und Kirchen, für welche er ein eifriger Reliquiengräber wurde. Das Alles hielt übrigens den Eligius nicht ab, sich einen nicht ganz unbedeutenden Einfluß auf den Hof und die fränkische Reichskirche zu erhalten oder neu zu erwerben. Am Hofe vermittelte wahrscheinlich die Gemahlin Chlodwigs, die aus dem frommen England herübergeholte Bathilde, sein wieder häufigeres Erscheinen, was ihn freilich mit den Majores domus von Neustrien und von Austrasien und Burgund keineswegs zu befreunden geeignet war. Aber in kirchlichen Angelegenheiten mußten Hof, Adel und Episcopat den Eligius und seinen Freund Audoenus gewähren lassen. Es wurde im Jahre 644 die Reichssynode von Chalons an der Saone gehalten, wo großer Unfug in der Besetzung und Verwaltung der Bisthümer und Abteien aufgedeckt, gerichtet, bestraft und für die Zukunft mit Strafen bedroht wurde. Die Kanones von Chalons sind insgesammt von der kleinen, strengen Partei, deren Haupt Eligius war, der damit wenig zufriedenen Mehrheit der Bischöfe diktirt worden. Des Eligius Ansehen erhellt aus dem Verfahren gegen den Metropoliten Theodosius von Arles. Dieser hatte viele Kirchengesetze übertreten und fürchtete in Chalons abgesetzt zu werden. Er scheute sich deshalb, die Stadt zu betreten, ließ aber den versammelten Vätern eine Schrift zukommen, in welcher er sich seinem Klerus gegenüber zur Kirchenbuße verpflichtete. Die Synode suspendirte ihn nun als einen Pönitenten von seinem Amte und verkündigte den Beschluß in einem besonderen Schreiben. Das Dekret hatte Eligius in der Provence zur Geltung zu bringen. Mit diesem Auftrage wurde er in die Provence geschickt, wo er überall sehr ehrenvoll aufgenommen worden ist und sich wahrscheinlich auch mit Theodosius zum Vortheil der kirchlichen Auktorität verständigt hat. Wir finden den Eligius ferner auf einer Synode zu Clichy bei Paris (später St. Ouen genannt und noch später mit Paris verbunden), wo im Jahre 952 König Chlodwig II. die Exemtion der Abtei St. Denis aussprach. Die so geehrte Abtei hatte freilich von demselben Könige ganz kurze Zeit vorher eine Beraubung zu erdulden gehabt. Bei einer Hungersnoth nahm Chlodwig die silberne auf Kosten Dagoberts von Eligius gefertigte Decke der Wölbung über dem Grabmale des Dionysius hinweg und ließ das daraus gewonnene Geld den Armen geben. Die ersten Jahre des sechsten Jahrzehnts des siebenten Jahrhunderts brachten der römisch-katholischen Kirche des Abendlandes den Schmerz, den Pabst Martin im monotheletischen Streite vom Kaiser verfolgt, gefangen genommen und verbannt, endlich in der Verbannung sterben zu sehen. Der Pabst hatte sich zeitig auch an die gallischen Bischöfe gewandt und unter Anführung des Eligius und Audoenus hatte sich auch die Mehrzahl für den Pabst und gegen die monotheletische Ketzerei erklärt. Es fehlte nicht viel, das jene Beiden nach Rom zum Konzil geschickt worden wären. Mit Eifer verfolgten sie die Monotheleten in Frankreich.

Es wurde in Orleans eine Synode gehalten (trotz des Scheines, als wollte Audoenus dieſe Synode vor dem Jahre 640 gehalten ſeyn laſſen, müſſen wir ſie wegen des Pabſtes Martin in die Zeit von 650 bis 655 verſetzen) und ein in Autun vorgefundener Ketzer nach vielen vergeblichen Verſuchen von einem Biſchofe Salvius des Irrthums überführt. In Folge deſſen vertrieb ihn eine Stadt nach der andern aus ihren Mauern und er mußte Gallien verlaſſen. Um dieſelbe Zeit wuchs, wie es ſcheint, des Eligius Einfluß am Hofe wieder und Erchenoald ſah ſich zu einer größeren Ueberwachung des Biſchofs veranlaßt. Da ſtarb im Jahr 656 Chlodwig und die dem Eligius ergebene Königin Bathilde regierte im Namen ihres noch ſehr jungen Sohnes Chlothar. Erchenoald ſtand faſt allein im Wege und auch dieſer ſtarb noch im Jahre 656. Eligius, der Beargwohnte, Beaufſichtigte und Geplagte, ſah ſich wieder eingeſetzt in das volle Vertrauen des königlichen Hofes. In dieſer Stellung verblieb er bis zu ſeinem Tode. Dieſer trat am 30. November 658 oder 659 ein. Eligius ſtarb in Noyon, nachdem er ſein baldiges Ende vorhergeſehen und verkündigt, nachdem er für ſeine Gemeinde gebetet, von den Seinen in rührender Weiſe Abſchied genommen und ihnen die Klöſter genannt hatte, in welche ſie ſich nach ſeinem Tode begeben ſollten, im Vertrauen auf den einzigen Heiland, der ihm die Thür des Lebens aufthun und ihn vor dem Fürſten der Finſterniß und vor den Gewalten in der Luft mit ſeiner Rechten ſchützen und in den Ort der Labung einführen ſollte. Die Königin Bathilde erſchien ſogleich am 1. Dezember in Noyon und folgte nach einem von ihr angeordneten Faſten dem Sarge des Eligius, der unter großem Zuſammenfluſſe von Biſchöfen, Geiſtlichen, Mönchen, vornehmen Laien und einer großen Menge Volkes in der Kirche des h. Lupus (ſpäter St. Eligius genannt) beigeſetzt und im Jahre 660 vom Biſchofe Mummolenus in einen Ausbau hinter dem Altare übergetragen wurde. Bald erzählte man ſich Wunder, welche an ſeinem Grabe geſchahen, man ſchrieb ſeinen Reliquien heilende Kräfte zu, verehrte ihn als einen Heiligen und widmete ihm Kirchen. Seine Politik wurde in Neuſtrien fortgeſetzt und ausgebildet von Ebroïn, der aber dadurch, daß er ſelbſt Majordomus wurde, in einen Kampf mit dem hohen Adel des Reiches eintrat, in welchem er erſt moraliſch unterging und dann ſein Leben laſſen mußte. — Quelle iſt einzig und allein die Vita S. Eligii, die ſich ſelbſt dem Audoenus zuſchreibt, aber ſicher in der uns vorliegenden Geſtalt und Ausdehnung nicht von demſelben herrührt. Siehe *d'Achery*, Spicilegium. 2. ed. T. II. p. 76 — 123. In dieſer Lebensbeſchreibung befindet ſich ein Auszug aus ſeinen Predigten; dieſer Auszug exiſtirt auch als Traktat unter dem Titel de rectitudine catholicae conversationis, iſt aber von den Herausgebern der Werke Auguſtins (T. VI. Append. p. 745) als faſt wörtlich aus den Predigten des Cäſarius von Arles entlehnt nachgewieſen worden. Man kann ihn alſo nicht für die kirchlichen Verhältniſſe des nördlichen Frankreichs in der Mitte des ſiebenten Jahrhunderts benützen, wie es Heinrich Rückert in ſeiner Culturgeſchichte gethan hat. Die 16 Predigten, welche man ihm ſonſt zuſchreibt (Bibl. max. patr. T. XII. Lugd. 1677. p. 300—322), ſind wahrſcheinlich aus der Zeit der Karolinger. Ein Brief des Eligius an Deſiderius, Biſchof von Cahors, findet ſich in *Canisii* Antiqu. Lection. ed. Basnage T. I. p. 646.

Albrecht Vogel.

Eliot, John, geb. 1603 oder 1604 in England, begab ſich, nachdem er ſeine Studien zu Cambridge gemacht und eine Zeit lang bei einem, wegen ſeines Uebertrittes zu den Independenten abgeſetzten, nunmehr als Erzieher wirkenden Geiſtlichen, als Lehrer gewirkt hatte, im Jahre 1631 nach Neu-England, unter dem Verſprechen, einer Anzahl Independenten, welche in nächſter Zeit nach Neu-England überzuſiedeln beabſichtigten, nach deren Eintreffen als Seelſorger in der von ihnen gemeinſam gegründeten Niederlaſſung zu dienen. Nachdem er die Zwiſchenzeit bis zu dem Eintreffen dieſer Geſinnungsgenoſſen dadurch ausgekauft hatte, daß er vorläufig in die Stelle eines nach England verreiſenden Geiſtlichen bis zu deſſen Rückkehr eintrat, zog er nach Ankunft ſeiner Freunde mit ihnen nach Roxbury. Hier wirkte er mit raſtloſem Eifer bei mächtigen Schwierigkeiten, die durch äußere wie innere Umſtände geboten wurden, unter großem

Segen, aber wie sehr auch seine Kraft durch sein Amt in Anspruch genommen wurde, so fühlte er sich doch nicht befriedigt, sondern es erwachte in ihm das Verlangen, auch den heidnischen Indianern der Umgegend das Evangelium zu verkünden, und dieses Verlangen wurde bei ihm immer lebhafter und mächtiger, bis er unter schwerem Kampf davon bewältigt zu dem Entschlusse kam, auch den Heiden dienen zu wollen. Er ließ sich nun aber keineswegs von seinem Eifer hinreißen, sondern in bewunderungswürdiger Nüchternheit und Geduld suchte er sich zuvor zu der neuen Wirksamkeit zu befähigen, indem er sich an das Erlernen der schwierigen Indianersprache begab, während er seinem Amte an seiner Gemeinde zugleich nicht den geringsten Abbruch that. So war das Jahr 1646 herangekommen, ehe er sich für befähigt hielt, den Indianern das Evangelium anzutragen; am 28. Okt. dieses Jahres begab er sich in Begleitung einiger Freunde zu der nächsten Horde. Seine erste Verkündigung des Wortes vom Heil machte sofort einen gewaltigen Eindruck; wiederholte Besuche verstärkten diesen; sämmtliche Kinder der Horde wurden ihm im December zum Unterricht angeboten, und Erwachsene wünschten unter seine Seelsorge zu treten. Mit seinem praktischen Blicke erkannte er bald, daß es zur Förderung des Christenthums unter ihnen durchaus nothwendig sey, sie von dem schweifenden Leben zu entwöhnen und in feste Ansiedelungen zu sammeln, und obwohl er die Schwierigkeiten erkannte und ermaß, welche bei den Indianern im Wege lagen, so ließ er sich dadurch doch nicht abschrecken, die Sache rüstig in Angriff zu nehmen. Unter seiner persönlichen Anleitung und Bethätigung wurde ein Platz zum Wohnort abgemessen und in überraschender Schnelle mit Häusern bebaut. Nonanetum-Wonne wurde diese erste feste Niederlassung benannt. Unermüdlich den größten Mühseligkeiten trotzend, alle Hindernisse kühn angreifend und siegreich bewältigend, ging er mit seiner Wirksamkeit in immer weitere Kreise voran, und bis zum Jahre 1674 hatten sich unter seiner Obhut 14 kleinere oder größere Ortschaften gebildet, in welchen das Gemeindeleben nach der von ihm vorgeschlagenen Verfassung geordnet war. Bei alle der Arbeit, die ihm aus dieser Wirksamkeit erwuchs, wußte er doch auch seiner Gemeinde zu Roxbury zu dienen, die ihn seines Amtes nicht entlassen wollte, und zugleich eine Uebersetzung der heil. Schrift und anderer guter Bücher für seine Indianer in ihre Sprache anzufertigen. Lange Zeit bestritt er auch alle Kosten, die mit seiner Wirksamkeit verbunden waren, aus eigenen Mitteln, später aber fand er Geldunterstützung, namentlich in England, und so wurde es ihm ermöglicht, im Jahre 1661 zunächst seine Uebersetzung des Neuen Testamentes im Druck erscheinen zu lassen. Das Jahr 1674 traf Eliot mit einem harten Schlage. Der Häuptling eines unbekehrten Stammes, geschworner Feind des Christenthums und der englischen Ansiedler, fing an mit Feuer und Schwert über die Eliotischen Niederlassungen hereinzubrechen und vernichtete sie sämmtlich. Der Häuptling verlor zwar in diesem Kriege sein Leben, und es ward dadurch Friede, allein es war durch den Krieg nicht bloß äußerlich harter Schaden angerichtet, die bekehrten Indianer waren nicht nur zerstreut, sondern viele derselben waren auch abgefallen, und da Eliot seinen Indianern den Rath gegeben hatte, den Engländern nicht zu Hülfe zu kommen, als sie angegriffen waren, weil er gehofft hatte, so sein Volk vor dem blutdürstigen Häuptling zu decken, so galt er mit den Seinen auch noch als Verräther. Aber wie hart Eliot auch betroffen war, er brach nicht zusammen, sondern, obwohl ein Greis, setzte er die ihm gebliebene Kraft noch einmal freudig ein, und es gelang ihm, den Schaden in großem Maße wieder auszugleichen. Endlich schwächer werdend fand er in Roxbury die nachgesuchte Entlassung, um das Uebrige seiner Kraft den Indianern widmen zu können; sehr erschüttert wurde er durch den im Jahre 1686 erfolgten Tod seiner ihm gleichgesinnten und gleich gearteten Frau. Allmälig kam es dahin, daß er das Haus und das Lager hüten mußte, aber auch da noch konnte er nicht ruhen, sondern er erbat sich einen blinden Negerknaben, eines Sclaven Sohn, und diesen unterwies er in dem Wege des Heils, wobei er ihm die Bibelsprüche so lange vorsagte, bis er sie inne hatte. Nach schwerem Todeskampf entschlief er zu Anfang des Jahres 1690. Quelle: The life and death of the renowned Mr. John

Eliot, who was the first preacher of the Gospel to the Indians in America, written by Cotton Mather. 1691. Eine ſelbſtſtändige Bearbeitung: Johann Eliot und die Familie Mayhew, die Apoſtel der Indianer, von Joh. Hartwig Brauer, in deſſen Beiträgen zur Geſchichte der Heidenbekehrung. Erſter Beitrag. 2. Aufl. 1847. Brauer.

Elipandus, ſ. Adoptianismus.

Eliſa (אֱלִישָׁע, Ἐλισσαῖος, Elisaeus), Prophet im Reiche Iſrael, wo er unter den Königen Joram (ſeit 896 v. Chr.) bis Joas ſeit 840 v. Chr. mindeſtens ein halbes Jahrh. lang wirkte. Er war der Sohn Saphats aus Abelmechola, und wurde von Elias vom Pfluge weg zum Prophetenamte berufen, indem derſelbe ſeinen Mantel über ihn warf (1 Kön. 19.). Eliſa bat ſich nur ſo viel Zeit aus, ſeinen Vater und ſeine Mutter noch einmal zu küſſen, dann folgte er dem Propheten. Vor der Entrückung des Elias, deren Zeuge er ſeyn durfte, erflehte er ſich von dem Meiſter, gleichſam als deſſen erſtgeborner Sohn, ein doppeltes Erbtheil ſeines Geiſtes (2 Kön. 2.). Der dem Elias entfallene Mantel bahnt ihm einen trockenen Weg durch den Jordan, und die Prophetenſchüler von Jericho erkennen ihn willig als ihren Meiſter an. In ſeinem Leben ſtellt die h. Urkunde (2 Kön. 2—13,) uns eine noch weit größere Häufung von Wundern dar als in dem Leben ſeines Vorgängers Elias (ſ. d. Art.). In Jericho macht er durch hineingeworfenes Salz das Waſſer einer bittern Quelle genießbar. In der Nähe des abgöttiſchen Bethel verhöhnen ihn 42 Knaben durch den ſpottenden Zuruf: „Kahlkopf! fahre auf!“ (nämlich wie Elias); der Prophet flucht ihnen im Namen Jehova's und die Knaben werden ſämmtlich von zwei Bären, die aus dem Walde hervorbrechen, zerriſſen. Während eines Krieges der verbündeten Könige von Juda (Joſaphat) und Iſrael (Joram) gegen Moab erquickt er das verſchmachtende Kriegsheer jener in der dürren Wüſte durch Herbeiführung eines Regenguſſes. Einer verſchuldeten Prophetenwittwe hilft er durch wunderbare Vermehrung ihres kleinen Vorraths von Oel aus ihrer Noth; einer gaſtlichen Sunamitin verheißt er einen Sohn und erweckt ihn ſpäter vom Tode; bei einer Theuerung macht er den Prophetenſchülern durch eine Handvoll Mehl bittere Kolequinten genießbar und ſpeist mit 20 Gerſtenbroden eine Menge Volks; den Syrer Naeman, Benhadads Feldhauptmann, heilt er vom Ausſatze und beſtraft ſeinen heuchleriſchen, geldgierigen Diener Gehaſi mit derſelben Krankheit, von der er jenen geheilt; einem Prophetenſchüler, dem ein geliehenes Beil in den Jordan gefallen war, hilft er, indem er das Beil aus der Tiefe aufſteigen nnd auf dem Waſſer ſchwimmen läßt. Dem Könige Joram von Iſrael verkündet er Benhadads geheime Anſchläge; dieſer ſchickt eine große Heeresmacht nach Dothan, um den Propeten zu fangen; Eliſa's Diener will ſchon verzagen, doch der Prophet tröſtet ihn mit der Verſicherung: „Derer, die bei uns ſind, iſt mehr, denn Derer, die bei ihnen ſind;“ auf ſein Gebet öffnet Jehovah dem Knaben die Augen, und ſiehe, da war der ganze Berg voll feuriger Wagen und Roſſe um Eliſa her; des Propheten Gebet ſchlägt dann die Feinde mit Blindheit, er ſelbſt führt ſie nach Samaria, heilt, beſchützt, ſpeist und entläßt ſie in Frieden. Aber Benhadad iſt damit nicht befriedigt, er belagert Samaria; eine entſetzliche Hungersnoth tritt ein; Joram, der den Propheten als die Urſache der Belagerung anſieht, gibt den Befehl, ihn zu tödten, bereut aber ſogleich ſeine Uebereilung; Eliſa verkündet ihm ſchon für den nächſten Tag unerhörte Wohlfeilheit; ein Ritter aus der Umgebung des Königs meint zwar, das ſey unmöglich, ſelbſt wenn Jehovah Fenſter am Himmel mache; Eliſa erwidert ihm, daß er es ſehen, aber nicht davon genießen werde; in der nächſten Nacht ziehen die Belagerer, von Jehovah geſchreckt und durch ein herannahendes ägyptiſches Heer bedroht, mit Zurücklaſſung des ganzen Lagers eiligſt von dannen; des Propheten Weiſſagung erfüllt ſich, der ungläubige Ritter wird im Gedränge erdrückt. Mit Thränen im Auge verkündet er dem ſyriſchen Hauptmann Haſael ſeine bevorſtehende Thronbeſteigung, denn er gedachte alle der Noth, die dieſer, von Jehovah zum Rächer über Iſrael beſtellt, ſeinem Volke bringen werde; dann läßt er den iſraelitiſchen Feldhauptmann Jehu zum Könige und Ausrichter des göttlichen Strafgerichtes über Ahabs Haus ſalben. Unter Jehu's

Regierung ſcheint Eliſa, von öffentlicher Wirkſamkeit zurückgezogen, mehr ſtill im Kreiſe ſeiner Schüler gelehrt und gewirkt zu haben. Jehu's Sohn, Joas, ſchließt ſich ihm, ohne jedoch vom Kälberdienſt zu laſſen, mit vertrauensvoller Pietät an. Unter ihm ſtarb Eliſa, nachdem er dem Könige ſymboliſch dreimaligen Sieg über die Syrer verkündet hatte. Joas, von tiefem Schmerz über den Verluſt ergriffen, ruft ihm nach: „Mein Vater! mein Vater! Wagen Iſraels und ſeine Reuter.“ Noch im Grabe geſchieht ein Wunder an ſeinem Leichnam; ein Todter, der zufällig in das Grab geworfen mit ſeinen Gebeinen in Berührung kam, wird dadurch in's Leben zurückgerufen.

In Beziehung auf die Häufung der Wunder im Leben des Eliſa gilt daſſelbe, was oben bereits bei Elias darüber geſagt worden iſt. Hier ſind noch zwei Punkte zu erwähnen, einerſeits die Gleichartigkeit etlicher dieſer Wunder mit den von Elias verrichteten, die ſie als eine nur wenig modificirte Copie der letztern erſcheinen läßt, — und andererſeits der gegenſätzliche Karakter, den die meiſten Wunder des Eliſa im Verhältniß zu denen des Elias an ſich tragen. Eliſa's Wunder ſind meiſtens helfender und heilender Art, die des Elias dagegen meiſtens Aeußerungen richterlich ſtrafenden Zornes. Der Gegenſatz iſt indeß kein durchgreifender. Wie in dem Verhältniſſe des Elias zur Wittwe von Zarpath auch die helfende und heilende Seite des Prophetenamtes vertreten iſt, ſo tritt auch die richterlich ſtrafende Seite bei Eliſa an Gehaſi, dem Ritter Jorams und den höhnenden Knaben von Bethel hervor. Daß aber in Elias die herbe, rückſichtsloſe Strenge, in Eliſa die erbarmende Milde vorherrſcht, erklärt ſich theils aus dem verſchiedenen Karakter der beiden Propheten (Elias und Eliſa ergänzen ſich in ähnlicher Weiſe wie auf anderm Gebiete Moſes und Joſua, David und Salomo), theils aus der mehrfach veränderten Situation des Staats- und Volkslebens in Iſrael mit der Eliſa's Wirkſamkeit es zu thun hatte. Wenn aber zweimal im Leben des Eliſa ſich eine Wunderwirkung findet (die Mehrung des Oels und die Todtenerweckung), die unter theilweiſe ähnlicher Situation auch ſchon bei Elias vorgekommen war, ſo hat dies offenbar die Bedeutung, es zum Bewußtſeyn zu bringen, daß Eliſa ein Fortſetzer des Berufes ſeines Meiſters, ein zweiter Elias, ſey (ähnlich wie Joſua durch die Trockenlegung des Jordans, — und auch Elias ſelbſt durch das analoge Wunder — als zweiter Moſes dargeſtellt werden ſoll). So weit ſtimmen wir mit der mythiſchen Auffaſſung überein; aber wir meinen, daß nicht bloß die Mythe, ſondern auch die Geſchichte ſinnvolle Gedanken und bedeutſame Wiederholungen ſchaffen könne. **Kurtz.**

Eliſabeth (אֱלִישֶׁבַע Sept. Ἐλισαβέθ, Vulg. Elisabeth, R. T. Ἐλισάβετ, die bei Gott ſchwört, ächte Gottesverehrerin). 1) Gattin des Hoheprieſters Aaron, 2 Moſ. 6, 23. 2) Gattin des Prieſters Zacharias und Mutter Johannes des Täufers, Luk. 1, 5. 7. 13. 24. 40. 41. 57. Sie war wie levitiſch ſo auch von Herzen fromm und gottergeben, was ſich aus der Erzählung in allen von ihr erwähnten Zügen zu erkennen gibt, und wird mit Recht zu den heiligen Frauen der Bibel gezählt. Sie wird Luk. 1, 36. eine Verwandte der Maria genannt. In Beziehung auf dieſe Verwandtſchaft laſſen ſich mehrere Fälle denken. Abzuweiſen iſt vor Allem die ſchon von dem Manichäer Fauſtus geäußerte Anſicht, es habe demnach Maria aus dem Geſchlechte Levi abgeſtammt; der Engel bezeichnet ſie V. 32. ausdrücklich als eine Nachkommin Davids. Da Ehen zwiſchen Angehörigen verſchiedener Stämme nur dann unterſagt waren, wenn in Ermanglung von Söhnen die Töchter das väterliche Erbgut in Beſitz nahmen; ſo kann entweder gedacht werden, daß die Mutter Eliſabeths — denn ihr Vater war nach Luk. 1, 5. ohne Zweifel Prieſter, — aus dem Geſchlechte Davids oder die Mutter der Maria aus dem Geſchlechte Aarons war. Die erſtere Anſicht hat mehr für ſich (vgl. Heß, Leben Jeſu 1, 17.). Mit der ächten Frömmigkeit verband ſich bei ihr auch große Lebensweisheit, weßhalb die jüngere Maria ſich ſo vertrauensvoll in ihrer eigenthümlichen Lage an ſie wenden konnte. Sie war auch die erſte Perſon, welche den Anbruch des Neuen Bundes mit Beſtimmtheit erkannte, und Maria als die Mutter des Weltheilandes begrüßte, Luk. 1, 43. **Baihinger.**

Elisabeth, die Heilige, eine Tochter des Königes Andreas (II.) von Ungarn, und Gertruds von Meran, im Jahre 1207 zu Preßburg geboren, ward schon in ihrem vierten Jahre zur Gemahlin des, damals 10jährigen Ludwig von Thüringen bestimmt, mit ihm auf der Wartburg bei Eisenach verlobt und gemeinschaftlich erzogen unter den Augen des Landgrafen Hermann I. und seiner Gemahlin Sophie von Bayern. Ein anmuthreiches Kind, entfaltete sie frühe an jener Stätte, die schon zuvor der berühmte Sitz ritterlicher Kunst und weltlicher Minnedichtung gewesen war, auch den tiefen Zug inniger und aufopferungswilliger Frömmigkeit, der aus ihrem ganzen kurzen Leben und mannigfachen Leiden über das ganze Mittelalter hin leuchtet. Zu dieser ernsten Gemüthsrichtung trug nicht wenig die Botschaft aus der Heimath von der Ermordung ihrer noch jungen Mutter bei. Sie kniete fleißig vor dem Altar der Schloßkapelle hin, legte die goldene Krone, die sie zu tragen pflegte, vor dem Bilde des Gekreuzigten nieder, theilte alles Geld, das sie zum Geschenke bekam, und Speisen, deren sie habhaft werden konnte, unter die Armen und Hungernden aus, übte sich in Entbehrungen und im Umgange mit geringen Leuten, und wurde in alle dem durch das Mißfallen der Landgräfin und den Spott des Hofgesindes nicht gestört, sondern befestigt und gesteigert. Der junge Landgraf blieb ihr treu und feierte im Jahre 1221 (nach Andern schon 1220) seine Vermählung auf der Wartburg. Elisabeth wird in Chroniken und Liedern als „vollkommen an dem Leibe, braun von Angesicht und schön, schwarz von Haaren, schlank in der Gestalt, ernst im Wandel, züchtig in den Sitten“ geschildert. Ihrem Gemahl widmete sie einen zärtlichen Gehorsam in allen Stücken, ohne von ihm an ihren geistlichen Uebungen gehindert zu seyn. Allnächtlich verließ sie während seines Schlafes das gemeinschaftliche Lager, um daneben betend hinzuknieen. Wenn sie ihn auf seinen größeren Reisen nicht, wie sie sonst pflegte, begleiten konnte, legte sie die kostbaren Kleider und vornehmen Zierden ab und hüllte sich in geringen und rauhen Stoff, ging aber dann dem Heimkehrenden in fürstlichem Gewand entgegen. Gegen sich selbst immer strenger, suchte sie durch Nachtwachen das Fleisch zu tödten, versagte sich den Genuß der feinern Speisen, trug auf bloßem Leib ein härenes Hemd, gab sich Geißelhiebe auf den nackten Rücken je am Freitag und während der Fastenwochen, zuletzt jede Nacht, um dem für sie gegeißelten Heiland einige Vergeltung anzubieten. Daneben war sie unverdrossen und erfinderisch in der Sorge für die Armen, auch in persönlicher Pflege der Kranken, und stand mit besonderer Theilnahme den Wöchnerinnen bei, übte Pathentreue an den Neugeborenen, wartete der Sterbenden, wachte bei den Todten und begleitete den Geringsten im Volke zu seinem Begräbniß. Sie selbst und ihre Edeldamen und Kammerfrauen arbeiteten für die Bekleidung der Armuth. Sie suchte jeden Tag mit ihren Gaben die Nothleidenden in der nahen Stadt und deren Umgegend auf, und die Sage von der Verwandlung solcher Speisen und Kleider, die sie den Schloßberg hinabtrug, in Rosen, als der Gemahl ihr begegnend fragte, was sie unter dem Mantel berge, ist in verschiedener Ausschmückung und Deutung, auch mit einer Nothlüge der Heiligen, sie trage Blumen zu einem Kranz, allenthalben verbreitet. Am Abhange der Wartburg erbaute sie mit Gutheißung des Landgrafen ein Hospital, um darin besonders Aussätzige verpflegen zu lassen und an dieser Pflege selbst Theil zu nehmen. In dem Hungerjahre von 1226 verdoppelten sich noch die Sorgen und Mühen, die Spenden und Stiftungen ihrer barmherzigen Nächstenliebe, und gründete sie damals auch ein Pflegehaus für arme verwahrloste Kinder. Die geistliche und leibliche Uebung ihrer Frömmigkeit stand unter dem Einfluß ihres strengen Beichtvaters, des durch seine Ketzerverfolgungen berüchtigten Weltpriesters Konrad von Marburg, der ihr zwölf Regeln christlicher Zucht vorschrieb und sie nicht selten eigenhändig schlug. So währte ihr Ehestand bis zum Jahre 1227, wo Landgraf Ludwig auf dem Kreuzzuge Kaiser Friedrich's II. in Unteritalien starb. Ihr Wittwenstand, der wenig über vier Jahre bis zu ihrem am 19. November 1231 erfolgten Tod umfaßt, war eine Reihe von schweren unverschuldeten Leiden und großen selbstauferlegten Buß- und Liebeswerken. Vier Kinder, darunter einen

Sohn, hatte ſie dem Landgrafen geboren. Aber ſammt ihren Kindern wurde ſie von dem rohen Heinrich Raspe, Ludwigs Bruder, aus der Wartburg verwieſen und ſeinem Gebot gemäß auch von den Einwohnern Eiſenachs verſtoßen. Sie wanderte hülflos umher und fand erſt bei ihrer Muhme, der Aebtiſſin von Kitzingen, eine Zuflucht und durch den Biſchof von Bamberg eine ruhige Wohnſtätte auf dem Schloſſe Botenſtein. Bei der Beiſetzung der Leiche Ludwigs im Kloſter Reinhardsbronn erkannte jedoch und bereute Heinrich Raspe ſein ihr angethanes Unrecht und lud ſie wieder zur Wartburg ein. Sie aber verweilte daſelbſt nicht lange, ſondern erbat ſich von ihrem Schwager das Schloß Marburg an der Lahn ſammt deſſen Gebiet und Einkommen, bewohnte zuerſt eine kümmerliche Hütte in dem nahen Dorfe Wehrda, dann ein hölzernes kleines Haus neben dem Franziskanerkloſter und brachte ihre Zeit mit Beten und Arbeiten hin, das Beten unter den härteſten Selbſtpeinigungen, aber bei ſtets heiterem Gemüthe, das Arbeiten mit der Pflege der eckelhafteſten Krankheiten, ſo daß ſie die Wunden und Geſchwüre der Leidenden ſogar küßte, verbunden. Mit 5000 Mark Silbers erbaute ſie ein Hoſpital und Armenhaus, weihte es dem heiligen Franz, übergab es mit der anliegenden Kapelle den Franziskanern, und beſchloß daſelbſt unter der quälenden aber gerne geduldeten Aufſicht und Leitung Konrads, nach vierzehntägiger Krankheit, ihr ſchönes Leben, das auch unter den Verzerrungen der mittelalterlichen Aſceſe und bei Verirrungen, wie z. B. wenn ſie Gott bitten konnte um Gleichgültigkeit gegen ihre Kinder, damit ſie ſich den Fremden in ihrer Noth ungetheilt hingäbe, durch ihre innige Milde, thatkräftige Liebe und gleichmüthige Treue für alle Jahrhunderte den Stempel der Verklärung trägt. Daß ſie in den Orden des heil. Franz getreten ſey, iſt nicht zu erweiſen; ebenſowenig, daß ſie von ihm ſeinen Mantel zum Andenken erhalten habe; aber ihre Frömmigkeit war von derſelben Art, Quelle und Richtung wie diejenige ihres berühmten ſüdlichen Zeitgenoſſen, und in Manchem naturgemäßer, weil ſie ein Weib war. Schon im Jahre 1235 ſprach Gregor IX. ſie in Perugia heilig, und legte Landgraf Konrad von Thüringen im Thale zu Marburg den Grundſtein der herrlichen Kirche, die ihren Namen führt und ihr koſtbares Grabmal umſchließt, während nach der Reformation ihre Gebeine von Philipp dem Großmüthigen zur Steuerung des Aberglaubens herausgenommen und ſpäter durch Vermittelung der Deutſchherren nach allen Gegenden der katholiſchen Welt als Heiligthümer in Kirchen und Klöſter verſendet, ihr Haupt in der Eliſabethkirche zu Breslau aufbewahrt wurde. — Die Quellenſchriften ſind in der Allgem. Encyklopädie von Erſch und Gruber unter dem Art. St. Eliſabeth III. und in Böhringer's Kirchengeſchichte in Biographieen II. 2. zuſammengeſtellt. Die umfaſſendſten und anſprechendſten neueren Darſtellungen ſind von Juſti, Eliſabeth die Heilige, 2. Aufl. *Montalembert*, Histoire de Sainte Elisabeth de Hongrie. 2 Theile. Merz, Eliſabetha von Ungarn, im 1. Theil ſeiner Chriſtlichen Frauenbilder. Böhringer a. a. O. Simon, Ludwig IV. Landgraf von Thüringen und Heſſen und ſeine Gemahlin die heil. Eliſabeth von Ungarn. Grüneiſen.

Eliſabeth Barton, ſ. Barton.

Eliſabeth, Albertine, Pfalzgräfin, geboren den 26. Dez. 1618 zu Heidelberg, geſtorben den 11. Febr. 1680 als Aebtiſſin zu Herford in Weſtphalen, war eine der ausgezeichnetſten Frauen ihrer und aller Zeiten und ſtand als ſolche mit den edelſten und bedeutendſten Männern ihrer Zeit, mit Carteſius, Mallebranche und Leibnitz, mit Gichtel, Labadie und Penn in Verbindung. Mit ihren Zeitgenoſſen, der Labadiſtin Anna Maria von Schürmann (ſ. d. Art.) und mit der Königin Chriſtine von Schweden bildet ſie ein durch Geiſt und Gelehrſamkeit ausgezeichnetes Kleeblatt von Frauen, wie es kaum ein zweites gegeben hat.

Eliſabeth war die älteſte Tochter des unglücklichen Kurfürſten Friedrich V. von der Pfalz und Königs von Böhmen und der gebildeten Eliſabeth Stuart, der Tochter Königs Jakob I. von Großbritannien und Irland. Ihre Jugend verlebte ſie in ſtiller Zurückgezogenheit bei ihren Eltern, welche unter dem Schutze der Generalſtaaten der vereinigten

Niederlande im Haag und am Rheine bei Utrecht einen kleinen Hof hielten, um welchen sich ein auserwählter Kreis der edelsten Männer sammelte. So erlernte die erblühende Jungfrau nach damals häufigerer Sitte sechs fremde Sprachen, namentlich die klassischen, und erbat sich von dem berühmtesten Philosophen seiner Zeit, Renatus Cartesius, Unterricht in der Mathematik und Philosophie; sie blieb Zeitlebens seine treue Schülerin, welche häufig von ihm Briefe erhielt (erschienen 1663 in Cartesius Briefwechsel); sie war die Erste, welche an dem damals noch wenig gebildeten brandenburgischen Hofe in Berlin Cartesius Namen bekannt machte. Das Band ihrer Freundschaft mit der berühmten, elf Jahre älteren Schürmann in Utrecht, waren auch nicht eitle Dinge, sondern die gemeinsame Liebe zu den Wissenschaften, welchen Elisabeth ihr Leben zu weihen beschlossen hatte, nachdem sie die Ehe mit dem Könige Ladislaus von Polen ausgeschlagen hatte, weil sie nicht katholisch werden wollte.

In ihrer Familie erlebte sie vielfache Unglücks- und Todesfälle, wozu insbesondere auch die Hinrichtung ihres Oheims Karl I. von England (1648) gehört; die unglückliche Ehe ihres Bruders, Karl Ludwig von der Pfalz, zwang sie 1662, nach zwölfjährigem Aufenthalte in Heidelberg, dem unter ihrer Mitwirkung wiederhergestellten Musensitze, nach Cassel zu ihrer Verwandten, der frommen Landgräfin Hedwig Sophie, der Schwester des großen Kurfürsten von Brandenburg, zu gehen, darauf wurde sie 1667 Aebtissin des reichsfreien adeligen weiblichen Stiftes zu Herford, wo sie die letzten 13 Jahre ihres Lebens zubrachte.

In dieser schönen, unabhängigen Stellung ward Elisabeth, dem Drange ihres Herzens und Geistes folgend, eine gesegnete und segensreiche Fürstin, ausgezeichnet durch Treue in ihrer Pflichterfüllung, durch edle Bescheidenheit, stille Wohlthätigkeit und offene Gastlichkeit für alle um ihres Gewissens willen Bedrängten. „Mein Haus und mein Herz," schrieb sie 1677 an den Quäcker Penn, „werden denen immer offen stehen, die Gott lieben." Als ihre Freundin Schürmann 1670 sie um Aufnahme der in Amsterdam bedrängten separatistischen Gemeinde Labadie's in ihr Gebiet bat, war es ihr eine Freude, denselben zwei Jahre lang eine Zuflucht gewähren zu können, bis die gemessensten Befehle des Reichskammergerichtes die Ausweisung dieser im Normaljahre 1624 in Herford nicht vorhandenen schwärmerischen Gemeinde als Sektirer, Wiedertäufer und Quäcker anordnete und dieselbe dem zu Folge, ohne den Erfolg der Bemühungen Elisabeths für sie in Berlin abzuwarten, 1672 nach Altona abzog. Die innige Frömmigkeit dieser ersten freien und abgesonderten Gemeinde in Deutschland, und besonders der Schürmann und Labadie's (s. d. Art.), machten auf die bis dahin mehr philosophisch als religiös angeregte Prinzessin einen tiefen Eindruck. Mehr als einmal pries sie sich glücklich, daß Gott sie vor Andern gleichsam zur Wirthin und Beschützerin seiner aus ächten Gläubigen gesammelten Gemeinde ausersehen habe; und nach einer Krankheit erklärte sie aus eigener Erfahrung Labadie und die andern Prediger für wahre und von Gott gelehrte Diener Christi. Auf die Labadisten, von welchen nur wenige Reste an Elisabeths Hofe zurückblieben, folgten 1676 die Quäcker, welche damals ihre alte Verbindung (seit 1659) mit ihr lebhaft erneuerten. Ihre ersten Gründer und wichtigsten Führer, Georg Fox, Georg Keith, Robert Barclay und Wilhelm Penn und deren Frauen traten mit ihr in persönlichen Verkehr und briefliche Verbindung und fanden bei ihr die herzlichste, christbrüderliche Aufnahme und durften in ihrem Stifte ungestört ihre Versammlungen halten. Ja sie äußerte sogar gegen Penn, indem sie sich seiner Fürbitte empfahl: „Das Evangelium ist ursprünglich aus England nach Deutschland gebracht worden und auch heute ist es der Fall!" Penn vergalt ihr ihre fürstliche Freundlichkeit durch die ernstlichsten Ermahnungen zum völligen Durchbruche, setzte ihr aber auch zwei Jahre nach ihrem Tode in der zweiten Ausgabe seiner Schrift: Kein Kreuz, keine Krone, ein schönes Denkmal ihrer Frömmigkeit und Tugend. Sie starb 61 Jahre alt von ihren Unterthanen ebenso beklagt wie geliebt, eine christliche Weise und eine weise Christin, deren Andenken noch heute in Ehren steht. (Vgl. G. E. Guhrauer,

Pfalzgräfin Eliſabeth bei Rhein, Aebtiſſin zu Herford in Raumers hiſtoriſchem Taſchenbuch 1851 und M. Goebel, Geſchichte des chriſtlichen Lebens in der rhein.-weſtphäl. evang. Kirche. Bd. II. Koblenz 1852. §. 9. und 11. und die in dieſen beiden Monographieen angeführten weiteren Quellen.) M. Goebel.

Eliſabeth von England, ſ. Engliſche Reformation.

Eliſaeus (eig. Egiſè), ausgezeichneter armeniſcher Hiſtoriker und Theolog des 5. Jahrh., machte ſeine Studien unter Sahak (Iſaak) und Mèſrop, trat dann in die Dienſte des Fürſten der Mamikunir, Wartan, deſſen Sekretär er ward, und erhielt ſpäter das Bisthum Amatunik. Als fürſtlicher Sekretär ſammelte er, da ſein Herr Oberbefehlshaber der armeniſchen Truppen gegen die das Chriſtenthum bedrohenden Perſer unter Jeſdedſchird II. war, die Materialien zur Geſchichte jenes Glaubenskrieges, den er ſehr geſchickt dargeſtellt hat (armen. gedruckt zu Conſtantinopel 1764 und 1823, in Moskau 1787, in Venedig 1828; engliſch the history of Vartan translated by C. F. Neumann, London 1830. 4., ital. von Capeletti, Venedig 1840, franzöſ. Paris 1844.). Als Biſchof wohnte er der berühmten Synode von Artaſchat im Jahr 449 bei, welche die vom Parſismus drohenden Gefahren des Chriſtenthums berieth. Seiner theologiſchen Thätigkeit verdanken wir verſchiedene exegetiſche, homiletiſche und aſcetiſche Werke; Commentare über die Bücher Joſua und der Richter (der über die Geneſis ſcheint verloren), über das Vaterunſer; geiſtliche Reden über die Geſchichte Jeſu, über ſeine Paruſie und das jüngſte Gericht, über die Apoſtel und eine Rede an die Mönche (dieſe ſchon in der Geſchichte Wartans, Vened. 1828 mitabgedruckt); endlich eine Bearbeitung der Canones. Dieſe theolog. Schriften finden ſich mit ſeinen hiſtoriſchen in der Geſammtausgabe ſeiner Werke, Venedig 1838, worin jedoch zwei unter ſeinem Namen überlieferte, indeß unächte Reden ausgelaſſen ſind. Die Geſchichte Wartans enthält übrigens auch manche theologiſche Stücke; noch ungedruckt iſt eine noch in keiner vollſtändigen Handſchrift aufgefundene Rede über die Seelen oder die Geiſter. Die Hauptſtärke des Eliſäus liegt in ſeinem hiſtoriſchen Werke, als theologiſcher Schriftſteller muß er vor weit bedeutenderen Zeitgenoſſen ſehr zurücktreten. R. Goſche.

Elkeſaiten (Elkeſäer), eine Fraction des Judenchriſtenthums, genauer des gnoſtiſch gefärbten Judenchriſtenthums. Ueber dieſelben haben wir die ausführlichſten Nachrichten bei Epiphanius, der freilich Haer. LIII., wo er von ihnen unter dem Namen Sampſäer (Σαμψαῖοι) handelt, nur kurz berichtet, aber bei andern Gelegenheiten (Haer. XIX. XXX.), wo er von ihrem vermeintlichen Stifter Elxai redet, ausgebreitetere Notizen beibringt, die jedoch zum Theil an Dunkelheit und Verwirrung leiden, zum Theil, als dem damaligen Zuſtande der Sekte entnommen, nicht dazu dienen können, ihren früheren, zu Epiphanius Zeit ſchon mannigfach modificirten Beſtand zu ermitteln. Theodorets Angaben (Haer. Fabb. Comp. II, 7.) ſind durchaus ſecundär; die des Origenes obwohl aus eigener Anſchauung entnommen (bei Euseb. H. E. VI, 38.) zu fragmentariſch; das Beſte bieten die Philosophumena des Pſeudo-Origenes (IX, 13. ed. Miller p. 292 sqq.), unter denen Epiphanius mit Vorſicht zu gebrauchen iſt.

Die Ableitung des Namens hat ſehr verſchiedene Vermuthungen hervorgerufen. Delitzſch leitet ihn von dem Flecken Elkeſi in Galiläa ab (vgl. Rudelbach u. Guerike's Zeitſchrift 1841, I, 43.); Nitzſch (de testamentis XII patriarcharum p. 5) von אֵל שַׁדַּי; nach Andern iſt er zu deuten אַלְנֶחְשִׁים = apostatae oder Ἐλξαΐ ſoll ſeyn אֵל חַסְאִי ὁ Ἐσσαῖος (cf. Petavii Comment. ad Epiph. Haer. XIX). Die Väter leiten dieſen Namen wie ſo viele andre von dem Namen des Stifters Elxai her. Alle — Epiphanius (Haer. XIX, 2.) ſelbſt erklärt Ἠλξαΐ als „δύναμις κεκαλυμμένη“ = חַיִל כָּסֵי, und das iſt um ſo wahrſcheinlicher, da er noch einen Bruder deſſelben kennt, den er Ἰεξέος (XIX. 1.) nennt, welcher Name ſich dann entſprechend als יָהּ כָּסֵי auflöst. Allein damit iſt auch die höchſte Wahrſcheinlichkeit gegeben, daß beide Namen keine Perſonen bezeichnen. Die δύναμις κεκαλυμμένη iſt nach Gieſeler's (K.G. I, 1. 133.) ſcharfſinniger Erklärung der heil. Geiſt (δύναμις ἄσαρκος Hom. Clem. XVII, 16.) und der

Name ist am wahrscheinlichsten der Titel eines Buches, das als Hauptauctorität bei den Anhängern der Sekte galt; was dadurch noch bestätigt wird, daß nach Epiphanius es auch ein Buch des Bruders Jexeos gegeben haben soll (Haer. L. III, 3.).

Jedenfalls besaß die Fraction als höchste Lehrauctorität ein Buch, welches, wenn er auch nicht als eigentlicher Verfasser angesehen wird, doch mit dem Elxai als Vermittler in Verbindung gebracht wird. Dieses Buch finden wir überall, wo wir gnostischem Judenchristenthum begegnen, Origenes (Euseb. H. E. VI, 38.) kennt es, der Syrer Alcibiades aus Apamea bringt es mit nach Rom (Philos. IX, 13.). Epiphanius verfolgt seine Einwirkung fast bei allen Fractionen des Judenchristenthums. Darnach muß es (gegen Ritschl, über die Sekte der Elkesaiten. Zeitschr. f. hist. Theol. 1853. IV. S. 573 ff.) eine centrale Stellung eingenommen haben, und ist nicht als bloß einer kleinen Partei eignend, sondern als Haupturkunde des gnostischen Judenchristenthums anzusehen. Dieses Buch, das nach Origenes Angabe (a. a. O.) vom Himmel gefallen seyn sollte, ist nach dem genaueren Bericht der Philos. von einem Engel, der der Sohn Gottes selbst war, geoffenbart. Elxai hat es von den Serern in Parthien empfangen und dem *Σοβιαῖ* (nach Ritschl a. a. O. S. 589 שֹׁבֵעַ, das Buch war Geheimbuch und wurde nur gegen einen Eid mitgetheilt) übergeben. Das soll zur Zeit Trajans (Epiph. XIX, 1; Origenes a. a. O.), im 3. Jahr Trajans (101 n. Chr. Phil. p. 292, 1) geschehen seyn; eine Zeitbestimmung, die allerdings durch die sagenhafte Darstellung von dem Ursprung des Buchs und der Sekte verdächtig wird, die aber auch nicht sehr viel zu früh seyn möchte, da die Lehre des Buchs die Grundlage des Lehrsystems der Clementinischen Homilien bildet, welches in seinen Hauptzügen doch um 150 vorhanden gewesen seyn möchte. Ritschl (a. a. O. 593) setzt das Buch wohl zu spät in das letzte Drittel des 2. Jahrhunderts.

In der Lehre dieses Buches, die wir also als die eigentlich elkesaitische ansehen müssen und über die wir am genauesten durch die Darstellung der Philosophumena Kunde erhalten, der die Angaben des Origenes in den Hauptpunkten zur Bestätigung dienen, während das Lehrsystem, wie es Epiphanius oft etwas verwirrt vorträgt, als schon mehrfach modificirt angesehen werden muß, findet sich ein starkes heidnisch naturalistisches Element mit Jüdischem und Christlichem vermischt. Dieses heidnisch naturalistische Element zeigt sich besonders in den Waschungen. Es wird eine Vergebung aller Sünden auf Grund einer neuen Taufe verkündet; zweifelsohne besteht diese in öfter wiederholten Waschungen, die auch als Mittel gegen Krankheiten (Phil. S. 294, 66; 295, 83; Epiph. XXX, 17.) angewendet werden und welche allerdings auf den Namen des Vaters und des Sohnes geschahen (Phil. 294, 50.), bei denen dann aber noch sieben Zeugen (verschieden aufgeführt Epiph. XIX, 1; XXX, 17; Phil. IX, 15. p. 295, 74. vgl. darüber Ritschl a. a. O. S. 586), nämlich die fünf Elemente (vgl. Phil. 330, 75: „*κέχρηνται βαπτίσματος ἐπὶ τῇ στοιχείων ὁμολογίᾳ*“ — Theodoret. Haer. Fabb. II, 7.), nach orientalischer Auffassung sodann Oel und Salz (auch Brod) erscheinen, welche Taufe und Abendmahl bezeichnen. Dasselbe heidnisch naturalistische Element zeigt sich in der Beschäftigung mit Astrologie und Magie (Phil. 293, 23.); sogar die Tauftage wurden nach dem Stande der Gestirne bestimmt (Phil. 295, 90 sqq.). Das jüdische Element zeigt sich darin, daß sie das Gesetz für verbindlich achteten (Phil. 293, 23.), den Sabbath (Phil. 296, 99) und Beschneidung (Phil. 293, 23. vgl. dagegen Ritschl a. a. O. S. 591; an der Richtigkeit der Angabe ist aber wohl nicht zu zweifeln), festhielten. Dagegen verwarfen sie die Opfer, wie sich das sicher aus Epiph. XIX, 3. ergibt, wo auch eine darauf bezügliche Stelle des Buches mitgetheilt wird (vgl. Uhlhorn, die Homilien u. s. w. S. 396 — auch die Worte des Epiphanius XIX. 1., wo er von Elxai sagt „*κατὰ νόμον δὲ μὴ πολιτευόμενος*“, gehen darauf). Das hatte eine Kritik des Alten Testaments zur Folge, von dem sie einzelne Theile verwarfen (Epiph. XVIII, 1., Origenes a. a. O.: „*ἀθετεῖ τινὰ ἀπὸ πάσης γραφῆς*“). Auch vom Neuen Testament nahmen sie Vieles nicht auf, namentlich die Paulinischen Briefe (Origenes a. a. O.). Die Christologie ist

noch ſehr ſchwankend, offenbar in Gährung begriffen und noch wenig abgeklärt. Chriſtus ſcheint einerſeits als Engel aufgefaßt zu ſeyn (vgl. die Erſcheinung Chriſti als männliche Figur von ungeheurer Größe, 96 Meilen hoch, 24 Meilen breit — Epiph. XXX, 4., XXX, 17.; LIII, 1. — mit den Angaben Phil. 292, 90. u. Epiph. XXX, 16.), andrerſeits lehrten ſie eine öftere, fortlaufende Incarnation Chriſti, obwohl, wenn hier nicht ein Irrthum obwaltet, daneben die Geburt aus der Jungfrau feſtgehalten wurde (vgl. Phil. 293, 25.: „*Τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον κοινῶς πᾶσι γεγονέναι· τοῦτον δὲ οὐ νῦν πρώτως ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ καὶ πρότερον καὶ αὖθις πολλάκις γεννήθεντα καὶ γεννώμενον*“ — Epiph. XXX, 3. u. LIII, 1.) Das Vermittelungsglied zwiſchen beiden Anſchauungen ſcheint die Auffaſſung Chriſti als *μέγας βασιλεύς* (Epiph. XIX, 3.; Phil. 294, 50.). Was die Sitte anlangt, ſo iſt von den Waſchungen ſchon geredet. Die Taufe ſchwankt zwiſchen einmaliger Taufe und öfter wiederholten Waſchungen, weßhalb auch die Beſchneidung daneben beſtehen kann. Das Abendmahl feierten ſie mit Brod und Salz; Fleiſchgenuß verwarfen ſie (Epiph. XIX, 3. vgl. XXX, 15.); die Ehe ward hochgehalten (XIX, 1.); Verleugnung in Verfolgungen galt als erlaubt (Origenes a. a. O. Epiph. XIX, 1.). Das Gebet, welches Epiphanius (XIX, 4.) mittheilt, iſt der Hauptſache nach ganz unverſtändlich.

Was den Urſprung des Lehrſyſtems anlangt, ſo wird es allerdings höchſt wahrſcheinlich bleiben müſſen, daß Eſſäiſches eingewirkt hat (vgl. beſonders Credner über Eſſäer und Ebjoniten in Winer's Zeitſchrift für wiſſenſchaftl. Theol. I, 312. — was Schliemann, die Clementinen S. 527, dagegen ſagt, hält nicht Stich), außerdem aber auch orientaliſches Heidenthum, worauf beſonders die Angabe, Elxai habe ſein Buch von den Serern in Parthien erhalten (Phil. IX. 13. p. 292, 87) hinzudeuten ſcheint. Der Lehrbegriff entſtand unter den Judenchriſten, die am todten Meer mit Eſſenern zuſammenſchmolzen und orientaliſch heidniſche Einflüſſe erfuhren. Bei dem univerſaliſtiſchen Zuge, der ſich hier ſchon in Reaction gegen den früheren Partikularismus im Judenchriſtenthum geltend macht, ſuchte die Richtung erobernd aufzutreten. Origenes traf im Jahr 274 (vgl. Redepenning, Origenes II, 72.) in Cäſarea mit einem ihrer Sendboten zuſammen; ſchon vorher wirkte unter Kalliſtus (221—226) ein gewiſſer Alkibiades aus Apamea in Rom. Doch ſcheinen alle dieſe Bemühungen wenig Erfolg gehabt zu haben. Weit durchgebildeter tritt der Lehrbegriff in den Clementiniſchen Homilien auf, der als eine Fortbildung des urſprünglichen Elkeſaitismus angeſehen werden muß, wo das heidniſche und jüdiſche Element zurückgetreten, das chriſtliche erſtarkt, die ganze Richtung mit griechiſch-römiſcher Bildung durchdrungen erſcheint (vgl. d. Art. Clementinen — Uhlhorn, die Homilien u. ſ. w. 398 ff.). Dieſe Literatur, welche Epiphanius in den Händen der Judenchriſten am todten Meer vorfand, hat auch wohl wieder zurückgewirkt. So finden wir bei Epiphanius die Richtung den Homilien noch verwandter Epiphanius fand die Elkeſaiten zur Zeit des Kaiſers Conſtantius öſtlich vom todten Meer in Nabathäa, Ituräa, Moabitis. Wenn er ſie auch Sampſäer (*Σαμψαῖοι*) nennt, welchen Namen er ſelbſt *ἡλιακοί* deutet, alſo von שֶׁמֶשׁ „Sonne“ herleitet, ſo muß das bedenklich erſcheinen, wenigſtens wenn man die gewöhnliche Beziehung darauf, daß ſie ſich beim Gebet zur Sonne gewendet (Gieſeler, K.G. I, 1. S. 133), feſthält, da nach Epiphanius (XIX, 3.) Elxai vielmehr die Richtung nach Jeruſalem vorſchrieb (vgl. Ritſchl a. a. O. S. 594). Ueberhaupt muß es, wenn man beachtet, daß Epiphanius den Elxai faſt bei allen Parteien des Judenchriſtenthums wirken läßt, und dabei den flüſſigen Lehrkarakter des ganzen Judenchriſtenthums in Anſchlag bringt, fraglich werden, ob wir überhaupt eine beſtimmt abgeſchloſſene Sekte der Elkeſaiten annehmen dürfen oder nicht vielmehr an eine mehr oder weniger durch alle Parteien des in völliger Zerſetzung begriffenen Judenchriſtenthums ſich hinziehende Fraction zu denken haben. Eine andere Anſicht über die Sekte hat Ritſchl (a. a. O.) aufgeſtellt. Er faßt ſie als »Gegenfüßler der Montaniſten«, und das Eigenthümliche der Sekte ſoll nach ihm darin beſtehen, daß ſie auf der allgemeinen Lehrgrundlage, die wir aus den Pſeudo-

Clementinen kennen lernen, einen besondern Disciplinargrundsatz von der Sündenvergebung durch eine neue Taufe aufstellten. Dabei möchte aber auf den letztgenannten Satz, der in den Philos. nur deßhalb so hervortritt, weil er für Rom allerdings von höchster Bedeutung war, zu großes und zu ausschließliches Gewicht gelegt seyn. Auch müssen wir, wie oben ausgeführt, das Verhältniß des Lehrbegriffs zu dem der Clementinischen Homilien gerade umgekehrt auffassen (vgl. gegen Ritschl Uhlhorn a. a. O. S. 399 ff.). G. Uhlhorn.

Eltern bei den Hebräern. Wie sehr die Religion Israels ein gesundes, kräftiges Hausleben förderte und die ihm als der Grundlage des ganzen Volkswohles nothwendige Heiligkeit angelegentlich schützte, zeigt schon die Aufnahme des Gebotes der Ehrfurcht der Vater und Mutter in den Dekalog und zwar unmittelbar nach den Pflichten des Menschen gegen Gott, indem „uns Gott durch der Eltern Hand regieren will", s. Exod. 20, 12. Levit 19, 3. Deut. 5, 16. Wie überhaupt Achtung vor dem Alter jedem Israeliten zur Pflicht gemacht war, Lev. 19, 31., so war besonders zarte Elternliebe und kindliche Ehrfurcht ein herrschender Grundzug im Familienleben Israels, wie das schon aus den geschichtlichen Lagen und Berichten, z. B. vom Verhältniß Isaak's zu Abraham (Ewald, Gesch. Isr. I. S. 343), hervorleuchtet. Das Ansehen der Eltern gegenüber den Kindern war durchaus unverletzlich, die letztern standen in der strengsten Abhängigkeit von jenen. Sollte ein Kind seine Eltern schlagen oder auch nur ihnen fluchen, so sollte es mit dem Tode bestraft werden, Exod. 21, 15. 17. Lev. 20. 9. vgl. Deut. 27, 16. Spr. 20, 20; 30, 11. 17. Matth. 15, 4. Aber nicht die Eltern selbst durften die Strafe erkennen und vollziehen (vgl. Spr. 19, 18; 23, 13 f.), wie etwa bei den Römern, sondern sie hatten nur das Recht zur Klage bei den Richtern und diese fällten, die Gemeinde vollzog das Urtheil durch Steinigung, wie aus Deut. 21, 18 ff. deutlich hervorgeht, wo dieser Gang vorgeschrieben ist für den speciellen Fall, wo ein Sohn aller elterlichen Warnungen zum Trotz mit beharrlichem Ungehorsam von einem schlechten Wandel nicht ablassen wollte, vgl. Philo opp. I. p. 371 M., Jos. Antt. 4, 8, 24; c. Ap. 2, 27. Namentlich der Vater als Familienhaupt übte eine große Gewalt über die Kinder: er verheirathete sie nach Gutfinden (s. oben unter „Ehe"), ja er durfte sogar aus Noth mit gewissen Einschränkungen die Tochter in Sklaverei verkaufen, Exod. 21, 7. vgl. Deut. 15, 12. (. Saalschütz, mos. R., S. 709 ff.) und ohne seine Erlaubniß gethane Gelübde der Töchter lösen, Num. 30. 6., was die spätern Satzungen der Tradition freilich beschränkten, Matth. 15, 5. Jedoch tödten oder z. B. aussetzen durften Eltern ihre Kinder nicht, letzteres galt vielmehr, obwohl vom Gesetze nirgends erwähnt so wenig als der, eben auch als unmöglich vorausgesetzte und im Volk unerhörte, Elternmord (Saalschütz, a. a. O. S. 549), als die abscheulichste Grausamkeit, Philo opp. II. p. 318 sq. 397 M. Da aber Eltern und Kinder eine so strenge Einheit bilden, so waren sie auch rechtlich nicht durchweg von einander geschieden. Zwar sollten die Kinder nicht für Verbrechen der Eltern büßen, Deut. 24, 16. vgl. 2 Kön. 14, 6. Num. 26, 11. Jer. 31, 30. Ez. 18, 20; aber in Schuldsachen hatte der Gläubiger auch Griff auf die Kinder des Schuldners und durfte sie, um sich bezahlt zu machen, leibeigen machen, was durch Levit. 25, 39. zwar nicht verordnet, aber doch nicht verhindert war und in Wirklichkeit nicht allzu selten vorkam, s. 2 Kön. 4, 1. Jes. 50, 1. Neh. 5, 5. Matth. 18, 25. Während man auf den Segen der Eltern den höchsten Werth setzte, so galt ihr Fluch für das größte Unglück, Genes. 27, 4 ff.; 49, 2 ff. Sir. 3, 11. Alt und schwach gewordene Eltern sollten von den Kindern ernährt und gepflegt werden, was sich in den ältern Zeiten von selbst zu verstehen schien, später aber ausdrücklich geboten wurde, Sir. 3, 1 ff. vgl. *Lightfoot*, ad Matth. 15, 5., überhaupt sind die Kinder den Eltern Ehrfurcht und Geduld, Gehorsam und Dankbarkeit schuldig, Spr. 23, 22 f.; 13, 1; 28, 24; Sir. 23, 18 f. Auf der andern Seite sollten die Eltern ihre Kinder mit der Erkenntniß des Einigen Gottes, seiner Gebote und Verordnungen bekannt machen, Deut. 6, 7. 20 flg.; Exod. 12, 26 f.; 13, 8. 14 f. vgl. Genes. 18, 19. Spr. 1, 8; 6, 20; 22, 6., und sie überhaupt in strengem Gehorsam erziehen, s. Sir. 30, 1—13; 7, 25 f.

Spr. 13, 24; 22, 15; 29, 17. Daran reiht ſich würdig und vollendend, was dann das Neue Teſtament vom Verhältniſſe der Eltern und Kinder zu einander lehrt, theils am Beiſpiele des Herrn ſelbſt, Luc. 2, 51. Joh. 19, 26 f., theils in ausführlichen Hauptafeln, Eph. 6, 1—4. Col. 3, 20 f. 1 Tim. 3, 4; 5, 4. 8. — S. weiter Ewald, Alterthüm. S. 169 ff.; Saalſchütz, moſ. R. S. 587 ff. 816 ff.; Winer, RWB.; de Wette, Lehrb. d. Sittenl. §. 249 f. Rüetſchi.

Eltern auf chriſtlichem Standpunkte betrachtet, ſ. Familie, chriſtliche.

Elvira, Kirchenverſammlung zu, *Concilium Eliberitanum*, oder *Illiberitanum*. Illiberis oder Iliberi, Liberini war eine Stadt der ſpaniſchen Provinz Bätica, nahe bei der ſpätern Stadt Granada gelegen, worin ein Thor iſt, das noch den Namen de Elbira führt; die Stadt iſt ſchon längſt zerſtört; verſchieden davon iſt Illiberis in der Gallia Narbonensis, welche Stadt nicht der Ort der betreffenden Synode ſeyn kann, deren Kanones von ſpaniſchen Biſchöfen unterſchrieben worden. Sie iſt die älteſte der in Spanien gehaltenen Synoden und fällt höchſt wahrſcheinlich in den Anfang des 4. Jahrhunderts, ohne daß jedoch das Jahr mit völliger Gewißheit beſtimmt werden kann (303. 305. 309); ſicher iſt es, daß die chriſtliche Religion noch nicht den Sieg davon getragen hatte, daß ſie noch immer Verfolgung zu erdulden hatte, daß noch immer Verſuchung zum Abfall vom Chriſtenthum ſtattfand, und noch viele Beiſpiele von Apoſtaſie vorkamen zu der Zeit, als die Synode ſich verſammelte, während ſchon der Name des Hoſius, Biſchofs von Cordova, beweist, daß ſie dem 4. Jahrhundert angehören muß, und nicht einer frühern Zeit. Wenn proteſtantiſche Schriftſteller aus dem Umſtande, daß das Aufhängen von Gemälden in den Kirchen und das Anzünden von Lichtern auf den Gottesäckern verboten werden, der Cölibat der Geiſtlichen dagegen ſtreng geboten wird, geſchloſſen haben, daß die Synode einer weit ſpätern Zeit angehören müſſe, weil im Anfang des 4. Jahrhunderts dergleichen Mißbräuche ſich noch nicht eingeſchlichen, ſo iſt dies offenbar ein Fehlſchluß. Auf der andern Seite haben katholiſche Schriftſteller, Baronius ad a. 57 und Bellarmin ſich gegen die Gültigkeit der Beſchlüſſe erhoben, weil ſie die Bilder verbieten und einigen Sündern für immer die Wiederaufnahme in die Kirche verweigern. Bellarmin ſtützt ſeine Proteſtation gegen die Synode auf den Umſtand, daß ſie nur Provinzialſynode ſey. — Die Beſchlüſſe dieſer Synode ſind von hiſtoriſcher Bedeutung; ſie bekunden den ernſten, ſtreng ſittlichen, aber auch zur Schroffheit geneigten, durch gewaltige, religiös ſittliche Auswüchſe in den Gemeinden gereizten Geiſt der ſpaniſchen Kirche und zeigen uns, wie weit die montaniſtiſch-novatianiſchen Grundſätze Eingang gefunden oder wenigſtens, wie ſehr der abendländiſche Boden jener Richtung einen Anknüpfungspunkt darbot. Gänzlich verfehlt wäre es, den 33. Kanon ſo auszulegen, als ob die Ehe der Geiſtlichen dadurch empfohlen würde, wie Einige vermuthet haben: placuit in totum prohiberi episcopis, presbyteris et diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a conjugibus et non generare filios; quicunque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur. Eher iſt man berechtigt, die Worte ſo auszulegen, daß den Geiſtlichen die Ehe nicht eigentlich unterſagt iſt (worauf auch der Ausdruck conjuges führt), ſondern daß ſie nur während der Zeit ihrer geiſtlichen Amtsführung (positis in ministerio) ſich des ehelichen Umganges mit ihren Frauen enthalten und keine Kinder zeugen ſollen. Es müßte demnach in Spanien eine ähnliche Eintheilung der Prieſterfunctionen und Ablöſung der einzelnen Prieſter ſtattgefunden haben wie bei den Juden. Erwägt man aber die ſittliche Schroffheit, mit welcher andere Kanones gewiſſe Sünder für immer von der Kirche ausſchließen, ſo fällt es um ſo weniger auf, daß auch der abſolute Cölibat der Geiſtlichen geboten wird: der Cölibat iſt montaniſtiſch, die Ausſchließung von der Kirche für immer iſt novatianiſch und montaniſtiſch. Der 34. Kanon bezieht ſich auf einen abergläubiſchen Gebrauch und bezeugt, daß den verſammelten Vätern ſelbſt abergläubiſche Vorſtellungen nicht fremd waren: cereos per diem placuit in coemeterio non incendi; inquietandi enim spiritus sanctorum non sunt. Der 36. Kanon iſt inſofern von Wichtigkeit, als er uns zeigt, daß ſchon damals im Occidente der Gebrauch aufkommen wollte,

Bilder in den Kirchen aufzuhängen, und daß sich alsobald Aberglauben daran knüpfte: placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur. Katholische Schriftsteller haben mit Unrecht die Aechtheit dieses Kanon in Zweifel gezogen. Endlich ist zu erwähnen, daß in vielen Fällen absolute Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft geboten wird, Kanon 2. 6. 7. 8. 10. 12. 17. 19. 49. 66. 71. 75. mit der gewöhnlichen Formel: nec in fine dandam communionem. Wenn Wetzer und Welte dies nur auf die Verweigerung des Abendmahls und nicht auf die der Absolution von der Excommunication beziehen, so ist das völlig unrichtig. Wenn die Excommunication aufgehoben war, so war kein Grund vorhanden, das Abendmahl zu verweigern, die Formel nec in fine dandam communionem bezieht auch Du Cange s. v. Communio auf die Festhaltung der Excommunication, auf die Verweigerung der Absolution. Die Kanones von Elvira sind abgedruckt bei *Mansi*, Concil. nova et ampliss. collectio Tomus II. fol. 2. sq. bei Routh Reliquiae vol. IV. p. 41—59, u. a. Am besten hat darüber geschrieben Ferdinand de Mendoza: de confirmando concilio Illiberitano ad Clem. VIII. ebenfalls bei *Mansi*, l. c. f. 58 sq. Kürzer ist die Abhandlung des Aubespine, B. v. Orleans', ebenfalls bei *Mansi*, l. c. f. 37 sq. **Herzog.**

Elzevir'sche Bibelausgabe, s. Bibeltext des N. T.

Emanuel, auch abgekürzt Manuel, romanische Entstellung des hebräischen עִמָּנוּאֵל nach dem übrigens das doppelte m noch bewahrenden Ἐμμανουήλ der LXX. und des Matthäus, daher auch von Luther beibehalten in der Uebersetzung der Stelle Matth. 1, 23., während er in der Uebersetzung der Jesajanischen Stellen dem Hebräischen getreu Immanuel schrieb, eine Verschiedenheit, welche das Schwanken in der Schreibart dieses Namens in die übrige deutsche Literatur gebracht haben mag. עִמָּנוּאֵל = Gott mit uns, der Name des Kindes, welches nach Jes. Kap. 7—9. ein Zeichen seyn sollte, daß die Gläubigen in Israel den Untergang des Hauses David keineswegs zu fürchten, vielmehr jenseits der über den Unglauben des entarteten Hauses bereits hereinbrechenden, es an den Rand der Vernichtung bringenden Gerichte ein anderes Kind, einen Sprößling Davids zu erwarten haben, in welchem das „Gott mit uns" erst recht sich offenbaren werde zum Heile des Volkes Israel und aller Völker der Erde. Daß, wie der Evangelist Matthäus bezeugt (1, 23.) und die Christenheit von Anfang an bis auf den heutigen Tag sich nicht hat nehmen lassen, jene Jesajanischen Stellen messianisch seyen, ist von etlichen Gelehrten angefochten worden, wiewohl nicht allein durch die Schuld ihrer kleinlichen Auslegung, sondern auch durch die Schuld der Oberflächlichkeit oder aber der Gewaltthätigkeit, womit auf Seiten der überwiegenden Majorität vielfältig zu Werk gegangen wurde, um den messianischen Gehalt der Stellen zu beweisen. Die vorzüglichsten Schwierigkeiten bereitete den Einen der Ausdruck עַלְמָה von der Mutter des prophezeiten Kindes, darunter man doch trotz aller Bemühungen nichts anderes verstehen kann, denn eine zwar mannbare, aber von keinem Manne noch berührte (oder wie Maria selbst sich ausdrückt, „noch von keinem Manne wissende") Jungfrau; oder doch der vorgesetzte Artikel (הָעַלְמָה), welchen auch Luther, ohne Zweifel, weil er Maria dabei im Sinn hatte, geradezu wegließ in der Uebersetzung, während Andere ihn ungebührlich premiren und, weil ja sonst von keiner Jungfrau etwas erwähnt sey, dagegen in manchen Stellen Israel mit einer dem Herrn verlobten Jungfrau verglichen werde, das הָעַלְמָה geradezu vom Hause David verstehen, entsprechend der Jes. 54, 1 ff. vorgetragenen Idee, aber vergessend, daß die unsrer Stelle korrespondiren sollenden raschen Uebergänge in Amos 5, 1. 2. Jerem. 31, 20. 21 x. ebendarum ausdrücklich den Beisatz veranlassen: יִשְׂרָאֵל und daß Israel in solchen Stellen nicht עַלְמָה, sondern בְּתוּלָה genannt wird. Den Andern bereitet die vorzüglichsten Schwierigkeiten die Zeitbestimmung, wie sie theils im Begriff des Zeichens, wozu das Kind dienen sollte, theils im 16. Vers von Kap. 7. und dem Folgenden enthalten ist; da hilft man sich denn wohl mit der Ausflucht, daß die Gerichte, welche hereinbrechen

werden, ſelbſt ſchon der Anfang der Erfüllung des Zeichens ſeyen, ſofern ſie dem Kommen des Immanuel vorausgehen müſſen, daß das לְדַעְתּוֹ V. 15. wohl heiße: bei alle dem, daß er doch wohl weiß u. dergl.; man rückt wohl gar friſchweg das Zeichen ſelbſt dergeſtalt in die meſſianiſche Zukunft, daß von einem Zeichen für die Generation, an welche die Weiſſagung gerichtet wurde, gar nicht mehr die Rede ſeyn kann.

Daß unter dem zum Zeichen geſetzten (vgl. Jeſ. 8, 18.) Kinde Immanuel urſprünglich niemand Anderes verſtanden werden kann, als ein Kind des Propheten Jeſaja ſelbſt, kann nur leugnen, wer dem Texte Gewalt anthun mag; alles dagegen Vorgebrachte hilft nichts: die עַלְמָה, die Jungfrau, welche — wie Maria — annoch von keinem Manne weiß, aber ſchwanger werden ſoll, ſoll weder Maria ſeyn, noch das Haus David, noch irgend eine unbeſtimmte Jungfrau, ſondern „die Prophetin“ (dem Jeſaja bereits vertraut, wie Maria dem Joſeph, daher הָעַלְמָה und auch in Jeſ. 8, 3. der Artikel הַנְּבִיאָה, den Luther ebenſo nur wieder hinwegläßt), zu welcher der Prophet eingeht nach Jeſ. 8, 1 ff.; ihr Kind, das zu ihrem und der Ihrigen Troſt (vgl. auch 8, 18.) Immanuel heißen ſoll, iſt daſſelbe, das der Prophet ſpäter nach 8, 1—4. auf des Herrn Befehl Maher-Schalal Chaſch-Bas nennen ſoll, anzuzeigen, daß die Zeit ſchon wieder vorangeſchritten iſt und es mit Eilſchritten dem Untergang von Damascus und Samaria zugeht, — daſſelbe Kind, in deſſen erſte Kindheit die Hinwegführung des Reiches Iſrael und die Bedrängung des Reiches Juda nach der Beſchreibung Jeſ. 7, 17—25. fällt, welche zur Folge hat, daß die Ueberbleibenden im Lande, und ſo auch das Kind Immanuel, ehe es noch (7, 15. 16.) zwiſchen Gutem und Böſem zu wählen weiß, Rahm und Honig genug zu eſſen haben. Das Kind iſt dem Propheten aber nicht nur ein Zeichen der Gerichte, welche immer gewaltiger hereinbrechen und, indem ſie Syrien und Samaria hinwegräumen, dem Reich Juda um ſeines Unglaubens willen ſchon auch an den Hals reichen dürfen (8, 6—8.), ſondern auch von der Gottesgemeinſchaft, deren ſich die wahren Iſraeliten auch unter ſolchen Gerichten getröſten dürfen (8, 10.): die wahren Iſraeliten! denn das ganze Volk freilich redet von nichts denn Bund, meint auch eine Gottesgemeinſchaft zu haben, deren ſich doch nur die wenigen Getreuen getröſten dürfen (8, 12 ff.). Das Zeichen, welches das Kind abgeben ſoll, hat ſo eine negative und eine poſitive Seite und es führt darum auch abſichtlich zweierlei Namen Maher-Schalal Chaſch-Bas und Immanuel; aber jener iſt ſeiner Bedeutung entſprechend der vorübergehende, dieſer der bleibende, nach den Gerichten erſt recht zur Erfüllung kommende; und damit greift der Prophet in eine Zukunft hinaus, da in demſelben Lande, in welchem das Gericht nun erſt anfängt, auch das Licht in der Finſterniß aufzugehen anfangen wird, in Galiläa, da ein ander Kind vom Herrn geſchenkt iſt, ein Sohn gegeben, deſſen Friedensherrſchaft auf dem Stuhle Davids kein Ende haben wird (8, 19. — 9, 6.). Jeſaja nennt dies andere Kind nicht ausdrücklich Immanuel, aber ſein kleiner Immanuel leitet ſeinen Blick in jene meſſianiſche Ferne, er ſieht das „Gott mit uns“ in jenem andern Kinde erſt vollendet und der Evangeliſt Matthäus und mit ihm die chriſtliche Kirche ſpricht nur aus, was in dem Kinde des Jeſaja vorgebildet war: Jeſus, der Sohn der Jungfrau Maria, der eingeborene Sohn Gottes ſelbſt iſt der vollendete Immanuel. Pſ. Preſſel.

Emeritenanſtalten ſind Inſtitute für ausgediente Geiſtliche (emeriti, defecti, daher Deficienten), welche durch Alter, Krankheit oder ſonſtige Unfähigkeit außer Stande ſind, ihr Amt ferner zu verwalten. Die Verſetzung in den Ruheſtand oder Emeritirung kann nur dann erfolgen, wenn der Geiſtliche zu perſönlicher Wahrnehmung ſeiner Stelle gar nicht mehr geeignet iſt, indem, wenn er wenigſtens theilweiſe noch fungiren kann, ihm das Amt gelaſſen und nur ein Gehülfe beigeordnet wird (ein Cooperator, Subſtitut, Vikar u. ſ. f.). Die Emeritirung, ſobald ſie nothwendig iſt, erfolgt auf Antrag des Geiſtlichen oder der kirchlichen Oberen, auch wider Willen, ja ſelbſt zur Strafe (Strafemeritirung, ein Ausdruck, der eigentlich in ſich ſelbſt einen Widerſpruch enthält). Der Emeritus, welcher der Kirche ſeine Kräfte gewidmet, hat Anſpruch auf Erhal-

tung bis an sein Lebensende, wenn die Kraft zum Dienst nicht mehr ausreicht. Die Pflicht, den Unterhalt zu gewähren, liegt zunächst der Gemeinde ob, an welcher der Geistliche gewirkt hat, und ruht auf dem Kirchenvermögen, sobald die Gemeinde ein solches besitzt. Es ist aber nicht unbillig, daß der Geistliche veranlaßt wird, so lange er eine einträgliche Stelle inne hat, davon einen angemessenen Beitrag für den Fall seiner Pensionirung oder Emeritirung jährlich zu entrichten. Daher ist öfter ein eigener Pensionsfonds oder Emeritenfonds gebildet, in welchen, außer den Beiträgen der Geistlichen und besonders dazu angeordneten Collecten, die Intercalarfrüchte, d. h. die Einkünfte oder Ersparnisse der geistlichen Stellen während ihrer Vacanz fließen. (So in den Diöcesen Würzburg, Bamberg u. a.) Bisweilen wird dagegen nur ein Theil der Intercalarfrüchte zu Pensionen verwendet, indem aus den Erträgen der Pfarrei selbst möglichst viel zur Pension genommen und diese als Onus dem Nachfolger auferlegt wird. (So in Würtemberg, nach Verordnung des katholischen Kirchenraths vom 10. Nov. 1821.) Die Würtemberger Kirchenordnung von 1559 bestimmt bereits, daß ein fleißiger und getreuer Diener mit einem ziemlichen Leibgeding sein Lebenlang bedacht werden soll (Richter, Kirchenordn. des 16. Jahrh. II. 203) und die Verfassungsurkunde von 1819 §. 47. hat dies approbirt. Aehnlich ist's in Sachsen (vgl. K.O. von 1580 u. a.), in Preußen (Allgem. Landr. Th. II. Tit. XI. §. 528. 529. vgl. mit den Verhandl. d. Berliner Generalsynode 1846. S. 118 folg. 128 folg.). Dort erhält er die Hälfte, hier ein Drittheil von seinem bisherigen Einkommen. Es fehlt aber auch nicht an besonderen Stiftungen für Emeriten. So ist aus den Einkünften des ehemaligen Stifts zu Rotenburg an der Fulda vom Landgrafen von Hessen, Wilhelm IV., im Jahr 1575 ein eigenes Institut mit 20 Kanonikaten gegründet (Ledderhose, Kurhess. Kirchenr. (Cassel 1785 S. 381). Dergleichen Versorgungsanstalten gab es früher in der röm.-kath. Kirche sehr viele, unter dem Namen domus emeritorum, Priesterhospitale u. a. Bei der neuerdings erfolgten Redotation der Bisthümer ist für die Herstellung resp. Stiftung solcher Anstalten in mehreren Ländern Sorge getragen. So bestimmt das Bayerische Concordat Art. VI.: Majestas Sua Regia, collatis cum Archiepiscopis et Episcopis consiliis, assignabit pariter cum sufficienti dote domum, in qua infirmi ac senes clerici benemeriti solamen et asylum reperiant. Desgleichen für Preußen die Bulle de salute animarum: Quoniam Serenissimus Borussiae Rex ultro Nobis pollicitus est, se non modo domos illas... ad alendos emeritos senes vel infirmos sacerdotes... ubi existunt conservaturum, sed etiam novas, ubi desunt, constabiliturum, propterea ipsi Josepho Episcopo committimus, ut cognitis iis, quae de hac re statuerit praelaudatus Rex, auditisque respectivis locorum Ordinariis, sub quorum jurisdictione hujusmodi domus manere debebunt, omnia, quae opus erunt, circa memoratas domus earumque congruam dotationem disponat. In ähnlicher Weise ist in der oberrheinischen Kirchenprovinz, Hannover u. s. w. eine gleiche Anordnung ergangen und zur Ausführung gekommen. Meistens sind frühere Klostergebäude für den Zweck eingeräumt und, wie dies auch die obigen Stellen aussprechen, der Jurisdiction der Bischöfe untergeben. H. F. Jacobson.

Eminenz, eigenthümlicher Titel der Cardinäle, verliehen von Urban VIII. († 1644), um ihnen den politischen Rang unmittelbar nach den Königen anzuweisen, und sie dadurch den drei geistlichen Kurfürsten und dem Großmeister des Johanniter- und Malteserordens gleichzustellen. Innocenz X. befahl ihnen, in Folge dessen, in ihren Wappen und Siegeln alle Abzeichen weltlicher Hoheit, die ihnen etwa als Gliedern fürstlicher Häuser gebührten, wegzulassen.

Emmaus, Ἐμμαοῦς, Ἀμμαοῦς, ein Flecken (κώμη), 60 Stadien, d. i. 1½ Meile von Jerusalem, wohin die zwei Jünger wanderten, denen der Herr nach seiner Auferstehung erschien. Luk. 24, 13. Derselbe Ort wird von Joseph. B. J. VII. 6, 6. als χωρίον erwähnt, wohin Vespasian 800 ausgediente Soldaten als Colonisten schickte. Die spätere, erst aus dem 14. Jahrh. sich herschreibende Tradition verlegt den Ort nach Kubeibe, einem Dorfe nordöstlich von Jerusalem, aber 70 Stadien davon entfernt, vgl. Robinson

Paläſt. III. S. 281 f. Weiter wird in den Büchern der Makkabäer ein Emmaus als Stadt an der Ebene erwähnt, wo Judas Makkabäus den ſyriſchen Feldherrn Gorgias ſchlug (1 Makk. 3, 40. 57; 4, 3.), daſſelbe Emmaus oder Ammaus, welches Bachides nebſt andern Städten befeſtigte (1 Makk. 9, 50. Joseph. Ant. XIII. 1, 3.). Caſſius unterwarf es mit Gophna, Joseph. Ant. XIV. 11, 2. B. J. I. 11, 2. Unter römiſcher Herrſchaft war es eine Toparchie Paläſtinas (Plin. V. 15. Joseph. B. J. III. 3, 5. vgl. II. 20, 4.); es wurde von Quintilius Varus verbrannt (Joseph. Ant. XVII. 10, 9. B. J. II. 5, 1.) und zur Zeit des Heliogabal im J. 223 unter dem Namen Nicopolis wieder aufgebaut (*Reland*, Pal. p. 759). Dies Emmaus-Nikopolis halten Euſebius und Hieronymus für das Emmaus des Lukas, obgleich es 175 Stadien von Jeruſalem entfernt iſt, und die gleiche Verwechſelung zieht ſich bis in ſpätere Zeiten hin, wo man beide in dem jetzigen Latrun (dem castellum boni latronis) ſuchte und dann auch in das oben erwähnte Kubeibe verlegte, ſ. Robinſon a. a. O. S. 282 Anm. 2. Die wahre Lage des Ortes iſt erſt in neuerer Zeit in einem Dorfe Amwâs, weſtlich von Jalo und nördlich der Straße zwiſchen Jeruſalem und Ramleh, alſo auch nördlich von Latrun, nachgewieſen, ſ. mein Paläſtina S. 178. Auf Grund der Angabe bei Lukas, daß Emmaus 60 Stadien von Jeruſalem entfernt ſey, nimmt *Reland*, Palaest. S. 427 ff., 758 ff. ein doppeltes Emmaus an, und ihm folgen die meiſten Neueren. Es iſt aber die Frage, ob nicht doch Beide identiſch ſeyn können. Robinſon, a. a. O. S. 282 Anm. 1. ſagt: „Man iſt faſt verſucht zu argwöhnen, die gewöhnliche Lesart bei Luk. 24, 13. möge 160 ſtatt 60 Stadien geweſen ſeyn, welches dann auf Nicopolis hinführen würde. Aber es findet ſich keine Variante zur Begründung einer ſolchen Anſicht; ſ. die Angaben von Wetſtein und Griesbach. Zudem erwähnt auch Joſephus einen Ort Ammaus, 60 Stadien von Jeruſalem entfernt, B. J. VII. 6, 6.“ Dagegen bemerkt Rödiger in der Anzeige des Robinſon'ſchen Werkes in: Hall. Allgem. Lit.Zeit. 1842 Nr. 72. S. 575, daß die alte und compakte Tradition, welcher ſchon Euſebius und Hieronymus folgen, für die Identität beider ſey; daß die Behauptung Robinſons, die 60 Stadien bei Lukas ſeyen ohne Variante, irrthümlich ſey, indem Cod. K. Cyprius, N. apr. m. und einige andere wirklich 160 Stadien leſen, und Joseph. B. J. VII. 6, 6. nach der gewöhnlichen Lesart bei Lukas corrigirt ſeyn könnte, da die Werke des Joſephus bekanntlich faſt nur von chriſtlichen Abſchreibern copirt worden ſind. Arnold.

Emmeram. Durch Radegunde und Venantius Fortunatus war in Poitiers der Gedanke an die Chriſtianiſirung des fernen Oſtens von Deutſchland heimiſch geworden und den iriſchen Miſſionaren, welche durch Frankreich oſtwärts zogen, konnte leicht ein Biſchof von Poitiers zu folgen ſich berufen fühlen. Von einem ſolchen, der um die Mitte des 7. Jahrhunderts den Sitz des Hilarius eingenommen haben ſoll, den aber die fränkiſche Kirche überhaupt nicht kennt (vielleicht gehörte er zu den um das Jahr 640 auf Antrieb des heil. Eligius entfernten Klerikern oder er ließ ſich durch das Beiſpiel des Eligius zur Heidenbekehrung entflammen), erzählte in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts Aribo, Biſchof von Freiſing, nach ihm Arnold von Bochburg ungefähr im Jahre 1036 und gleich darauf Meginfred. Es iſt wahrſcheinlich, daß Aribo's Erzählung, welche jetzt die einzige Quelle iſt, aus einer feſten und zwar ſchriftlichen Tradition hervorging. Wenn aber auch dieſe ſchon dem kirchlichen Intereſſe gedient hatte und wenn auch Aribo die Geſchichte für die Kirche im Allgemeinen und für die Kirche der Baiern im Beſondern noch mehr in Anſpruch nahm, ſo blieb doch immer ein ſeltſamer, der Tendenz gar nicht entſprechender Kern übrig, den man als eine dem bairiſchen Volke des 8. Jahrhunderts nicht beſtreitbare und der Wahrheit gewiß ſehr nah kommende Sage anerkennen muß. Die Legende iſt kürzlich folgende. Haimaram oder Emmeram war kaum Biſchof von Poitiers geworden, als er den Entſchluß faßte, die Heiden in Pannonien zu bekehren. Er ſetzte einen andern auf ſeinen Stuhl, nahm den ſprachkundigen Presbyter Vitalis zum Gefährten und zog über den Rhein nach Oſten. Seine Reiſe führte ihn nach Radaspona, der Reſidenz des Theodo,

Herzogs der Baiern. Er wollte weiter ziehen und wollte zunächst im Lande unter der Ens das Christenthum unter den Avaren pflanzen, aber Theodo stellte ihm vor, daß an der Ens weithin Alles zur Wüste gemacht worden wäre und daß die neubekehrten Baiern Emmerams Sorge und Hülfe ebenso bedürftig wären, als die Avaren. Theodo bat ihn, zu bleiben, Bischof im Lande zu werden oder doch Abt über alle Klöster. Emmeram blieb und brachte drei Jahre mit der Ausbreitung und Befestigung des Christenthums in Baiern zu. Darauf beschloß er, nach Rom zu reisen, trat die Reise auch an, wurde aber drei Tagereisen von Regensburg, in Helfendorf, grausam ermordet. Dieses Ende wurde also herbeigeführt. Uta, die Tochter des Herzogs, hatte ihm vertraut, daß sie sich vergangen hätte und daß ihr Fehltritt nicht mehr verborgen bleiben würde. Emmeram aber, der ihr helfen sollte, hatte ihr erlaubt, ihn selbst als Urheber ihrer Schmach zu nennen. Darauf war er abgereist und Uta hatte das verabredete Geständniß abgelegt. Natürlich wurde die That weder ihr noch ihm verziehen. Uta wurde verstoßen und Emmeram sollte den Tod dafür erleiden. Uta's Bruder Lambert machte sich eilends auf, erreichte den absichtlich zögernden Emmeram noch diesseits der Grenze, rief ihn höhnend als seinen Verwandten an, ließ ihn auf eine Leiter binden und ihm ein Glied nach dem andern absägen. Die Gebeine wurden zuerst in einer Kapelle zu Aschheim beigesetzt, aber in Folge drohender Anzeichen von Aschheim nach Regensburg übergetragen. Herzog Theodo holte sie feierlich ein und bestattete sie höchst ehrenvoll in der Georgskapelle, welche nun nach St. Georg und St. Emmeram zugleich benannt wurde. Diese veränderte Behandlung soll daraus hervorgegangen seyn, daß ein Kleriker Namens Wulflaich unterdessen bekannt gemacht habe, Emmeram habe ihm vor seinem Tode mitgetheilt, daß er unschuldig sey und nur, um der Uta zu helfen, dieser erlaubt hätte, ihn zu beschuldigen. Als den wirklichen Thäter habe Uta dem Emmeram einen gewissen Siegbald, den Sohn eines Richters, bezeichnet. Es ist sehr verdächtig, daß dieser Versuch der Ehrenrettung im Namen Emmeram's selbst und mittelst einer angeblichen Aussage desselben gemacht wird, welche sogar hinsichtlich des angeblichen Zweckes, der Uta zu helfen, den Emmeram als einfältig und, weil er doch einen andern als den verabredeten Thatbestand zu Tage brachte, als unedel erscheinen läßt. Der ganze Plan hätte überhaupt nur dem Siegbald nützen können, nun wurde dieser gerade durch Emmeram selbst verrathen. Man könnte sich einbilden, Emmeram habe sich einen Ersatz für das ihm versagte Marthyrium unter den Heiden bereiten wollen und seinen unverschuldeten Tod künstlich herbeigeführt; aber das wäre nicht der Tod eines Unschuldigen, sondern der Tod eines abscheulichen Frevlers gewesen. Es erklärt sich aber die auffällige Handlungsweise Emmeram's ganz gut, wenn wir annehmen, daß er sich wirklich mit Uta vergangen hatte, der Strafe zuerst durch die Reise nach Rom entgehen wollte, seine That und seine feige Flucht bald bereutet, nicht ohne seinen Willen in die Hände des grausamen Rächers fiel und sein Verbrechen mit dem Tode büßte. Dadurch war dasselbe auch in den Augen des Volkes mehr als gesühnt. Der hochverehrte Mann war durch sein tragisches Geschick, ebenso durch seine leider sehr volksthümliche Unthat, wie durch seinen Untergang, dem Volke nur theurer, vielleicht zum Helden des Liedes geworden. So konnte es geschehen, daß Theodo selbst die Ueberreste Emmeram's als Gegenstände der Verehrung und Anbetung des Volkes in seiner Residenz empfangen und beisetzen mußte. Es wird sich Niemand wundern, daß am Grabe Emmeram's Wunder geschahen, aber merkwürdig ist, daß die Juden diese Wirkungen davon ableiten, daß Emmeram, wie sie sagen, eine Rolle ihres Gesetzes bei sich geführt habe. Die Legende erzählt weiter, daß Lambert verbannt wurde und in der Verbannung starb und daß dem Theodo keiner seiner Söhne in der Regierung folgte. Da Arnold von Bochburg diesen Herzog Theodo von dem andern Theodo unterscheidet, welcher im Jahre 702 das Reich unter seine Söhne theilte, so darf man den ersten wohl in die Mitte des 7. Jahrhunderts versetzen und das gewöhnlich angenommene Datum für den Tod Emmeram's, nämlich der 6. September 652, ist wahrscheinlich von dem wahren Datum nicht weit entfernt. Emmeram

hat das Chriſtenthum nicht zu den Baiern gebracht, ſondern bei denſelben ſchon Prieſter, Kirchen und Klöſter gefunden. Er hat ſich einiges Verdienſt um die Verkündigung des Evangeliums erworben, aber ſeine Nachfolger Rupert und Corbinian fanden in Baiern noch Gelegenheit zu einer großartigen Miſſionsthätigkeit. Emmeram iſt nach ſeinem Tode der bairiſchen Kirche jedenfalls wichtiger geworden, als er ihr jemals im Leben geweſen war. Aus der Verehrung ſeines Leichnams ging nämlich nach und nach, ohne daß man von einer eigentlichen Stiftung reden kann, das Kloſter St. Emmeram an der Mauer der Stadt Regensburg hervor. Dieſes Kloſter wurde der Mittelpunkt der Kirche des baieriſchen Herzogthums und der jedesmalige Abt des Kloſters war das Haupt der baieriſchen Kirche, genoß die Ehre und hatte den Namen eines Biſchofs auch ohne daß er geweiht war. Erſt Bonifacius richtete, als er die Kirche Deutſchlands organiſirte, ein ordentliches Bisthum Regensburg ein. Dabei ſah er zwar vom Abte von St. Emmeram ab und ernannte 739 in Gaubalds Perſon einen beſonderen Biſchof, aber alſobald zeigte es ſich, daß ein Biſchof von Regensburg ohne die Macht und ohne das Anſehen eines Abtes von St. Emmeram noch nicht exiſtiren konnte. Die Trennung wurde wieder aufgehoben und ſo blieb es bis zum Ende des 10. Jahrhunderts. Zur Zeit Otto's II. berief Biſchof Wolfgang für das Kloſter einen Abt Romuald aus Trier. Wo nämlich damals Biſchöfe im Beſitze von Abteien gefunden wurden, meinte man im Intereſſe des Rechtes, des Gutes und der Regel der Mönche dieſen einen eigenen Abt geben zu müſſen. Man hielt die Biſchöfe für Anmaßer der Abtſchaft und vergaß, daß in Regensburg die biſchöfliche Würde eine rechtmäßige und wohlbegründete Erwerbung des Abtes war. Auch die Mönche von St. Emmeram vergaßen dieſes Rechtsverhältniß; ſie machten nicht auf die Stühle des Biſchofs und der Domherren von St. Peter und St. Emmeram (ſo hieß die Kathedrale, ſeitdem Biſchof Sindbert ſie umgebaut hatte) Anſpruch, ſondern ſuchten jeden Zuſammenhang mit dem Biſchofe als einen von dieſem unrechtmäßig erworbenen zu erweiſen und zu vernichten. Sie wandten alle Mittel, auch ſchlechte, an, um ſich vom Biſchofe zu eximiren. Es iſt nicht mehr zu bezweifeln, daß ſie eine nicht unbeträchtliche Zahl von Freibriefen gefälſcht haben. Das Kloſter iſt endlich im Jahre 1325 durch Entſcheidung Johann's XXII., welcher freilich ein Breve Sixtus V. im Jahre 1588 geradezu widerſprochen hat, ein exemtes geworden und zu großer Macht gekommen. Der gefürſtete Abt von St. Emmeram gehörte zu den Ständen des heiligen römiſchen Reichs deutſcher Nation bis zum Ende dieſes Reiches, welches Ende mit der Aufhebung des Kloſters zuſammenfiel. Jetzt reſidirt in dem Gebäude der Fürſt von Thurn und Taxis. — Jene Lebensbeſchreibungen Emmeram's finden ſich in Acta sanctorum Sept. VI. p. 454 sq.; *Canisius*, lectiones antiquae III, 1. und im 6. Bande der Monumente von Pertz. Ueber das Verhältniß des Kloſters zum Bisthume vergleiche hauptſächlich die den Schriften Hemm's entgegengeſetzten Arbeiten des P. Hanſiz: Illustratio apologetica prodromi episcopatus Ratisbonensis, Documentum decisorium litis de sede monastica olim Ratisbonae, Disquisitio de valore privilegiorum libertatis monast. Emmeramm. Viennae 1755. 4. Endlich ſiehe noch Rettberg, Kirchengeſch. Deutſchlands II. 189.; Gfrörer, allgem. Kirchengeſch. III. 461. und Jäck in Erſch und Grubers Encyklopädie XXXIV. 66. Albrecht Vogel.

Empfängniß Mariä, ſ. Maria.

Empfängniß Mariä, Orden von der, geſtiftet von Beatrix von Silva aus dem portugieſiſchen Grafengeſchlechte Portalegre. Als Hoffräulein der Gemahlin Johanns II. zog ſie ſich die Eiferſucht derſelben zu, als der König ihrer Schönheit Aufmerkſamkeit ſchenkte. Darob drei Tage und drei Nächte ohne alle Nahrung in ein einſames Gemach eingeſchloſſen, gelobte ſie der Jungfrau Maria beſtändige Keuſchheit. Nachdem ſie ihre Freiheit wieder erhalten, verweilte ſie eine Zeitlang bei den Dominikanerinnen zu Toledo und gründete darauf, mit Unterſtützung der Königin ihren Orden 1484 in einem von der Königin, die ſich mit ihr ausgeſöhnt hatte, geſchenkten Hauſe; der Orden wurde 1489 von Innocenz VIII. beſtätigt; Beatrix ſtarb noch vor ihrer Einkleidung. Der Orden erhielt

vom Pabſt die Ciſtercienſerregel; ſpäter erhielt er die der Clariſſinnen; — nachmals wurden andere Häuſer des Ordens in Spanien, Italien und Frankreich geſtiftet. Herzog.

Emſer, Hieronymus, in der katholiſchen Kirche als einer ihrer tüchtigſten Vertreter, in der proteſtantiſchen Kirche als einer der heftigſten, aber unfähigſten Gegner Luthers bekannt, war am 26. März 1477 zu Ulm geboren. Er ſtammte aus vornehmem Geſchlechte. Stolz auf daſſelbe brachte er ſein Wappen gern auf dem Titel ſeiner Schriften an; es ſtellte das Vordertheil eines Bockes dar, auf dem Helme zeigte es einen großen Bockskopf, über demſelben ſtand gewöhnlich Emſer's Name, bisweilen waren auch noch lateiniſche oder deutſche Verſe beigefügt. Auf ſeinen Schriften nannte er ſich bisweilen auch „Hieronymus Emſer der Elder“, zur Unterſcheidung von einem andern, ebenfalls aus Ulm gebürtigen Hieronymus Emſer, der im J. 1509 in Leipzig ſtudirte und wahrſcheinlich ein naher Anverwandter von ihm war. Im 16. Jahre (1493) ging Hieronymus Emſer zum Zwecke ſeiner gelehrten Bildung nach Tübingen, wo er bei dem Bruder des bekannten Johann Reuchlin, Dionyſius, die griechiſche Sprache erlernte. Erasmus rühmte ſeine Fertigkeit in lateiniſchen Poeſien und Joh. Cochleus (Hist. de Actis et Scriptis Mart. Lutheri. Par. 1565. pag. 1096) nannte ihn deshalb virum amoeni ingenii. Etwa im J. 1497 bezog Emſer die Univerſität Baſel, wo er ſich beſonders der Rechtsgelehrſamkeit widmete, ohne dabei die theologiſchen Wiſſenſchaften zu vernachläſſigen. Jetzt begann er auch hebräiſch zu erlernen. In Baſel lebte er namentlich mit dem bekannten Heinrich Bebel in vertrautem Umgange, doch gerieth er auch durch denſelben in eine nicht geringe Unannehmlichkeit. Während nämlich einer ſeiner Commilitonen im Collegio ſchlief, ſchrieb er ihm einige angeblich von Bebel verfaßte Verſe in ein Buch. Dieſe Verſe hielt man für ein Pasquil auf die Schweizer, welche mit dem Kaiſer eben im Kriege lagen, und die Erbitterung gegen Emſer wuchs ſo ſehr, daß er verhaftet worden wäre, wenn nicht Chriſtoph von Utenheim, der ſpäter Biſchof von Baſel wurde, ſeiner ſich angenommen hätte. In Baſel promovirte Emſer zum Magiſter, dann trat er (um das J. 1500) in die Dienſte des Cardinal Raimund von Gurk als Sekretär und Kapellan, mit dem er zwei Jahre lang in Deutſchland herumzog; eine Zeit lang hielt er ſich in Straßburg auf, 1502 kam er mit dem Cardinal nach Erfurt, hier trat er zum akademiſchen Lehramte über und hielt humaniſtiſche Vorträge. Er behauptet, hier auch Luthern unter ſeinen Zuhörern gehabt zu haben, als er die Komödie Joh. Reuchlins Sergius sive capitis caput erklärte. Im J. 1504 ſiedelte er, wahrſcheinlich durch den Cardinal Raimund von Gurk dem Herzog Georg von Sachſen empfohlen, nach Leipzig über, empfing unter dem Rektorate des Stephan Gert oder Gerhard von Königsberg das akademiſche Bürgerrecht, hielt humaniſtiſche Vorleſungen, wendete ſich jedoch darauf zur Theologie, promovirte 1505 auf Koſten des Herzogs Georg zum Baccalaureus der Theologie, ging aber bald wieder zum kanoniſchen Recht über und widmete ſich dem Unterrichte in demſelben. Bald darauf machte ihn der Herzog Georg zu ſeinem Sekretär. Der Herzog hatte ſchon damals den Wunſch, den ehemaligen Biſchof Benno von Meiſſen heilig geſprochen zu ſehen; im Auftrage des Herzogs bereiste daher Emſer mehrere Klöſter, namentlich auch in Böhmen, um Nachrichten über Benno zu ſammeln, ja er zog ſelbſt nach Rom (um das J. 1510), um die Heiligſprechung zu bewirken. Dieſen Zweck erreichte er nicht, doch lernte er in Rom den nachmaligen Biſchof von Meiſſen, Johann von Schleinitz, kennen, durch deſſen Vermittelung ihm die Alterthümer der damaligen Weltſtadt bekannt wurden. Nach ſeiner Rückkehr von Rom erhielt er vom Herzog Georg zwei Präbenden, eine in Dresden und eine andere in Meiſſen, die ihm ein reichliches Auskommen ſicherten. Man glaubt, daß er hier auch ein Kanonikat empfing. Luther nennt ihn einen Vikar, und wahrſcheinlich nahm er in dieſer Zeit auch die Prieſterwürde an. Jetzt fiel er in eine ſchwere Krankheit und er beſchloß, nach ſeiner Geneſung aller weltlichen Geſchäfte ſich zu entſchlagen, um dem Dienſte der Kirche ſich zu widmen. Er genas, und weil er die Wiederherſtellung ſeiner Geſundheit dem heil. Benno zuſchrieb, verherrlichte er denſelben durch deſſen Lebensbeſchreibung (Divi Bennonis Misnensis quondam Episcopi Vita etc. Lps. 1512.)

Obſchon damals die Wittenberger Schule, mit Luther an der Spitze, vielfach Aufſehen veranlaßte, ſtand Emſer mit Luther doch, wenigſtens äußerlich, in ganz gutem Vernehmen, das ſelbſt bis zum Eintritte der Leipziger Disputation fortdauerte. Luther ſelbſt bezeichnete ihn mit dem Ausdrucke „Emser noster,“ und wurde auch von ihm, als er vor dem Herzog Georg in Dresden predigte, ſehr freundlich aufgenommen. Damals war es auch, als Luther bei einem Gaſtmahle, das Emſer Luthern und deſſen Freunde, Joh. Lange aus Erfurt gab, mit zwei Dominicanern von Leipzig in heftigen Streit über die Thomiſtiſche Theologie gerieth (ſ. *Seckendorf*, Hist. Luth. I. Sect. 8. Add. 7. pag. 23, vgl. Luther's Briefe von de Wette I. pag. 84 seq.), doch verſicherte Emſer dem Gaſtfreunde, daß er in keiner Weiſe beabſichtigt habe, ihn in Unannehmlichkeiten zu bringen. Mit der Leipziger Disputation aber beginnt Emſer's offen feindſeliges Verhalten zu Luther; kurz vor derſelben war er ſchon im Geheimen thätig für Eck. Während der Disputation hatte er mit Luther eine Unterredung, in welcher dieſer, offenbar mit Beziehung auf die Disputation, äußerte: „Das Spiel iſt nicht in Gottes Namen angefangen, es wird auch nicht in Gottes Namen ausgehen.“ Emſer wußte bald genug dieſe Aeußerung auf die gehäſſigſte Weiſe zu verdrehen. Kurz nach der Disputation begann er ſeinen Streit mit Luther, den er dadurch eröffnete, daß er einen Brief an Dr. Joh. Zack, Adminiſtrator der katholiſchen Kirche zu Prag und Probſt zu Leutmeritz, drucken ließ, ihm darin einige Nachrichten von der Leipziger Disputation gab, auf Luthern ſchielende Blicke warf und erklärte, daß dieſer keineswegs auf der Seite der Huſſitiſchen Böhmen ſtehe, wie dieſe glauben möchten. Offenbar wollte Emſer auf dieſe Weiſe den Reformator theils mit den Huſſitiſchen Böhmen in Conflikt bringen, theils ihn verdächtigen, zu einer anderen Erkenntniß gekommen und im Begriffe zu ſeyn, wieder zum Pabſtthume zurückzukehren. Auf dieſem Briefe kommt zuerſt Emſer's oben bezeichnetes Wappen vor. Luther, der ihn in einer beißenden Schrift abfertigte (Ad Aegocerotem Emseranum Mart. Lutheri additio. Witeb. 1519, in Löſcher's Reform.-Akt. III. p. 668), nannte ihn wegen des Wappens oft den „Bock von Leipzig“ oder den „Bock Emſer.“ Dieſer antwortete jetzt in der Schrift A Venatione Aegocerotis assertio (bei Löſcher a. a. O. S. 694) nannte Luthers Theologie „nova et cynica,“ und verläſterte den Reformator in der heftigſten Weiſe. Dieſe Schrift iſt beſonders dadurch merkwürdig geworden, daß Emſer in ihr zuerſt Luthern vorwirft, nur aus Ordensneid gegen die Dominikaner aufgetreten zu ſeyn. Auch Eck trat in die Schranken für Emſer, der nun jede Gelegenheit ergriff, gegen Luther zu ſchreiben. Bald erweiterte Emſer noch den Kreis ſeiner Streitigkeiten, indem er auch Nikol. Hausmann, Karlſtadt, Zwingli u. A. angriff, in die Nürnberger Reformationsſache ſich einmiſchte und auch Willibald Pirkheimer gegen ſich aufregte. Nicht etwa die Wichtigkeit, ſondern die Heimtücke und Bosheit, die in ſeinen Schriften lag, veranlaßte Luthern, Emſer's Schriften mit der päbſtlichen Bulle und den Dekretalen am 10. Febr. 1520 den Flammen zu übergeben. Die Heftigkeit, die ſich auf jeder Seite zeigte, machte eine Ausſöhnung unmöglich, die theologiſchen Streitfragen aber, um die es ſich im Einzelnen handelte, bieten für die Wiſſenſchaft nur ein geringes Intereſſe. Die Hauptpunkte des Streites zwiſchen Luther und Emſer betrafen das Meßopfer, die Kanoniſation des Benno und die Ueberſetzung des N. T. Der Herzog Georg von Sachſen verbot Luthers Ueberſetzung (vgl. Panzer, Geſch. der röm. kath. deutſchen Bibel. Nürnb. 1781. S. 16 ff.) und Emſer gab eine neue heraus unter dem Titel: Das naw teſtament nach lawt der chriſtlichen Kirchen bewerten text corrigirt vnd widerumb zurecht gebracht. Dresd. 1527. Er war jedoch zu wenig gelehrt, um nach dem Urtexte zu arbeiten und ſeine Ueberſetzung iſt, Ausdrücke und Wendungen abgerechnet, die unweſentlich ſind oder dem Sinne ſeiner Kirche entſprechen, ganz Luthers Arbeit nach der Vulgata. Zu bemerken iſt noch, daß Emſer im Auftrage des Herzogs Georg Erasmus als Profeſſor der griechiſchen Sprache, nach dem Tode des Petrus Moſellanus, für Leipzig zu gewinnen ſuchte; Erasmus ging auf das Geſuch nicht ein, ſondern ſchlug Jakob Ceratinus für die Stelle vor, der ſie zwar annahm, aber auch bald wieder verließ. Wo und wie Emſer ſtarb, iſt ungewiß,

gewiß aber, daß ſein Tod am 8. November 1527 erfolgte. Hieronymus Walther von Nürnberg ließ ihm ein ſteinernes Denkmal auf dem Frauen-Kirchhofe in Dresden ſetzen. Außer Seckendorf und Löſcher ſ. über Emſer die „Fortgeſetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologiſchen Sachen auf das Jahr 1720.“ S. 8—27; S. 187—226 folgt ein langes, nach Jahren geordnetes Verzeichniß ſeiner Schriften; ganz beſonders ſ. Georg Ernſt Waldau Nachrichten von Hieronymus Emſers Leben und Schriften. Anſp. 1783.

Neudecker.

Emſer Congreß und Punktation. Unter dem Vorwande für die Ausführung der Tridentiner Beſchlüſſe ſorgen zu müſſen, hatte das Pabſtthum in der Schweiz, Belgien und auch in Deutſchland, hier namentlich in Köln und Wien, ſchon ſeit dem Ende des 16. Jahrhunderts ſtändige Nuntiaturen gegründet, die aber allmälig Anſprüche auf Privilegien und Gerechtſame erhoben, welche man den päbſtlichen Legaten ſelbſt damals nicht zugeſtehen mochte, als die Falſchheit der Iſidoriſchen Dekretalen noch nicht aufgedeckt war. Die kaiſerliche Wahlcapitulation beſtimmte zwar, daß der Kaiſer „die Erz- und Biſchöfe bei ihren durch die Concordata Principum und aufgerichtete Verträge beſtätigten Rechten vertheidigen wollten,“ doch Rom ſetzte ſich über jede Beſtimmung hinaus, die ſeinen Anmaßungen entgegenſtand. Das Verhalten der Nuntien veranlaßte daher im 17. Jahrhundert den deutſchen Kaiſer, ihrem Treiben ernſtlich entgegenzutreten (ſ. Faber, Europäiſche Staatskanzlei IV. S. 697); Kaiſer Leopold I. wendete ſich ſelbſt (1680) an Pabſt Innocenz XI. mit der Erklärung, daß dem römiſchen Stuhle gar kein Recht zuſtehe, Legaten mit einer beſonderen Gerichtsbarkeit den Nationen aufzudringen; er werde, wie andere Fürſten, ſein Recht gegen ſolche Nuntien behaupten und mit Rom die Verbindung abbrechen, falls der Pabſt nicht nachgebe. Allerdings verſtand ſich dieſer bei der entſchiedenen Sprache des Kaiſers zur Nachgiebigkeit, im Stillen aber ſammelte er neue Kräfte, um auf der betretenen Bahn fortzuſchreiten. Bald erhob der Kurfürſt Erzbiſchof von Köln von Neuem die alten Klagen über die Eingriffe in ſeine Rechte durch den Nuntius, konnte jetzt aber von Leopold, der eben die Königswahl Joſephs I. zu Stande zu bringen ſuchte, nur das Verſprechen erlangen, daß die Beſchwerden gegen den päbſtlichen Stuhl wegen der in den Jurisdiktionen enthaltenen Mißbräuche zuſammengeſtellt und zur Abſtellung in Rom vorgelegt werden ſollten. Die Hierarchie lachte über dieſe Geduld der Deutſchen und ſetzte die bisherigen Eingriffe fort. Eben war von dem päbſtlichen Nuntius das Domcapitel zu Worms wegen des Widerſpruchs gegen die Verletzung der ihm zuſtehenden Rechte exkommunicirt worden, als jetzt der Kurfürſt-Erzbiſchof von Mainz Franz Lothar ſich erhob und vom Pabſt geradezu forderte, daß „alle geiſtlichen Sachen, nach dem Beiſpiele Frankreichs, der Republiken Venedig und Genua und anderer Staaten nur von gelehrten und unſerer vaterländiſchen Rechte kundigen Männern in Deutſchland ſelbſt behandelt und ausgemacht würden“ (ſ. Faber, a. a. O. V. S. 110). Eine gleiche Sprache führte der Kurfürſt-Erzbiſchof Johann Hugo von Trier, der den Nuntius von Köln als Appellationsinſtanz gar nicht anerkennen wollte; dieſer Richtung der Erzbiſchöfe folgten auch die Domcapitel, und Kaiſer Karl VI. erklärte dem Pabſte (1736), daß er fernerhin keinen Nuntius in Köln dulden werde, der den deutſchen Klerus beeinträchtige, ein Störer des Friedens und der öffentlichen Ruhe ſey. Im Jahre 1764 richtete der Kurfürſt von der Pfalz dennoch ein Collegialſchreiben an den Kaiſer als neue Beſchwerdeſchrift über die Eingriffe von Rom in die Rechte der deutſchen Biſchöfe (ſ. Geſchichte der Appellationen von geiſtlichen Gerichtshöfen, Frkft. u. Lpz. 1788. S. 316 ff.; Moſer, Geſchichte der päbſtlichen Nuntien in Deutſchland. Frkft. u. Lpz. 1788). In Folge deſſen kam es zwar bei dem zwiſchen dem Domcapitel zu Speier und deſſen Dechanten, dem Grafen von Limburg Stirum obſchwebenden Rechtsſtreite zu einem Vergleiche (ſ. Einſtweilige Antwort auf die vorläufige Beleuchtung des an Seine Kurfürſtl. Gnaden zu Mainz erlaſſenen Antwortſchreibens, 1787, ohne Angabe des Druckortes S. 67 ff.), ja Pabſt Clemens XIII. erkannte ſelbſt das Concordat über die Appellationen in einem an Kurpfalz gerichteten Breve vom 16. Sept. 1764 an, aber

dieſe Nachgiebigkeit war nur römiſche Politik. Die Angriffe auf dieſelbe dauerten daher fort, ja ſie wuchſen jetzt in Deutſchland von Tag zu Tag durch den Einfluß, den hier die Aufklärung gewonnen hatte, durch die Politik, welche Friedrich der Große, bald darauf auch Joſeph II. befolgte, ſo daß ein völliger Umſchwung in politiſch-kirchlicher Beziehung eintrat. Nun erſchallten aus dem Schooße der deutſch-römiſchen Kirche die Stimmen immer lauter, daß die Biſchöfe die ihnen zuſtehenden Rechte nicht ſchmälern laſſen dürften, daß jede Beeinträchtigung von Rom abzuweiſen ſey. In dieſer Hinſicht war namentlich die von Joh. Nikol. von Hontheim unter dem Namen Juſtinus Febronius verfaßte Schrift De Statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis etc. Bullioni 1763 von Epoche machender Bedeutung; denn er arbeitete offenbar darauf hin, das römiſch-kirchliche Deutſchland von Rom zu emancipiren. Das Buch wurde zwar vom Pabſte verurtheilt, aber im Sinn des Febronius wirkten andere Männer fort, wie Ickſtätt in Ingolſtadt, Barthel in Würzburg, Eybel in Wien, Koller, Rautenſtrauch u. A. Gemeinſchaftlich richteten die Erzbiſchöfe von Mainz, Köln und Trier eine neue Beſchwerdeſchrift über die römiſche Curie an den Kaiſer (1769 in Le Bret, Magazin zum Gebrauch der Staaten- und Kirchengeſchichte. VIII. Ulm 1783. S. 1 ff.), die Curie aber wußte dieſen zu beſchwichtigen und benutzte jede Gelegenheit, in bisheriger Weiſe fortzuſchreiten.

Eine ſolche Gelegenheit bot jetzt der Kurfürſt Carl Theodor von Pfalz-Baiern, der gern einen päbſtlichen Nuntius an ſeinem Hofe haben, ſich der Jurisdiktion ſeiner geiſtlichen Mitſtände möglichſt entziehen und nur die päbſtliche Gerichtsbarkeit über ſich gelten laſſen wollte. Die Nachricht hiervon konnte den in dem Kurfürſtenthume von Baiern gelegenen Erzbisthümern und Bisthümern nicht gleichgültig ſeyn, denn ſie wußten, daß die Nuntien überall mit ausgedehnten Fakultäten und Vollmachten aufzutreten pflegten, überdies ſprachen die deutſchen Concordata Principum, die zu denſelben gehörigen Baſeler Dekrete, die Beſtimmungen der Tridentiner Kirchenverſammlung*) und die kaiſerlichen Wahlkapitulationen gegen die Ausſendung der Nuntien mit Fakultäten. Der Erzbiſchof von Salzburg, Hieronymus, rief zunächſt (1785) den Erzbiſchof von Mainz, Friedrich Carl Joſeph, als Primas der deutſch-römiſchen Kirche auf, die drohende Gefahr zu beſeitigen; dieſer wendete ſich deshalb nach Rom und ſeinem Beiſpiele folgten die Biſchöfe von Eichſtädt und Freiſingen, Letzter als Ordinarius von München. Der damalige Pabſt Pius VI. achtete indeß dieſer Schritte nicht und erklärte, daß der neue Nuntius Zoglio in München mit eben der Machtvollkommenheit erſcheinen würde, welche der Nuntius von Köln bisher in München und in den Pfalz-Baieriſchen Landen überhaupt ausgeübt habe. In dieſer Bedrängniß rief der Erzbiſchof von Mainz mit dem Erzbiſchof von Salzburg den Kaiſer Joſeph II. als Schirmherrn der deutſch-römiſchen Kirche gegen den neuen Nuntius von München und gegen die gewaltthätigen Eingriffe der Curie auf. Der Kaiſer antwortete beiden Erzbiſchöfen (12. Okt. 1785, ſ. Politiſches Journal Jahrg. 1785. II. Hamb. 1785. S. 1199 ff.), er werde dem Pabſte ſofort erklären, daß er niemals geſtatten werde, „daß die Erz- und Biſchöfe im Reiche in ihren Diöceſan-Rechten geſtört werden“, daß er „die päbſtlichen Nuntien nur als päbſtliche Abgeſandte zu politiſchen und jenen Geſchäften geeignet erkenne, welche unmittelbar dem Pabſte als Oberhaupte der Kirche zuſtehen, aber dieſen Nuntien weder Jurisdiktions-Ausübung in geiſtlichen Sachen noch eine Judikatur geſtatten könne, weswegen auch ſolche ebenſowenig dem in Köln ſchon befindlichen, als dem hier in Wien ſtehenden, noch einem anderen irgendwo in Deutſchland fürohin kommenden päbſtlichen Nuntius zuſtehen, noch zugelaſſen werden ſollen.“ Dennoch erſchien Zoglio im März 1786 in München, zeigte ſeine Ankunft allen Erzbiſchöfen und Biſchöfen an, in deren Sprengel die Baieriſch-Pfälziſch-Jüliſch-

*) Sess. 24. Cap. 20: Ne Legati, Nuntii .... episcopos in functionibus impedire aut alio modo ordinariam jurisdictionem praeripere vel turbare praesumant.

und Bergiſchen Lande gehörten, übte daſelbſt die geiſtliche Gerichtsbarkeit aus, gewährte vollkommene Abläſſe und Dispenſationen, ja er ernannte ſelbſt einen Unternuntius in Düſſeldorf und errichtete ſo in einem fremden Bisthume ein neues geiſtliches Gericht (vgl. Pragmatiſche und Aktenmäßige Geſchichte der zu München neu errichteten Nuntiatur Frkft. u. Lpz. 1787 und die authentiſchen Urkunden im Anhange). In gewaltthätiger Weiſe ſchritt auch der Nuntius Pacca zu Köln vor. Während Zoglio auf dem betretenen Wege keck fortging, erhob auch der Kurfürſt-Erzbiſchof von Köln, Maximilian Franz, eine Beſchwerde gegen ihn bei dem Kaiſer, der nun, im Sinne ſeines früheren Schreibens, an den Kurfürſten Karl Theodor ein Schreiben erließ mit dem Befehle, dem Nuntius die Ausübung einer demſelben nicht zuſtehenden Gerichtsbarkeit zu unterſagen. Zugleich verbot mit den Erzbiſchöfen von Mainz, Salzburg und Köln auch der Erzbiſchof von Trier, Klemens Wenzeslaus, den eigenen Unterthanen, ſich irgendwie an die Nuntien Zoglio oder Pacca zu wenden.

Sich ſtützend auf die oben bezeichnete kaiſerliche Erklärung glaubte der Erzbiſchof von Mainz, daß jetzt der Zeitpunkt gekommen ſeyn möchte, die gewaltſamen Eingriffe Roms in die Rechte der deutſch-römiſchen Biſchöfe gründlich zu beſeitigen. Der Mainzer Weihbiſchof, Valentin von Heimes, Biſchof von Valona, rieth, die Beſchwerden gegen Rom mit den deutſchen Biſchöfen gemeinſam zu berathen und deshalb vorläufig mit den Erzbiſchöfen von Trier, Köln und Salzburg zu unterhandeln. Dieſe gingen bereitwillig auf die Unterhandlung ein; der Erzbiſchof von Mainz ließ zugleich ein Gutachten ſeines Vikariats-Collegiums ſowohl über die Beſchwerden gegen Rom als auch über die Beſeitigung derſelben feſtſtellen, außerdem forderte er noch von jedem Mitgliede des Collegiums ein Privat-Gutachten (ſ. dieſe Gutachten bei G. L. C. Kopp, die katholiſche Kirche im 19. Jahrhunderte. Mainz 1830. I. S. 18 ff.). Auf der Grundlage ſolcher Vorbereitung ſchien es den Erzbiſchöfen nöthig zu ſeyn, ſich in einer gemeinſamen Berathung über die feſtzuſetzenden Punkte zu einigen; daher beſchloſſen ſie, durch Deputirte eine Zuſammenkunft im Bade Ems zu veranſtalten. Zu dieſem Congreſſe (Aug. 1786) ſandte Mainz den Weihbiſchof Heimes, Trier den Official Joſeph Ludwig Beck, Köln den Official Georg Heinrich v. Tautphäus, Salzburg den Conſiſtorialrath Joh. Michael Bönike. Am 25. Aug. 1786 ſchloſſen dieſe Deputirte, im Auftrage ihrer Vollmachtgeber, eine Uebereinkunft ab, welche den Namen „Emſer Punktation“ führt und in XXIII Kapiteln (ſ. Reſultat des Emſer Congreſſes ꝛc. Frkft. u. Lpz. 1787. S. 26 ff.) folgende weſentliche Beſtimmungen enthielt:

1) „Der römiſche Pabſt iſt und bleibt zwar immer der Oberaufſeher und Primas der ganzen Kirche, allein alle anderen Vorzüge und Reſervationen, die mit dieſem Primate in den erſten Jahrhunderten nicht verbunden, ſondern aus den nachherigen Iſidoriſchen Dekretalen gefloſſen ſind, können itzt, wo die Unterſchiebung und Falſchheit derſelben hinreichend erprobt und allgemein anerkannt iſt, in den Umfang dieſer Jurisdiktion nicht gezogen werden.

2) „Chriſtus hat den Apoſteln und ihren Nachfolgern, den Biſchöfen, eine unumſchränkte Gewalt zu binden und zu löſen gegeben,“ daher ſind „alle in den Kirchſprengeln der Biſchöfe wohnenden Perſonen denſelben untergeordnet, daher ſoll allen Diöceſanen verboten ſeyn, den Rekurs mit Vorbeigehung ihrer unmittelbaren geiſtlichen Oberhirten nach Rom zu nehmen; keine Exemtionen können ferner Platz finden, mit Ausſchließung jener Corporum, deren Exemtion durch kaiſerliche Freiheitsbriefe beſtätigt iſt. Den Kloſtergeiſtlichen wird verboten, Verordnungen von ihren Generälen oder General-Capiteln, auch ſonſtigen außer Deutſchland wohnenden Oberen anzunehmen.“

3) „Ein jeder Biſchof kann Geſetze geben und dispenſiren in dem allgemeinen Abſtinenz-Gebote, wie auch in allen Ehehinderniſſen,“ er hat auch die Gewalt, „die Verbindlichkeiten, die aus den heiligen Weihen entſpringen, aufzuheben, die Ordensgeiſtlichen von ihren feierlichen Gelübden loszuſprechen, zum Beſten der Religion oder des gemeinen Weſens eine fromme Stiftung in eine andere, die dem Hauptzwecke gemäßer und den

wirklichen Bedürfniſſen angemeſſener iſt, zu verändern," daher werden "die ſogen. facultates quinquennales hinführo von dem römiſchen Hofe nicht mehr begehrt, auch die übrigen römiſchen Bullen, Breven oder ſonſtige päbſtliche Verfügungen verbinden ohne Annahme der Biſchöfe nicht, und ohne dieſe ſollen die Erklärungen, Beſcheide und Verordnungen der römiſchen Congregationen in Deutſchland nicht anerkannt werden."

4) "Die Nuntiaturen hören in Zukunft völlig auf; die Nuntien können nichts anders als päbſtliche Geſandte ſeyn und dürfen keine Actus jurisdictionis voluntariae oder contentiosae mehr ausüben."

5) Dem Biſchof allein ſoll es zukommen, "in der Mehrheit der Präbenden zu dispenſiren," und zwar "in dem Falle des Capituli de Multa," *) auch ſoll nur der Biſchof beſtimmen, ob dieſer Fall eingetreten ſey.

6) "Die Decreta Basileensia, wie ſie im J. 1439 angenommen worden, ſollen pro Regula Concordatorum und die in Concordia Aschaffenburgensi de An. 1448 dem päbſtlichen Stuhle einſtweilen bedungenen Jura pro Exceptione a regula" gehalten werden, doch "die von der römiſchen Curie gegen die deutſchen Freiheiten nach den Concordaten eingeführten Reſervationen unkräftig" ſeyn.

7) "Die Erbfolge in den geiſtlichen Pfründen ſoll gänzlich vertilgt werden, die zu Rom ebenfalls ertheilten Coadjutorien und Probſteien, Dechaneien, Perſonaten ſollen in Deutſchland ohne Wirkung ſeyn."

8) "Nicht geborne Deutſche werden zur Erhaltung einer Pfründe als unfähig erklärt."

9) "Das Indultum Administrationis und die Clausula in Temporalibus in den Wahlbeſtätigungsbullen ſind in Zukunft ganz unzuläſſig."

10) "Der von Pabſt Gregor VII. erfundene und von Gregor IX. den Dekretalen eingeſchaltete Eid der Biſchöfe kann ferner um ſo weniger beibehalten werden, als die deutſchen Biſchöfe wirklich darin dasjenige ſchwören, was ihnen in Betracht ihrer Verbindung mit dem Reiche zu halten unmöglich iſt."

11) Die Summe der "Annaten und Palliumsgelder" ſoll entweder "nach dem ungefähren Vermögen der Erz- und Bisthümer binnen 2 Jahren in einer National-Kirchenverſammlung," oder "von dem Kaiſer und dem Reiche gemäßiget und beſtimmt werden."

Die vier Erzbiſchöfe ſandten die Punktationen, mit den eigenen Unterſchriften verſehen, an den Kaiſer Joſeph (Sept. 1786, ſ. Reſultat des Emſer Congr. S. 53 ff.), der ihnen ſeine Unterſtützung zuſicherte, doch dabei in ſeiner Antwort vom 16. Nov. 1786 (ſ. Reſultat ꝛc. ꝛc. S. 60 ff.), erklärte, — wahrſcheinlich durch die Gegenwirkungen des Wiener Nuntius Caprara dazu beſtimmt — daß die Ausführung der Punktationen "von dem Einverſtändniß der Erzbiſchöfe mit den Exemten ſowohl als ihren Suffragan-Biſchöfen und jener Reichsſtände, in deren Landen ſich die biſchöfliche Sprengel erſtrecken, zum großen Theil abhange, daher es weſentlich darauf ankomme, daß hierüber mit gedachten Biſchöfen das nöthige nähere Concert vertraulich gepflogen werde." Unterdeſſen war die ultramontane Partei überhaupt nicht unthätig geblieben, den Emſer Congreß zu verdächtigen. Sie ſprach es laut aus, daß die deutſchen Erzbiſchöfe nur ihre Metropolitangerechtſame zum Nachtheile der biſchöflichen Rechte erheben wollten, namentlich legte ſie dem Erzbiſchof von Mainz die Tendenz unter, einen Primat über die anderen Erzbiſchöfe und Biſchöfe zu erringen. Pacca erließ ein Circulare (Decbr. 1786, lat. in der Schrift: Ueber das unjuſtifizirliche und aufrühreriſche Schreiben, welches der damiatiſche Herr Erzbiſchof Pacca, ſo betitelter Nunzius zu Kölln — — zu erlaſſen ſich unterfangen hat. Frkft. u. Lpz. 1787. Beilage A. pag. 81 ff.; deutſch im Polit. Journal 1787. S. 128 ff.), wies darauf hin, daß die Erzbiſchöfe ihre Dispenſationsbefugniſſe von Rom ſtets begehrt

*) Nach dieſem Capitel (Decret. Lib. III. tit. 5. c. 28), kraft deſſen nur der Pabſt den Fall beſtimmen darf, ſoll es geſtattet ſeyn circa personas sublimes et literatas zu dispenſiren.

und von 5 zu 5 Jahren auch erlangt hätten, und daß ihnen keine andere Dispensationsbefugniß zukommen könnte, als jene, welche in den ihnen ertheilten Indulten ausdrücklich enthalten wären. In kräftiger Sprache antwortete ihm der Erzbischof Maximilian Franz von Köln, und überhaupt befahlen die Erzbischöfe ihren Geistlichen das Circulare an Pacca zurückzusenden, keine päbstliche Verordnung ohne Zustimmung ihres Vikariats anzunehmen (s. Ueber das unjustifizirliche — Schreiben ꝛc. ꝛc. die Beilagen B. C. D. p. 88 — 94). Inzwischen hatte sich der Pabst des Kurfürsten von Baiern Karl Theodor gänzlich versichert, seinem Hofe einen außerordentlichen Zehenten bewilligt, dessen Erhebung der Nuntius unmittelbar ordnen und Jeden bestrafen solle, der sich ihm widersetzen würde. Der Kurfürst unterstützte den Pabst und den Nuntius, erklärte, daß er ebenso gut ein landesherrliches Recht habe wie der Kaiser in seinen Erbstaaten, und ließ den Geistlichen bei Verlust ihrer Einkünfte verbieten, von den Erzbischöfen irgend eine Verordnung anzunehmen, wofern sie ihre Fakultäten beim Pabste nicht erneuert hätten. Von ultramontanem Sinne, von Neid und Eifersucht befangen, erklärten sich mehrere Bischöfe sogar gegen den Emser Congreß und dessen Resultat, namentlich legte der Bischof von Speier eine Beschwerde beim Kaiser ein, daß jener Congreß ganz ohne Zuziehung der Bischöfe gehalten worden sey. Andere Bischöfe wollten lieber dem entfernten Oberhaupte, als ihrem in der Nähe sich befindenden Metropolitane gehorchen. Mit dem Bischofe von Speier wirkten besonders die Bischöfe von Würzburg und Hildesheim den Emser Punktationen entgegen. Bald erschien eine Menge Schriften für und gegen dieselben, der Pabst aber vermied es, die streitige Sache vor der Reichsversammlung verhandeln zu lassen, indem er erklärte, „damit Wir den apostolischen Stuhl nicht einem unbefugten Richter unterwerfen;“ durch die Responsio ad Metropolitanos Mogunt., Trevir., Colon. et Salisb. super Nuntiaturis. Romae 1789, ließ er die Emser Punktationen weitläufig widerlegen. Particular-Interesse trennte selbst die Erzbischöfe; der Erzbischof von Mainz näherte sich wegen seiner Coadjutorwahl dem Pabste, der ihm auch die nachgesuchte Erneuerung des Indults gewährte, der Erzbischof von Trier sagte sich gänzlich von den Punktationen los, der Kaiser Joseph sah sich in ernste Verhältnisse verwickelt, bald darauf starb er, die Erzbischöfe erhielten eine ernste Rüge ihres Verfahrens vom Pabste und so feierte dieser den Triumph, die Befreiung der deutsch-römischen Kirche vom italienischen Joche gänzlich zu unterdrücken, die um so leichter hätte gelingen können, als gerade damals die päbstliche Anmaßung auch durch den Herzog Leopold von Toscana mit Nachdruck angegriffen wurde, der Hof von Neapel an dem völligen Abwerfen der päbstlichen Zwangsherrschaft arbeitete und die französische Revolution ausbrach, die den Pabst selbst zu stürzen drohte. Vgl. noch: Neueste Religionsgeschichte, fortgesetzt unter Aufsicht von G. J. Plank. I. Lemgo 1787. S. 337 ff.; die neuesten Grundlagen der deutsch-katholischen Kirchenverfassung in Aktenstücken und ächten Notizen von dem Emser Congreß ꝛc. ꝛc. Stuttg. 1821; E. Münch, Geschichte des Emser Congresses und seiner Punktate. Karlsr. 1840. **Neudecker.**

Enakiten (הָעֲנָקִים Jos. 11, 21; 14, 15. 5 Mos. 2, 10. 11. 21. בְּנֵי עֲנָקִים 5 Mos. 1, 28; 9, 2. Jos. 11, 22; 14, 12. הָעֲנָק Jos. 15, 13. הָעֲנוֹק Jos. 21, 11. יְלִידֵי הָעֲנָק 4 Mos. 13, 22. 28. Jos. 15, 14. בְּנֵי הָעֲנָק Jos. 15, 14. Richt. 1, 20. בְּנֵי עֲנָק 4 Mos. 13, 33. 5 Mos. 9, 2. Sept. Ἐνάκ und Ἐναχείμ Vulg. Enak, Enakim, Langhalsig, kräftig, stark, ähnlich wie נְפִילִים Langgestreckte, Recken), ein Riesengeschlecht (מִן הַנְּפִילִים 4 Mos. 13, 33. vgl. 1 Mos. 6, 4.), abstammend von einem gewissen Arba (Jos. 15, 13.), dem Gründer Hebrons (Jos. 14, 15), welches seine Wohnsitze diesseits des Jordans (5 Mos. 9, 1. 2.) und zwar im Süden von Kanaan hatte, besonders auf dem Gebirge um Hebron, wo es in drei Geschlechter: Ahimann, Sesai und Thalmai getheilt, 4 Mos. 13, 22. Richt. 1, 20. Jos. 15, 13. 14., von den Kundschaftern angetroffen und von Kaleb bei der Eroberung Kanaans, besiegt und vertrieben wurde. Sie, der Schrecken der Israeliten vor ihrer Einwanderung, 5 Mos. 1, 28; 9, 2., wurden von ihnen in die Küstenstädte Gaza, Gath und Asdod zurückgedrängt Jos. 11, 21 f., und verschwanden hierauf (doch siehe unten) aus der Geschichte.

Nach 5 Moſ. 2, 11. 21. vgl. Joſ. 17, 15. gehörten die Enakiten zu dem in Kanaan und dem Gebiete jenſeits des Jordans weit verbreiteten Volksſtamm der Rephaim, nach welchen das Gebiet der Moabiter 5 Moſ. 2, 9—11., der Ammoniter 5 Moſ. 2, 19—21., des Königs von Baſan, Og, alſo auch das ganze Gilead und Baſan 5 Moſ. 3, 10—13. geradezu früher das Land der Rephaim geheißen hatte 5 Moſ. 2, 20; 3, 13. Dieſem Geſammtnamen Rephaim (רְפָאִים), welchen nach 2 Sam. 21, 18. 20. 22. auch die nach den philiſtäiſchen Küſtenſtädten verdrängten Enakiten führten — denn רָפָה iſt offenbar gleich רָפָא — entſpricht nach 4 Moſ. 13, 33. der Geſammtname Nephilim (נְפִילִים), den ſie ebenfalls und vielleicht (1 Moſ. 6, 4.) noch früher trugen, ähnlich wie die Germanen ſpäter allgemein auch Deutſche genannt werden. Unter dieſem Geſammtnamen waren jedenfalls drei Stämme zuſammengefaßt, deren einer, in Moab wohnend, den Namen אֵמִים (vielleicht die Schröcklichen) 5 Moſ. 2, 10., der andere im nachmaligen Ammonitergebiet ſeßhaft, den Namen זַמְזֻמִּים (vielleicht die Tobenden) 5 Moſ. 2, 20., der dritte dieſſeits des Jordans von Hebron bis über Jeruſalem hinauf (2 Sam. 5, 18. 22. Joſ. 15, 8; 18, 16. vgl. Jeſ. 17, 5.) bis vielleicht zum Gebirge Ephraim hin (Joſ. 11, 21. 22; 14, 12.) angeſiedelt, den beſonderen Stammnamen עֲנָקִים (die Nervigen) führte. Daß dieſer Stamm des Volkes ſich wieder nach drei Geſchlechtern abſonderte, dafür ſind bereits die betreffenden Stellen angeführt.

Die Enakiten gehörten, wie die von Edom unterjochten Horiter (חֹרִי, חֹרִים Sept. *Χορραῖοι* Vulg. Chorrai) zu den Ureinwohnern Paläſtina's. Während aber die Horiter auf dem höhlenreichen Gebiete des Landes Seir 1 Moſ. 14, 6. als Troglodyten lebten, ſo ſcheinen die Rephaim nach Joſ. 11, 21. Städte bewohnt zu haben und auf einer höheren Stufe der Kultur geſtanden zu ſeyn. Uebrigens wurden ſie wohl zuerſt in Gilead und Baſan von dem nachrückenden Kananiter-Stamm der Amoriter verdrängt, die dort zwei Königreiche Hesbon und Baſan gründeten, welche die von Egypten kommenden Iſraeliten ſchon unter Moſes vernichteten. Als Haupt des baſanitiſchen Reiches erſcheint Og, der letzte Sprößling aus dem Geſchlecht der Rephaim, der wahrſcheinlich durch ſeine Thaten ſich als glücklicher Freibeuter auf den Thron geſchwungen hatte, was mehr für ſich hat, als die Annahme, daß damals überhaupt die Rephaim in Baſan noch die Oberhand hatten. Tiefer unten im jenſeitigen Gebiet waren ſie von den Ammonitern und Moabitern verdrängt worden, 5 Moſ. 2, 20. 9. 10. 11. Die Vertilgung und Verdrängung des dieſſeits des Jordans im Süden hauſenden Rephaim-Stammes der Enakim war den Iſraeliten Joſ. 11, 21 f. und namentlich Kaleb Joſ. 15, 14 ff. vorbehalten. Hebron war ihre Hauptſtadt und ohne Zweifel alter Königsſitz, erbaut von dem Helden Arba, daher ſie auch Arba-Stadt hieß Joſ. 15, 54; 20, 7. 1 Moſ. 23, 2. Die Zeit ihrer Erbauung, wahrſcheinlich während Iſraels Aufenthalt in Egypten, war zur Zeit der Einwanderung der Iſraeliten noch wohlbekannt 4 Moſ. 13, 22. Von da an erſtreckte ſich ihre Herrſchaft im Süden bis nördlich gegen das Ephraimitiſche Gebiet hin, ſcheint aber zur Zeit der Eroberung ſich in drei Herrſcherhäuſer getheilt und dadurch geſchwächt zu haben.

So gewiß nun die Enakiten zu den Rephaim gehörten und mit ihnen eine und dieſelbe Nation ausmachten, ſo wenig ſind ſie zu den Amoritern zu zählen, wie Kurtz in Guericke's Zeitſchrift 1845 und Keil im Commentar zu Joſua S. 217 behaupten, die, ein anerkannt kanaanitiſches Volk, vielmehr die Rephaim jenſeits des Jordans vertrieben hatten. Vielmehr ſind ſie, wie auch Ew. Iſr. Geſch. 1, 273—275 anzunehmen ſcheint, als ein altſemitiſcher Volksſtamm zu betrachten, der nach Abraham ſich in Kanaan ausbreitete, wenigſtens erſt nach ſeiner Zeit in den Beſitz der uralten Stadt Hebron gekommen iſt.

Wenn ſchon die Vereinigung der Enakiten mit den Amoritern nicht zu rechtfertigen iſt, ſo noch weniger die aufgeſtellte Behauptung von Michaelis, daß ſie, was aus der arab. Bedeutung ihres Namens hervorgehen ſoll, ebenſo wie die Horiter Höhlenbewohner geweſen ſeyen; eine Anſicht, die offenbar mit ihrem Wohnen in Städten im Wider-

ſpruch ſich befindet. Wenn wie 1 Chron. 12, 15. ſo auch nach dem Vorgange der Sept. οἱ καταλοιποι Ἐναχείμ Jer. 47, 5. ſtatt עַנְקִים zu leſen iſt עֲנָקִים, wie Geſen. Thes. 1045 nachzuweiſen ſucht: ſo würden Ueberreſte dieſes Volksſtammes bis zur babyloniſchen Gefangenſchaft unter den Philiſtern, ähnlich wie die Zigeuner unter uns, unterſchiedlich ſich aufgehalten haben. **Baihinger.**

Encykliſche Briefe, literae encyclicae, Rundſchreiben, literae circulares, dergleichen in der alten Kirche einzelne Biſchöfe erließen an einen gewiſſen Kreis von Kirchen; beſonders werden ſo genannt die Rundſchreiben des römiſchen Biſchofs, die anzuführen hier nicht der Ort iſt.

Berichtigung.

In Beziehung auf eine Aeußerung S. 297 dieſes Bandes iſt zu bemerken, daß Dr. Ebrard die Anſicht des Herzogs von Mancheſter über Nebukadnezar und Cyrus längſt aufgegeben hat, wie dieſes ſchon aus ſeinem Commentar über die Offenbar. Joh. S. 62 zur Genüge hervorgeht. —

Verzeichniß

der im dritten Bande enthaltenen Artikel.

In dieſem Verzeichniſſe befinden ſich einige nachträgliche Verweiſungen auf ſpätere Artikel.

C.

	Seite
Comenius (Johann Amos)	1
Commende	4
Commodianus	5
Commodus	—
Common prayer-book, ſ. Anglikaniſche Kirche	—
Communicatio idiomatum	—
Communionbücher	14
Communismus und Socialismus	21
Compactaten, ſ. Huſſiten	57
Competenten, ſ. Katechumenen	—
Competenz	—
Complutenſiſche Polyglotte, ſ. Polyglottenbibeln	58
Compoſtella	—
Conclave, ſ. Pabſtwahl	—
Concomitanz	—
Concordanz	—
Concordate und Circumſcriptionsbullen	60
Concordienformel	87
Concubinat	105
Confeſſionen, ſ. die betr. Art. u. d. Art. ſymboliſche Bücher	108
Confeſſionswechſel	—
Confirmation	110
Conformiſten, ſ. Nonconformiſten	114
Confutation der augsburgiſchen Confeſſion, ſ. Augsburgiſche Confeſſion	—
Congregation, ſ. Mönchthum	—
Congregationen der Cardinäle, ſ. Cardinäle	—
Congregationaliſten, ſ. Independenten	—
Cononiten, ſ. Philoponus	—
Conring (Hermann)	—
Conſalvi (Ercole Marcheſe C.)	117
Conſecration, ſ. Meſſe	119
Consensus Dresdensis, ſ. Dresdener Conſens	—
Consensus pastorum Genev., ſ. Genfer Conſens	119
Consensus Tigurinus, ſ. Calvin, Bullinger, Abendmahlsſtreitigkeiten	—
Consilia evangelica	—
Consistentes, ſ. Bußgrade	122
Conſiſtorialverfaſſung	—
Consolamentum, ſ. Katharer	130
Conſtantin der Große und ſeine Söhne	—
Conſtantinopel	138
Conſtanzer Concil	144
Conſtitutionen, apoſt., ſ. Apoſt. Conſt. und Kanones	148
Consubstantiatio, ſ. Abendmahl und Abendmahlsſtreitigkeiten	—
Contarini (Kaſpar)	—
Contemplation, ſ. Myſticismus	150
Continenten, ſ. Aſceten	—
Contraremonſtranten, ſ. Arminianer	—
Contritio, ſ. Buße	—
Convocation, ſ. anglikaniſche Kirche	—
Convulſionäre, ſ. Janſenismus	—
Cooperator	—
Copiaten	151
Copulation, ſ. Trauung	—
Corbinian, ſ. Bayern	—
Cordus (Euricius)	—
Cornelius, Hauptmann, ſ. Petrus	152
Cornelius, Pabſt	—
Cornelius à Lapide (van der Steen)	—
Coronati quatuor	153
Corporale	—
Corpus doctrinae, die verſchiedenen, ſ. ſymboliſche Bücher	—
Corpus Catholicorum	—
Corpus Evangelicorum	155
Corpus juris canonici, ſ. kanoniſches Rechtsbuch	156
Corpus juris civilis	156
Correctionsanſtalten, geiſtliche, ſ. Demeritenhäuſer	157
Corrodi (Heinrich)	—
Corvey	158
Corvinus (Antonius)	166
Cotelerius (Johann Baptiſt)	168
Court (Anton)	169
Cramer (Johann Andreas)	172
Cranmer (Thomas)	174
Creatianismus, ſ. Seele	183
Credenz oder Credenztiſch	—
Crell (Nicolaus)	—
Crescens	187
Cresconius, ſ. Kirchenrecht	—
Crespin (Johann)	—
Criſpus	—
Crocius (Johann)	—
Cruzifix	189
Cruciger (Caſpar)	191
Cruſius (Chriſtian Auguſt)	192
Cudberct oder Cuthberht	193
Cudworth	—
Culdeer	196
Cultus, der chriſtliche, ſ. Gottesdienſt	202
Cummean, Cumean, Comean	—
Cumulirung der Beneficien, ſ. Beneficium	—
Cunibert	—
Curatus	203
Cureus (Joachim)	—
Curie, römiſche	204
Cuſanus	211
Cuſch, ſ. Kuſch	214
Cyclus, ſ. Zeitrechnung, chriſtliche	—
Cypern	—
Cyprian (Ernſt Salomon)	216
Cyprianus (Thascius Cäcilius)	218
Cyran, St., ſ. Du Vergier	221
Cyrene	—
Cyriacus, Heiliger	—
Cyriacus, Patriarch von Conſtantinopel	—
Cyrillus von Jeruſalem	222
Cyrillus von Alexandrien	—

Cyrillus und Methodius, Apostel der Slaven . 223
Cyrillus Lucaris, s. Lucaris 228
Cyrus . . . . . —

D.

Dach, Simon, und die Königsberger Dichterschule 232
D'Achery 239
Dämonische 240
Dänemark 580
Dagon 255
Dalberg (Karl Theodor) 256
Dallaeus (Joh.) . . . 258
Dalmatica, s. Kleider, geistliche 259
Damascus . . . . . —
Damasus 262
Damianus . . . . . —
Damianistinnen, s. Franz v. Assisi und der Franciscanerorden . . . 269
Dan . . . . . —
Danaeus, Lambert, Daneau 271
Daniel, Mönch . . . —
Daniel . . . . . —
Dante Alighieri . . . 286
Darius 296
Datarius, s. Curie, römische 298
Daub, s. Theologie, spekulative . . . . . —
Daut (Joh. Maximilian) —
David . . . . . —
David von Augsburg, s. Berthold der Franziskaner 307
David von Dinant . . —
Debora 308
Decan 309
Decania, s. Archipresbyter —
Decanicum oder Decaneta, s. Demeritenhäuser —
Decanissa . . . . . —
Decius . . . . . —
Decretalen und Decretalensammlungen, s. Kanonen- und Decretalensammlungen 311
Decretum absolutum, s. Prädestination . . . —
Decretum Gratiani, s. kanonisches Recht . . . —
Dedan, s. Arabien . . —
Defensor matrimonii . —
Definitoren geistlicher Orden, s. Mönchthum . 312
Degradation, s. Kirchenstrafen . . . . . —
Dei gratia . . . . . —
Deismus 313
Dekalog 319
Dekapolis 325
Delegirte Gerichtsbarkeit, s. Gerichtsbarkeit, geistl. 326
Demas . . . . . —
Demeritenhäuser . . . 326
Demetrius, Bischof von Alexandrien, s. Origenes 327
Demuth . . . . . —
Denar, s. Geld . . . 329
Denk, s. Antitrinitarier . —
Denuntiatio evangelica, s. Gerichtsbarkeit, geistliche —
Depositio, s. Gerichtsbarkeit, geistliche . . . —
Deputaten . . . . . —
Derbe . . . . . —
Dereser (Thaddäus Anton) —
Designatio personae, s. Beneficium 330
Desservant oder Succursalpfarrer . . . . —
Determinismus . . . 331
Deurhoff 333
Deusdedit 334
Deuterokanonisch, s. Kanon, biblischer . . . —
Deuteronomium . . . —
Deutsche Bibelübersetzungen —
Deutsche Concordate, s. Concordate 350
Deutschkatholicismus . . —
Deutschmann (Joh.) . . 354
Deutscherden . . . . —
Devai, s. Ungarn, Reformation in 363
Devolutionsrecht . . . —
De Wette, s. Wette, de 364
Dexter (Flavius Lucius) —
Diaconicum 365
Diakon . . . . . —
Diakonissa 368
Diakonen- und Diakonissenhäuser 369
Diaspora 384
Diatessaron, s. Tatian . —
Dichtkunst, christliche, s. Poesie, christliche . . —
Dictatus Gregorii VII., s. Gregor VII. . . . —
Didymus, der Blinde . —
Didymus (Gabriel) . . —
Diebstahl, bei den Hebräern 385
Dierenbrok, s. Sailer und seine Schule . . . 387
Dies irae . . . . . —
Dietber von Isenburg, Erzbischof von Mainz, s. Mainz 388
Dietrich von Apolda . . —
Dietrich, Erzbischöfe von Köln und Magdeburg, s. Köln und Magdeburg —
Dietrich von Niem . . —
Dietrich (Veit) . . . 389
Dien, de, Louis . . . 393
Dignität 394
Dimissorialien 395
Dimoeriten 396
Dinge, die letzten, s. Eschatologie 397
Dinter (Gustav Friedrich) —
Diöcese, s. Bisthum . . 398
Diocletianus 399
Diodorus 403
Dionet, Brief an . . 407
Dionysius von Alexandrien 410
Dionysius Areopagita . 412
Dionysius von Korinth . 418
Dionysius, Bischof von Rom . . . . . —
Dionysius, der Kleine . 419
Dionysius, der Karthäuser 420
Dioskur, s. Ephesus, Räubersynode und Eutychianismus 421
Dippel (Joh. Conrad) . —
Diptychen 422
Disciplina Arcani, s. Arcan-Disciplin . . . 423
Disciplin, kirchliche, s. Kirchenzucht . . . . . —
Discretionsjahr, s. Alter, kanonisches . . . . —
Dispensation . . . . —
Dissenters 427
Dissidenten . . . . . —
Dithmar, s. Thietmar . —
Dlugossus . . . . . —
Doctrinarier 428
Dodanim 429
Doddridge . . . . . —
Dodwell (Heinrich) . . 430
Döderlein 432
Doeg 433
Dogma, s. Dogmatik und Dogmengeschichte . . —
Dogmatik . . . . . —
Dogmengeschichte . . . 450
Doketen, s. Gnostiker . 468
Dolcino . . . . . —
Dolet 470
Domcapitel, s. Capitel . —
Domherr, s. Kanoniker . —
Domicellaren, s. Kanoniker —
Dominica, s. Sonntag . —
Dominicum . . . . . —
Dominikus und die Dominikaner . . . . —
Dominicus Loricatus, s. Damiani, Peter . . 478
Dominis, de, s. Antonius de Dominis . . . . —
Domitian . . . . . —
Domprobst, s. Capitel . 479
Donati, s. Mönchthum . —
Donatisten . . . . . —
Donatus der Gr., s. Donatisten . 485
Donatus. . . .
Donnerlegion, s. Marc Aurel . . . . . —
Donnerstag, grüner, s. Woche, große . . . —
Donus I. . . . . —
Donus II. . . . . —
Doppelklöster, s. Klöster —

Seite

Dor 485
Dormitorium, s. Klöster 486
Dorothea, die Kalenderheilige —
Dortrecht, Synode zu . —
Dositheus 490
Dotalgut der Kirche, s. Kirchengut 491
Doxologie . . . . . —
Drabicius (Nicol.) . . 493
Drache zu Babel . . . 494
Drachme, s. Geld . . 495
Draconites (Johannes) . —
Dräseke (Joh. Heinr. Bernh.) 496
Dragonaden, s. franz. ref. Kirche seit dem Edikt v. Nantes 502
Drei-Capitelstreit . . . —
Dreieinigkeit, s. Trinität 503
Dreieinigkeit, Congregation —
Dreieinigkeitsfest, s. Trinitatisfest . . . . —
Dreikönigsfest . . . . —
Dreschen, bei den Hebräern 504
Dresdnerconvent, s. Kryptocalvinismus . . . 505
Drexelius . . . . . —
Drogo . . . . . —
Droste zu Vischering (Clemens August Freiherr von) 506
Drusen 518
Drusilla 529
Drusius (Johannes) . . —
Druthmar (Christian) . 531
Dubosc (Peter) . . . 532
Ducange, s. Du Fresne —
Duchoborzen, s. Russische Kirche . . . . . —
Dudith (Andreas) . . 533
Du Fresne (Seigneur du Cange) 534
Düguet (Jakob Joseph) . 535
Duldung 537
Du Moulin (Peter) . . 544
Dungal 548
Dunin (Martin von . . 549
Duns (Johannes, Scotus) 550
Dunstan 554
Duperron (Jaques Davy) 558
Duplessis-Mornay . . 559
Duräus (Johann) . . . 571
Durand de St. Pourçain 575
Du Vergier (Johann de Hauranne) 577
Dwight, nordamerikanischer Theologe, s. Edwards und seine Schule . . . 657

E.

Seite

Eadmer, Edmer, Ediner 612
Ebal, s. Palästina . . —
Ebbo . . . . . —
Ebed Jesu 613
Ebed Melech, s. Jeremia 614
Ebenbild Gottes . . . —
Eben-Ezer 617
Eber (Paul) 618
Eberlin (Anton) . . . 620
Ebjoniten 621
Ebrard 625
Ebzan 626
Ecchellensis 626
Ecclesiastes, s. Prediger Salomo . . . . . —
Ecclesiasticus, s. Jesus Sirach —
Eck (Johann) . . . . —
Eckart 635
Edelmann (Joh. Christ.) 639
Edelsteine 640
Eden 642
Edessa 645
Edikt von Nantes, s. Nantes 648
Edilthryda . . . . . —
Edmund . . . . . —
Edom, Edomiter . . . —
Edwards (Jonathan) . 652
Egbert, der heilige . . 658
Egbert (Ecgbert) . . . —
Egede (Hans) 659
Eginhard, s. Einhard . 661
Eglon . . . . . —
Egoismus, s. Selbstsucht —
Ehe, bei den Hebräern . —
Ehe 666
Ehe, christlicher Begriff von der, s. Familie, christliche . . . . —
Ehre 707
Ehud 710
Eichhorn (Johann Gottfried) . . . . . —
Eichhorn, K. F., s. Kirchenrecht 713
Eid bei den Hebräern . —
Eid 715
Eifer 721
Eigenschaften Gottes, s. Gott 723
Einbalsamiren . . . . —
Einfalt . . . . . —
Eingebung, s. Inspiration 725
Einhard . . . . . —
Einheit Gottes, s. Gott 726
Einheit der Kirche, s. Kirche —
Einleitung in das Alte Testament . . . . —

Seite

Einleitung in's Neue Testament 735
Einsiedeln 742
Einsiedler, s. Anachoreten 744
Eisenmenger (Joh. Andreas) —
Ekkehard 745
Ekron 746
Ela 747
Elam . . . . . —
Elath 749
Eleasa 750
Eleasar . . . . . —
Elephant 751
Elephantiasis, s. Aussatz 752
Elentheropolis . . . . —
Eleutherus 753
Elevation, s. Messe . . —
Elfenbein, s. Elephant . —
Eli . . . . . —
Elias 754
Elias, s. Franz v. Assisi 758
Elias Levita . . . . —
Elieser 760
Eligius . . . . . —
Eliot (John) 764
Elipandus, s. Adoptianismus 766
Elisa . . . . . —
Elisabeth 767
Elisabeth, die Heilige . 768
Elisabeth Barton, s. Barton 769
Elisabeth (Albertine, Pfalzgräfin) . . . . . —
Elisabeth von England, s. Englische Reformation 771
Ellsaens . . . . . —
Elkesaiten . . . . . —
Eltern bei den Hebräern 774
Eltern auf christlichem Standpunkte betrachtet, s. Familie, christliche . 775
Elvira, Kirchenversammlung —
Elzevir'sche Bibelausgabe, s. Bibeltext des N. T. 776
Emanuel . . . . . —
Emeritenanstalten . . . 777
Eminenz 778
Emmaus . . . . . —
Emmeram 779
Empfängniß Mariä, s. Maria 781
Empfängniß Mariä, Orden von der . . . . —
Emser (Hieronymus) . 782
Emser Congreß und Punktation 784
Enakiter 788
Encyklische Briefe . . 790

Verzeichniß der wichtigsten Druckfehler.

Im II. Bande wolle man gef. folgende Druckfehler verbeſſern:

Seite 657, Zeile 4 von unten lies: δικαίων ſtatt δικαίνων.
„ 662, Zeile 23 von oben lies: Lebensnerv ſt. Lebensweg.
„ 667, Zeile 17 von unten lies: denn in der That ſt. dann in der Welt.
„ 713, Zeile 32 v. oben muß nach deutlicher „eine Verſchiedenheit“ ſtehen.
„ 713, Zeile 4 von unten lies: fährt er fort, daß Vernunftgründe dahin gehören.
„ 767, Zeile 7 von unten lies: Lodenſtein ſt. Todenſtein.

Im III. Bande iſt zu verbeſſern:

Seite 29, Zeile 23 von unten lies: Beſtand.
„ 31, Zeile 27 von unten lies: σαρξ τῆς ἁμαρτίας.
„ 42, Zeile 20 von oben lies: theocentriſch-aſcetiſch ſt. theokratiſch.
„ 57, Zeile 1 von unten lies: congrua ſt. conquia.
„ 329, Zeile 22 von unten lies: 1757 ſt. 1557.
„ 384, Zeile 2 von unten lies: I. 92—97. II. 83—96. 332—377 ſt. I. 79. 83. 333.
„ 393, Zeile 9 von unten lies: spicilegium in reliquas ſt. spicilegiumin reliqua.
„ 565, Zeile 7 von unten lies: temere ſt. tumere.
„ 612, Zeile 8 von unten lies: er aſſiſtirte ſt. es aſſiſtirte.